University of St. Michael's College
3 1761 08051788 1

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

Dirigée par

M. L'ABBÉ D. BOUIX.

RECUEIL PÉRIODIQUE

Paraissant tous les mois, avec l'autorisation de

Mgr PARISIS, Évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (St-Ambroise.)

4213

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Tome 1er. — 1er Semestre 1860.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE.

Premier article.

Jésus-Christ a constitué dans ce monde une société, qui dure depuis dix-huit siècles, et qui durera jusqu'à la fin des temps. Dans cette société, qui est l'Eglise Catholique-Apostolique-Romaine, il a établi une autorité, investie du triple pouvoir d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Au pouvoir d'enseigner correspond de la part des membres de l'Église l'obligation de croire; au pouvoir de sanctifier, c'est-à-dire, d'appliquer les moyens surnaturels de sanctification qu'on nomme Sacrements, correspond l'obligation de recourir à ces sources de vie et de salut; au pouvoir de gouverner, correspond l'obligation de se soumettre aux préceptes et aux lois émanés de cette autorité. Le fait de ce triple pouvoir constitué par le divin Sauveur dans son Église est un article de foi pour tout catholique. Notre objet ici n'est pas de le prouver; mais

le supposant certain et incontestable, nous voulons essayer d'en préciser la notion, en montrant ce qu'est en lui-même chacun de ces trois pouvoirs; ce qu'ils sont par rapport à la hiérarchie proprement dite et d'institution divine, qui se compose, selon la définition du Concile de Trente, *Episcopis, presbyteris et ministris;* et quels liens de dépendance réciproque les unissent entr'eux.

§ I.

RAPPORTS DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE AVEC LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE.

Le pouvoir dans l'Église ne réside pas dans la multitude, mais dans ceux qui ont reçu l'imposition des mains. Les laïques ne sauraient en être les dépositaires, les seuls clercs y peuvent participer. La racine, le fondement, la condition *sine qua non* de tout pouvoir ecclésiastique, c'est le caractère sacré imprimé dans l'ordination, qui donne la capacité radicale de participer à la puissance spirituelle. Dans l'Église catholique, il y a donc deux catégories de personnes bien distinctes, entre lesquelles l'ordination établit une ligne de démarcation tranchée, profonde, inviolable, sacrée.

L'ordination fournit une base essentielle de classification dans le royaume de Dieu, et forme le caractère distinctif d'un état spécial.

Le Clergé est la partie de l'Église investie du pouvoir de sanctifier, d'enseigner, de gouverner. Les laïques sont les membres de cette même Église sur lesquels s'exerce ce triple pouvoir, sans qu'ils puissent y participer eux-mêmes. De là il résulte que l'ensemble de ce qu'on est convenu d'appeler le pouvoir ecclésiastique (potestas Ecclesiastica), dans ses trois éléments constitutifs, le sacerdoce, l'enseignement et la

royauté, appartient exclusivement au Clergé. Le caractère sacré imprimé dans l'ordination est le fondement, le *substratum* de tout pouvoir ecclésiastique. On ne peut entrer dans le Clergé, obtenir une place à un degré de la hiérarchie, que par l'ordination, qui en est la porte nécessaire suivant l'institution divine. La hiérarchie est unique, ses trois degrés sont : l'Épiscopat, le Presbytérat, le Diaconat (1). Les trois éléments constitutifs du pouvoir ecclésiastique se rattachent et s'adaptent, plus ou moins, aux divers degrés de la hiérarchie. A chaque degré se trouve ce triple pouvoir, sinon toujours *in actu et exercitio*, du moins *in capacitate et habilitate*.

La hiérarchie avec les pouvoirs divers et gradués qui y sont annexés, repose toute entière sur le Pape, comme sur son fondement, ou plutôt ne subsiste que par ce fondement; elle s'y adapte, s'y coordonne de telle sorte qu'à son tour elle l'embrasse lui-même, et que le Pape, comme Évêque, vient prendre dans ses rangs la place qu'elle lui assigne.

Quoique les trois éléments du pouvoir ecclésiastique soient distincts, ils ne sont pas tellement séparables et séparés qu'on puisse leur assigner une ligne de démarcation rigoureuse, un objet qui leur soit exclusivement propre. Mais disons quelque chose de plus précis touchant les rapports de la hiérarchie avec le pouvoir ecclésiastique.

Le pouvoir sacerdotal ou sanctificateur est attaché de droit divin et inséparablement au caractère imprimé par l'Ordre ; en sorte que les actes qui en procèdent sont toujours valides, puisque ce caractère est ineffaçable. L'Église ne saurait en rien les invalider. A chaque degré hiérarchique marqué par un caractère distinct imprimé dans l'âme par Dieu lui-même pendant l'imposition des mains du Pontife, est annexée une portion

(1) Nous prenons ici le mot *diaconat* dans le sens large qui correspond au mot *ministris* du Concile de Trente.

du pouvoir sacerdotal, qui lui demeure inhérent de droit divin

Ce pouvoir n'est pas une simple aptitude, ou capacité radicale, mais bien un pouvoir proprement dit, *potestas expedita, et actualis, obeundi munia sacra.*

Ce pouvoir sacerdotal est plus ou moins étendu, selon le degré de la hiérarchie auquel le clerc se trouve promu. Les diacres ne l'ont que partiel ; dans les prêtres il est presque complet ; les Évêques en reçoivent la plénitude. Néanmoins cette annexion du pouvoir sacerdotal à un degré déterminé de la hiérarchie, n'est pas tellement absolue, qu'il n'y ait des circonstances où une fonction spéciale d'un ordre, d'un degré hiérarchique, ne puisse en être détachée pour être annexée à un ordre ou degré inférieur, ou pour mieux dire être communiquée à un degré qui ne pourrait, à moins d'un privilége, la remplir validement. Ainsi, la collation des saints Ordres est une attribution de l'Épiscopat ; mais par privilége apostolique un simple prêtre pourra validement conférer les Ordres mineurs, le sous-diaconat, et même, suivant quelques théologiens, le diaconat. La Confirmation est un sacrement qui imprime un caractère dans l'ame de celui qui le reçoit : le ministre ordinaire et unique de ce sacrement est l'Évêque. Le simple prêtre qui tenterait de son autorité privée d'administrer ce sacrement ne ferait absolument rien ; son acte serait nul. Mais le Pape peut lui déléguer ce pouvoir ; en sorte que, sans avoir le caractère épiscopal, un simple prêtre pourra validement administrer le sacrement de Confirmation, et accomplir un acte propre à un ordre qu'il n'a pas. Preuve évidente que le pouvoir sacerdotal, bien qu'attaché de droit divin au caractère sacré reçu dans l'ordination, ne l'est cependant pas tellement que le Pape ne puisse dans une certaine mesure, le communiquer à un ordre inférieur à celui auquel Dieu l'a attaché. C'est une des prérogatives exclusivement propres au Pontife suprême, suc-

cesseur de saint Pierre, et qui dénote la plénitude de puissance que le divin Fondateur de l'Église lui a conférée. L'Évêque aurait beau essayer une pareille délégation, elle serait nulle et sans effet.

Le pouvoir juridictionnel accordé par le Sauveur à son Église, réside dans toute sa plénitude dans le Souverain Pontife. De droit divin aucun pouvoir juridictionnel n'a été attaché dans une mesure spéciale et déterminée aux trois degrés hiérarchiques. Il y a des Évêques, des prêtres, des diacres qui n'ont aucune juridiction ecclésiastique déterminée. Mais tous, quelque degré hiérarchique qu'ils occupent, sont aptes à recevoir du Pape une portion d'autorité plus ou moins grande, selon qu'il le juge utile ou nécessaire au bien des fidèles.

Le Pape, comme tel, reçoit sa juridiction immédiatement de Dieu; en sorte que la juridiction se trouve dans l'Église par le Pape, suivant l'expression de saint Jérôme : *Claves Christus Ecclesiæ contulit per Petrum, qui est supremus Ecclesiæ claviger*. Mais si, de droit divin, il n'y a pas de juridiction fixe attachée d'une manière permanente à l'un ou l'autre degré de la hiérarchie, le caractère sacré imprimé par l'ordination, a pour effet inséparable de rendre apte à recevoir le pouvoir juridictionnel.

Cette aptitude est la même à tous les degrés de la hiérarchie. De là il arrive qu'un diacre pourra être supérieur en juridiction à un prêtre, et même à un Évêque. La portion de juridiction ordinaire attachée à chaque degré est déterminée par le suprême recteur de l'Église. Quand il s'agit de juridiction déléguée, cette détermination se fait par le déléguant. La juridiction n'a donc pas été donnée à l'Église en tant qu'attachée à tel ou tel degré de la hiérarchie, en telle ou telle mesure, mais bien à toute la hiérarchie, *per modum unius auctoritatis*, dont la plénitude réside dans le Pape, vicaire de Jésus-Christ et chef de l'Église, qui distribue aux autres la

mesure de pouvoir juridictionnel dont ils ont besoin pour leur ministère. N'allons cependant pas conclure de là que la juridiction des Évêques n'est pas ordinaire, mais déléguée, et qu'ils ne sont que les vicaires ou délégués du Pape. Ce serait une erreur, nous le démontrerons plus loin en parlant des différentes sortes de juridiction. De droit divin, il n'existe donc pas de hiérarchie de juridiction vraiment distincte et séparée de la hiérarchie d'ordre. Il n'existe qu'une seule et même hiérarchie. Ce serait en fausser complètement la notion que de la représenter comme une échelle dont le premier degré serait occupé sur un point par le Pape, et sur un autre par les Évêques. C'est une colonne composée de trois parties, l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat, ayant pour base et pierre angulaire la Primauté. Cette hiérarchie, une et triple, se produit et se perpétue par la vertu divine de l'ordination sacramentelle. Et lorsque le dépositaire de la primauté transmet à celui que l'ordination en a rendu capable, une part de sa puissance gouvernementale, celui-ci se trouve par là investi d'une autorité supérieure à celle des autres membres de la hiérarchie, bien que placés sur le même degré que lui. La juridiction n'est donc point conférée par les trois ordres hiérarchiques, mais seulement l'aptitude à la posséder. La juridiction proprement dite, celle qu'on nomme *expedita*, n'existe qu'avec la mission du supérieur. Car tout pouvoir juridictionnel suppose nécessairement deux choses : un homme qui commande et des sujets qui obéissent. Or ce n'est que par la mission d'en-haut que les sujets sont assignés et donnés. Donc, avant cette mission reçue, le pouvoir de juridiction est incomplet, il n'existe qu'à l'état d'aptitude inhérente au caractère sacré.

Ce qui vient d'être dit du pouvoir de juridiction doit aussi s'entendre du pouvoir doctrinal.

Jésus-Christ a envoyé ses Apôtres enseigner toutes les nations, il a donné à l'Église, qui est la colonne de toute vérité,

le pouvoir doctrinal infaillible, dont la plénitude reside dans le Pape, de qui les autres reçoivent la mission d'enseigner. C'est par Pierre et son successeur, que l'infaillibilité inséparable de tout vrai pouvoir doctrinal suprême se trouve dans l'Église. Elle n'est à l'abri de l'erreur qu'autant qu'elle est en communion de doctrine avec son Chef, à qui le Sauveur accorda l'infaillibilité et le soin de confirmer dans la vraie foi, ses frères dans l'épiscopat. Personne n'est chargé de confirmer Pierre, il est immédiatement affermi par Dieu lui-même, suivant la promesse de Jésus-Christ: *Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; tu aliquando conversus confirma fratres.*

Jésus-Christ n'a pas établi le pouvoir doctrinal sous la forme d'une hiérarchie distincte et séparée : il ne l'a pas non plus attaché dans une mesure déterminée à un degré hiérarchique; mais il a laissé à celui qui en a la plénitude, le soin d'en faire la distribution et l'annexion aux divers degrés de la hierarchie sacrée, dans une mesure convenable, suivant la nécessité ou l'utilité. Il n'existe donc pas de hiérarchie doctrinale distincte et différente de la hiérarchie d'ordre, la seule établie par Jésus-Christ; mais celle-ci confère à celui qui y est admis la capacité radicale d'exercer la puissance doctrinale dans la mesure fixée par l'Église, et surtout par le Vicaire de Jésus-Christ.

Outre l'ordination, il faut encore, pour avoir le droit d'enseigner, la mission donnée par l'Évêque ou le Pape.

De là il arrive que par une concession, un privilége, une délégation, un prêtre et même un diacre pourront assister à un Concile, donner leur suffrage, même en matière de foi, bien qu'ils n'aient ni le caractère, ni la juridiction épiscopale. Ils pourront même être supérieurs à un Évêque en ce point, comme cela arrive donc les cardinaux, prêtres et diacres, de la sainte Église Romaine, que nous voyons assister aux Conciles, voter avec les Évêques et souscrire avant eux.

C'est encore en vertu d'un privilége pontifical que les Abbés assistent aux Conciles, et ont le droit de voter et de souscrire.

L'Évêque lui-même peut se faire remplacer dans un Concile par un prêtre ou un diacre.

Le triple pouvoir laissé par Jésus-Christ à son Église, a sa racine, son fondement, dans le caractère sacré de l'ordination. Ce caractère en rendant celui qui le reçoit membre de la hiérarchie, lui confère du même coup, le pouvoir sacerdotal et l'aptitude intrinsèque et radicale à obtenir, en conséquence d'une mission légitime, le pouvoir gouvernemental et doctrinal, et à l'exercer sur les fidèles commis à sa sollicitude.

En règle générale, nul ne peut obtenir et exercer dans l'Église un pouvoir quelconque, s'il n'est membre de la hiérarchie.

Il n' y a qu'une seule hiérarchie instituée par Jésus-Christ, non pas deux, ni trois; cette hiérarchie a trois degrés ou ordres, à chacun desquels a été annexé par Jésus-Christ un certain pouvoir sacerdotal déterminé qui en est inséparable, et de plus la capacité radicale, l'aptitude intrinsèque à entrer en participation du pouvoir juridictionnel et doctrinal, et à l'exercer selon la mesure que l'Évêque ou le Pape aura assignée.

Jésus-Christ n'a donc pas fait lui-même la répartition du pouvoir juridictionnel et doctrinal. Il a laissé le soin de cette répartition à l'Eglise et principalement au Pape, en qui réside la plénitude de toute autorité et de tout pouvoir ecclésiastique, avec la faculté et l'obligation de le déléguer, de le commettre aux divers degrés hiérarchiques, suivant l'utilité et la nécessité, dont il demeure seul juge définitif.

§ II.

RAPPORTS ENTRE CES TROIS POUVOIRS.

Le pouvoir d'ordre, le pouvoir juridictionnel et le pouvoir doctrinal, doivent être étudiés dans leurs rapports mutuels, si l'on veut en avoir une notion exacte et complète. Ces trois pouvoirs réagissent l'un sur l'autre; et dans la pratique on ne saurait les séparer tellement qu'on puisse établir entr'eux, une ligne de démarcation inflexible, et pour ainsi dire, infranchissable. Ils se prêtent un concours mutuel; l'un influe sur le développement et sur l'exercice régulier de l'autre.

Le plus excellent de tous, c'est le pouvoir sacerdotal, autrement dit pouvoir d'Ordre, parce qu'il a pour objet direct et immédiat la sanctification; et qu'il est la racine, le *substratum*, la base fondamentale des deux autres. En lui est le principe vivifiant et conservateur de l'Église.

Toutefois, le pouvoir sacerdotal dans son action dépend du pouvoir doctrinal et du pouvoir juridictionnel.

L'enseignement détermine l'objet du pouvoir sacerdotal, et lui fait connaître les conditions dans lesquelles il doit opérer, pour engendrer, fortifier et conserver dans la vie surnaturelle.

Le pouvoir doctrinal, à son tour, suppose le sacerdoce dans un degré quelconque. On ne peut acquérir le pouvoir d'enseigner, si l'on n'a reçu au préalable une capacité qui est exclusivement l'œuvre de la grâce reçue dans l'ordination, conférée par l'imposition des mains du Pontife.

Le pouvoir juridictionnel règle l'action du pouvoir sacerdotal, surveille son exercice, et le dirige vers la fin de son institution.

Pour être légitime, l'action du pouvoir sacerdotal, doit dépendre, relever du pouvoir gouvernemental, régulateur universel et supérieur dans l'Eglise.

Néanmoins, à son tour, ce pouvoir gouvernemental qui régit et modère l'exercice des autres pouvoirs, suppose le pouvoir sacerdotal et doctrinal.

Il suppose le pouvoir sacerdotal, en ce qu'il a indispensablement besoin d'une capacité supérieure et surnaturelle, qui est conférée par l'ordination, qui est inhérente au caractère hiérarchique et qui réside par conséquent dans le sacerdoce.

Le pouvoir juridictionnel suppose également le pouvoir doctrinal ; car c'est à l'enseignement à tracer les règles que le pouvoir juridictionnel doit suivre dans ses opérations, à fixer son objet, à déterminer sa sphère d'activité, à l'éclairer dans son action.

A son tour, le pouvoir juridictionnel règle l'exercice du pouvoir doctrinal, qui serait illégitime s'il n'avait lieu du consentement de l'autorité qui gouverne et conformément à ses prescriptions.

Ainsi tout en dépendant du pouvoir sacerdotal et doctrinal, le pouvoir gouvernemental, réagit à son tour sur eux, les coordonne, les dirige vers le but commun de leurs efforts.

On peut donc admettre d'une manière générale qu'il n'existe pas de distinction rigoureuse entre ces trois pouvoirs pris dans leur existence concrète, dans leur action sur les fidèles. Il serait difficile de tracer une ligne invariable de démarcation entre les fonctions de l'un et celles de l'autre, de déterminer avec netteté ce qui est exclusivement du ressort de l'un sans dépendre en rien de l'autre, d'assigner à l'un un caractère, une propriété spéciale qui lui convienne toujours exclusivement. Car il existe entre eux une liaison intime qui en fait un tout, une seule autorité qui se diversifie selon la diversité de son objet.

Une foule d'actes exigent l'exercice simultané du pouvoir ecclésiastique dans chacune de ses trois branches. On en a un exemple dans le sacrement de Pénitence. Le confesseur doit être prêtre, et avoir la juridiction. De plus, il doit instruire son pénitent, non pas comme le pourrait faire tout autre homme, mais bien comme ayant mission de l'Eglise : *Tanquam auctoritatem habens.*

Il y en a qui croient avoir suffisamment distingué les fonctions sacerdotales des fonctions juridictionnelles en disant, que les premières se rapportent directement et exclusivement au corps réel de Jésus-Christ, et les secondes à son corps mystique. Mais cette distinction ainsi énoncée est inadmissible. L'administration des sacrements, de l'aveu de tous, dépend du pouvoir sacerdotal. Or, parmi les sacrements, il n'y a que l'Eucharistie, qui contienne le corps réel de Jésus-Christ. Le pouvoir sacerdotal n'est donc en rapport direct et immédiat avec le corps réel de Jésus-Christ, que dans ce sacrement.

Dans les autres, il n'existe qu'un rapport éloigné et fort indirect, qui ne mérite pas, à proprement parler, ce nom. Ainsi la Pénitence et l'Extrême-Onction ne se rapportent en rien au corps réel de Jésus-Christ. La pénitence est une préparation, une condition de la réception de l'Eucharistie pour celui qui serait en état de péché : mais rien de plus.

Le pouvoir d'administrer ces sacrements n'implique donc pas une puissance sur le corps réel de Jésus-Christ.

Au contraire l'administration de ces sacrements suppose un pouvoir direct sur le corps mystique.

Dire du pouvoir d'Ordre qu'il se rapporte directement et exclusivement au corps réel de Jésus-Christ n'est donc pas exact; ce n'est pas donner la véritable notion de ce pouvoir.

D'où il suit que la distinction en corps réel et mystique, ne saurait servir de base pour discerner les fonctions d'Ordre des fonctions de juridiction. En d'autres termes, il n'est pas

exact de dire que le pouvoir d'Ordre tombe exclusivement et directement sur le corps réel, et celui de juridiction sur le corps mystique.

Ce n'est pas non plus assigner la propriété caractéristique et distinctive du pouvoir d'Ordre et du pouvoir de juridiction, que de dire : Ce dernier est susceptible de délégation, tandis le premier ne l'est pas. Quand il s'agit de juridiction, la délégation, il est vrai, est chose commune et ordinaire ; mais elle a lieu aussi, quoique moins fréquemment pour certains actes du pouvoir d'Ordre. Ainsi, bien qu'en général le ministre ordinaire de la Confirmation et des Ordres inférieurs au diaconat, soit l'Évêque, néanmoins le simple prêtre, peut donner la Confirmation et conférer les Ordres mineurs, s'il en a reçu une délégation spéciale du Pape. Sans cette délégation son acte eût été nul de droit divin ; mais avec elle, il peut validement faire les fonctions d'un ordre supérieur au sien.

L'abbé Stremler.

(La suite prochainement.)

DE L'ÉTUDE

DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

Le Pape saint Sirice écrivant à l'Évêque Himère lui disait : « Il n'est permis à aucun prêtre d'ignorer les prescriptions du Siége Apostolique ni les définitions vénérables des Canons. » Statuta Sedis Apostolicæ, vel Canonum venerabilia definita nulli sacerdotum ignorare sit liberum (apud Coustant, *Epistolæ Romanorum Pontificum*, § 29, col. 637). Le Pape saint Grégoire-le-Grand s'exprime en termes plus précis encore. Il veut que l'on observe avec le même respect les décrets qui formulent la foi, et ceux qui règlent la discipline ; et il ne craint pas d'affirmer que « *le corps de l'Église n'est entier que lorsque la foi est intègre et les canons observés.* » (S. Greg. Mag. lib. XIII, epist. 37). Les Conciles s'expriment sur ce point comme les Papes. Ils sont unanimes à proclamer l'importance de la science du Droit canonique. Non-seulement ils en recommandent l'étude au clergé, mais ils la lui prescrivent comme une obligation tellement rigoureuse que l'ignorance sur cette matière est mise par leurs décrets, au rang des irrégularités dont l'Église ne dispense jamais.

Indépendamment de ces témoignages, le Droit ecclésiastique s'impose par son nom seul à l'étude du prêtre, comme une partie essentielle de son éducation cléricale, au même titre que la Théologie dogmatique et la Théologie morale. « Issu

» de la Théologie, le Droit canonique lui donne la main et » marche constamment à ses côtés ; de là le nom qu'on lui » donne de *Theologia practica* ou de *Theologia rectrix*. La Théo- » logie, en effet, embrasse dans son enseignement deux objets » distincts, le dogme et les actes qui en découlent. Régulateur » de tout ce qui a rapport à l'organisation administrative de » l'Église et de l'éducation du peuple chrétien, le Droit ecclé- » siastique associe son action à celle de la Théologie dans le » cercle de la seconde de ses attributions. Ces deux sciences » ont donc entre elles les rapports les plus intimes ; quiconque » se voue à l'étude de l'une ne peut se dispenser de l'étude de » l'autre. Tout ce qui touche aux rites, aux fonctions sacrées, » aux bénéfices, à la juridiction ecclésiastique, se trouve dé- » posé dans le précieux trésor des saints Canons. Ajoutez à » cela que ces décrets renferment la solution d'une multitude » de cas de conscience et de questions difficiles ; vous conclu- » rez, sans hésiter, que le prêtre ne peut qu'à son grand détri- » ment et au préjudice d'autrui, rester étranger à la connais- » sance du Droit canon. » (Philipps, *du Droit ecclésiastique*, introduction).

Le clergé doit défendre la liberté de l'Église, ses intérêts et ses droits, ses institutions et ses lois, contre la mauvaise foi qui les accuse, ou contre l'ignorance qui les nie; il doit apporter à cette défense, autant d'énergie qu'il doit en déployer dans l'accomplissement des autres devoirs. Mais comment pourra-t-il accomplir ce devoir rigoureux que sa vocation lui impose, s'il ne connaît la nature et les attributions de la juridiction ecclésiastique, la puissance de son organisation et de son exercice ; c'est-à-dire s'il ne connaît les lois qui régissent la hiérarchie, relient entre eux tous ses membres, assignent à chacun avec son rang la mesure de ses droits comme celle de ses devoirs, et en forment enfin un corps organisé et puissant.

Le clergé doit aussi faire prévaloir dans sa propre conduite,

et dans celle du peuple chrétien la discipline autorisée par l'exemple des Saints, consacrée par l'expérience des siècles, réglée par les Conciles et sanctionnée par le Pasteur suprême des pasteurs et des fidèles. Le besoin de tous les siècles et celui du nôtre en particulier, c'est de faire comprendre, accueillir et respecter l'Eglise avec son pouvoir spirituel et ses lois. Or pour atteindre sûrement ce but, il importe tout d'abord de justifier et de venger la législation de l'Eglise, calomniée par la haine et par la mauvaise foi des uns, méconnue par l'ignorance des autres, et trop souvent compromise par ceux qui, sous prétexte de la servir, essaient de la combiner avec les amoindrissements et les entraves de certains systèmes nationaux.

Donc, clercs et prêtres, pasteurs et Prélats, pour être capables d'exercer dignement le ministère sacré doivent connaître les principales dispositions du Droit canon. L'ignorance sur ce point les expose à tomber dans de graves erreurs qui peuvent compromettre la dignité de leur caractère, et la liberté de l'Eglise qu'ils sont chargés de défendre.

En vain, allèguerait-on pour se dispenser de l'Étude du Droit canon, que les principes fondamentaux de cette science sont universellement connus du clergé puisqu'ils font partie de la science théologique, avec laquelle ils ont d'étroites affinités. Car, bien que le Droit canonique ait des principes qui lui sont communs avec la Théologie, il n'en constitue pas moins une science essentiellement distincte de celle-ci dans ses applications pratiques. Il ne suffit pas d'ailleurs au Prêtre de connaître les principes généraux du Droit, il importe surtout qu'il connaisse les applications diverses qui en sont faites par le Législateur. Or, ni l'intuition du génie le plus heureux, ni la logique la plus rigoureuse du théologien ne peuvent suppléer la connaissance de ces applications, alors même que les principes fondamentaux seraient préalablement connus et admis.

Il faut de plus savoir les appliquer, les réduire en règles pratiques et précises, afin d'imprimer à toutes les forces individuelles de la hiérarchie, une direction puissante vers le bien général, et d'empêcher ainsi par l'unité de l'ensemble, le désordre et les collisions que le défaut d'harmonie dans le jeu de ces forces provoque nécessairement, soit entre les différents membres de la hiérarchie, soit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier.

Considérée au point de vue pratique et comme moyen d'action, la science du Droit canon contribuerait encore puissamment à justifier la législation de l'Eglise et à accroître son influence sur la société. D'une part elle apprendrait au clergé à régulariser et à coordonner les forces dont il dispose, et à marcher d'un pas plus sûr et en rangs plus serrés à travers les obstacles qu'il rencontre dans l'exercice de sa mission. D'autre part, mieux instruit des droits et des libertés de l'Église, dont la défense lui a été confiée, il serait plus apte à les exposer, à les justifier au besoin, et à éclairer ainsi la conscience égarée des laïques, dont l'opposition ou les empiétements ont presque toujours l'ignorance et les préjugés pour source et pour principal appui. Conçoit-on, en effet, que cinquante mille prêtres obéissant à une loi commune qui détermine leur action vers un même but, sous la direction harmonique de leurs Pasteurs, et ceux-ci recevant à leur tour leur direction du Chef unique en qui réside la plénitude du pouvoir ecclésiastique, seraient sans influence sur les doctrines et les habitudes d'un pays catholique comme la France? Conçoit-on qu'avec cette puissance d'organisation, résultat naturel d'une parfaite unité d'ensemble, la voix et l'autorité d'un clergé ainsi coordonné passeraient inaperçues, si tous ses membres s'accordaient à signaler avec persévérance certaines mesures législatives comme gravement injurieuses à l'Église, ou attentatoires à sa vraie et nécessaire li-

berté? Conçoit-on même dans le monde un pouvoir moral qui fût aussi fort que celui-là?

Nous ne le pensons pas, et si malheureux que puissent être les temps que nous sommes appelés à traverser, nous croyons que le jour où le clergé français réalisera cette unité d'ensemble dans l'organisation et dans la direction des ressources intellectuelles et morales dont il dispose, nulle force humaine ne pourra le vaincre ni même l'ébranler.

Une autre raison de l'importance de l'étude du Droit canon c'est le besoin vivement senti, aujourd'hui surtout, d'entourer l'autorité épiscopale du respect et de l'amour de son clergé. On ne peut se dissimuler que la grande maladie de notre époque, sa grande hérésie, c'est la négation absolue de tout pouvoir, de toute autorité, et par suite un affaiblissement prodigieux du respect qui lui est dû, et sans lequel l'autorité n'existe plus. Ce mal est la conséquence logique du droit qui nous a été donné par nos constitutions modernes de discuter les actes du pouvoir, et même de les censurer au nom de cette liberté illimitée de la pensée et de la presse, fruit mûri au souffle du rationalisme sur cet arbre de la science du bien et du mal, qu'on appela fastueusement de nos jours le Libéralisme Européen. Abrités sous les rameaux de cet arbre, protecteur de la libre pensée, tous les ennemis de l'ordre, de la société, de la Religion, n'ont cessé depuis un siècle de semer dans les esprits des dispositions hostiles à tous les pouvoirs, au pouvoir spirituel, comme au pouvoir politique; et ils n'ont que trop réussi à les faire descendre de ce piédestal que quatorze siècles de foi leur avaient élevé. L'argument fondamental par lequel ils ont justifié et justifient encore leur tendance et leurs efforts n'est autre que la *possibilité d'abus et d'injustice* de la part de tout pouvoir et de toute autorité. D'où ils concluent qu'il est sage de se défier de ses excès, de réduire ses droits aux plus étroites limites possible, et enfin de ne

pas accepter sans contrôle tous les actes qui en émanent. Quand de telles influences sont générales, il n'est pas étonnant qu'il s'en infiltre quelque chose jusque dans l'esprit du clergé, et qu'il en résulte parfois des conflits malheureux et de graves embarras pour l'administration épiscopale. Pour remédier à ce mal, il importe que l'autorité ecclésiastique n'assume sur elle dans l'exercice de son pouvoir que la part de responsabilité qu'elle ne peut décliner. Certaine qu'elle est d'être contrôlée et censurée, même dans ses actes les plus légitimes, elle doit les entourer des témoignages juridiques qui en constatent la légitimité contre la mauvaise foi ou l'ignorance qui l'accusent de ne connaître d'autre règle que l'arbitraire. Or, on n'obtiendra ce résultat qu'en popularisant dans le clergé l'étude du Droit canonique, qui en déterminant et en sanctionnant les attributions de l'autorité épiscopale, justifie par là même l'exercice de cette autorité, soit qu'elle ordonne, soit qu'elle punisse. Initié à la science de la législation ecclésiastique qui le régit, le clergé du second ordre pourra se convaincre alors que l'administration épiscopale n'est ni tyrannique ni arbitraire, et que ni son avenir ni son honneur ne sont abandonnés à la merci d'un homme. Car si l'Évêque exerce sur lui les droits d'un supérieur et d'un juge, ce supérieur ne commande et ce juge ne condamne qu'en vertu des saints Canons dont l'Évêque est l'exécuteur, et au besoin le vengeur, contre ceux qui y contreviennent.

Ainsi retranchée derrière un droit reconnu et admis, l'autorité épiscopale serait pleinement justifiée contre les calomnies de la mauvaise foi et de l'ignorance, parce qu'elle pourrait en appeler devant ceux de ses sujets qui l'accusent, à une loi qui commande et qui justifie ses actes ; elle gagnerait par là même en autorité, en respect et en amour, parce que si cet office de juge qu'elle est parfois obligée d'exercer et qui la force à frapper un sujet coupable, a quelque chose d'odieux

par sa nature, cet odieux disparaît dès qu'on ne voit plus dans l'Évêque que l'exécuteur obligé d'une loi.

Tel serait donc en résumé le bénéfice de l'étude du Droit canon, et de sa mise en pratique : puissance d'action et d'influence qui résulterait nécessairement de l'unité de l'ensemble et de la direction de toutes les forces individuelles coordonnées entre elles : respect dû à ceux d'en haut, et sécurité pour ceux d'en bas, qui trouveraient alors dans une loi connue la règle de leur obéissance et la garantie de leurs droits.

Concluons donc, à tous ces titres, que le Droit canon s'impose à l'étude du prêtre, comme l'une des sciences les plus essentielles au succès de sa mission.

L'étude du Droit canon est également nécessaire aux jurisconsultes. Issu de la théologie dont il est l'application pratique dans la vie extérieure et sociale de l'Église, le Droit canon est en quelque sorte l'anneau qui unit le droit séculier avec l'Église. Ces deux droits se pénètrent mutuellement et ils ont une marche parallèle puisqu'ils traitent les mêmes sujets quoiqu'à différents points de vue. L'un règle l'éducation chrétienne des peuples, l'autre son éducation civile. Il résulte de cette perpétuelle rencontre des deux droits sur les mêmes sujets, des affinités tellement intimes que les jurisconsultes qui manquent de notions précises sur celui qui régit la société chrétienne, s'exposent à juger au seul point de vue de l'État les conflits qui peuvent s'élever entre les deux pouvoirs, et à sacrifier ainsi un droit dont la légitimité ne saurait être méconnue par un juriste qui fait profession d'être enfant de l'Église.

C'est ce qui explique la haute importance que les premiers empereurs chrétiens attachaient au Droit canon. Justinien, entre autres, le prenait pour base de ses propres prescriptions, et il entendait, comme il déclarait lui-même, *que l'on se préoccupât beaucoup plus de l'observation des lois ecclésiastiques*

qui intéressent le salut éternel, que de celles de la législation temporelle (Novell. 85, cap. 1.) Dans les siècles de foi, le Droit ecclésiastique venait se placer à côté du droit public et du droit privé, avec une autorité et un caractère de supériorité que les juristes chrétiens savaient respecter. Le droit de l'Église était pour eux dans l'étude comme dans l'exercice de la jurisprudence civile une base nécessaire d'appréciation, et une règle sûre de discernement. Aussi le Droit canon jouissait de la prééminence du rang dans les principales Universités de l'Europe catholique, et telle était la faveur dont il jouissait, que dans les plus beaux jours de la splendeur scientifique de Bologne, il était place à la tête des sciences, comme celle de toutes qui était jugée la plus digne d'enrichir l'esprit humain. On y enseignait parallèlement le Droit canon et le droit civil, comme on le fait encore aujourd'hui à Rome ; et le titre de docteur dans l'un et dans l'autre était un honneur qui frayait d'ordinaire la voie aux plus hautes dignités de l'Église et de l'État. On comprend d'ailleurs, que l'accord entre le sacerdoce et l'empire n'était possible qu'à la condition que les deux droits, *jus Pontificium*, et *jus cæsareum*, émanés des deux puissances placées au sommet de la chrétienté, marcheraient d'un pas égal en se donnant la main, et resteraient inséparablement unis.

On prétend que dans l'Église de France, l'étude du Droit canon n'a plus aujourd'hui cette importance, ou qu'il n'a plus qu'une importance spéculative comme tradition historique d'un passé glorieux pour l'Église, mais sans influence pratique dans le présent, soit à cause de ce qu'on nomme la sécularisation du pouvoir, soit à cause des dérogations nombreuses qui ont été faites au Droit ecclésiastique par notre législation. Ce fait est vrai, dans une certaine mesure ; mais on se trompe en l'universalisant, en l'appliquant à toutes les matières du Droit ecclésiastique ; on se trompe surtout en le

regardant comme la consécration d'un droit qui aurait anéanti celui de l'Église. Car enfin, ni la sécularisation du pouvoir, ni nos coutumes dérogatoires au Droit canon n'ont pu prescrire contre les droits de la souveraineté spirituelle de Celui qui a été divinement constitué, en ce qui concerne la religion, le Chef universel des Pasteurs et des fidèles, des princes et des peuples. La sécularisation du pouvoir ne peut l'empêcher d'exercer sa juridiction souveraine sur tous ses membres, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire des pasteurs, dont il domine la hiérarchie; tous les catholiques malgré les distances et les obstacles, malgré la diversité des législations locales qui les régissent au point de vue de l'État, à quelque classification sociale qu'ils appartiennent, n'en sont pas moins au point de vue spirituel, les membres d'un même corps, les citoyens d'une même patrie, les sujets d'un même chef visible, préposé au gouvernement d'une même société spirituelle dans son objet, et nécessairement soumise dans son existence et dans son gouvernement à toutes les conditions des sociétés humaines, c'est-à-dire à un pouvoir législatif dont la juridiction s'étend sur tous les membres de cette société.

Le Droit canon n'a donc pu ni abdiquer ni disparaître devant la sécularisation du pouvoir; et bien que notre Code ait dérogé à certaines de ses prescriptions, il reste encore à l'Église de France la plus grande partie de ses institutions et de ses lois, que non-seulement le pouvoir séculier n'a pas détruites, mais qu'il a déclaré vouloir respecter et garantir. Par conséquent, dans un État qui est soumis dans l'immense majorité de ses membres à l'autorité de l'Église, les juristes et les magistrats chargés par leur vocation de défendre, ou d'interpréter la loi civile, ne peuvent exclure de leur attention la science du Droit ecclésiastique. L'ignorance sur ce point peut devenir fatale à la liberté de l'Église. Car la conscience

la plus chrétienne ne saurait avec la seule science du droit civil définir exactement les limites des deux puissances qui dirigent l'homme religieux et social. L'Église et l'État ont leurs droits distincts. Le jurisconsulte doit connaître ces droits parallèles afin d'assurer par leur alliance et leur harmonie la paix et le bonheur de la société catholique.

L'un de nos célèbres jurisconsultes français reconnaissait la nécessité de cette alliance, et il ne craignait pas d'affirmer devant son siècle, qui semblait l'avoir oublié, que c'était de l'accord des deux droits que *dépendait la bonté* des institutions d'un État, la paix de la société et le bonheur de chacun des membres en particulier. (Toullier, *le Droit civil français*, titre préliminaire, n. 8.)

D'ailleurs, loin de se combattre ou de s'exclure mutuellement, les deux pouvoirs s'appellent l'un l'autre et se supposent ; car ils ont au fond une origine et une base communes. L'un et l'autre sont de Dieu et ils n'ont pas d'autre but que le bonheur de la société qu'ils régissent ; toutefois, comme ils prennent des moyens différents pour atteindre cette fin commune, il peut arriver que ces différences dans les moyens d'action donnent lieu à un antagonisme réel entre les deux pouvoirs ; et le cas échéant, on ne peut s'étonner que les juristes dépourvus de notions exactes sur la juridiction ecclésiastique, jugent au seul point de vue de l'État, et restreignent à son fit projet, la liberté de l'Église.

L'abbé Tilloy,
Docteur en théologie et en droit canon,
Chanoine de Ste-G.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES.

PROGRAMME DU DIOCÈSE D'ARRAS. — NOTES SUR LE SUJET DE LA PREMIÈRE CONFÉRENCE.

Les Conférences dans le diocèse d'Arras sont au nombre de six pour chaque année. Voici les sujets que Mgr Parisis vient d'assigner :

« *Le Pape étant reconnu supérieur aux Évêques comme on l'a vu dans la dernière série des Conférences, et les Évêques étant de droit divin supérieurs aux Prêtres, ainsi que le définit le saint Concile de Trente. Sess.* 23, *Can.* 7, on propose les questions suivantes :

I.

« N'est-il pas vrai que dans les siècles précédents, et surtout dans les siècles anciens, les Évêques exerçaient un pouvoir qui les mettait moins en rapport avec le siége de Rome (dire en quoi — parcourir très-sommairement les diverses époques —distinguer ce qui fut légitime et ce qui fut abusif).—Pourquoi aujourd'hui sont-ils assujettis à recourir si souvent au Saint-Siége (dire en quoi — énumérer et motiver).

II.

» Avec la doctrine qui fait descendre et dépendre du Sou-

verain-Pontife, toute juridiction épiscopale (exposer *in extenso* et discuter cette doctrine), et avec la discipline qui oblige de plus les Évêques à demander au Saint-Siége, des pouvoirs supplémentaires pour une très-grande partie des actes de leur ministère énumérer), comment peut-on dire 1° que les Évêques ne sont pas les vicaires du Pape (établir qu'ils ne le sont pas); 2° que la loi divine qui exige le maintien des Évêques comme tels dans l'Église n'est pas atteinte (exposer cette loi).

III.

« Quel a été dans le cours des siècles le mode d'élection des Évêques. Faire voir comment les systèmes ont varié selon le vrai besoin des temps et des lieux, et comment dans ces variations, l'autorité du Saint-Siége est toujours restée la même.

IV.

» Ne trouve-t-on pas dans les Actes des Apôtres, certains passages, dans l'histoire ecclésiastique certains faits, d'où l'on pourrait conclure que les Églises ont été primitivement gouvernées par une assemblée de Prêtres d'une égale puissance. — Citer ces textes et ces faits, développer l'objection et y répondre en exposant avec preuves à l'appui, les différences de diverses natures, qui existent entre l'Évêque et le Prêtre.

V.

» Sur quoi s'est-on fondé pour dire que les Curés étaient les successeurs des soixante-douze disciples? — A quelle époque remonte l'institution des Curés? — Sur quel droit sont-ils établis? — Quelle est la nature de leur juridiction, quelles en sont les limites par rapport à l'Évêque? — Sont-ils vraiment *Pasteurs?* — Dans quel sens cependant peut-on leur donner ce titre.

VI.

» A quelle époque remonte l'organisation des paroisses, telle que nous l'avons aujourd'hui en France. — Distinguer. — Avantages de cette organisation. — Droits propres aux Curés,

comme tels. — Usage qu'ils doivent faire de ce droit. — Que dire des Curés exigeant un billet de confession du paroissien, qui, à Pâques, s'est confessé hors de la paroisse. — Nécessité d'un bon accord entre les Curés. — Ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut faire pour le maintenir. »

Le sujet de la première conférence soulève un grand nombre de questions du plus haut intérêt. Il s'agit de déterminer quels ont été, selon la discipline des diverses époques, les rapports de dépendance des Évêques à l'égard du Pontife romain, de dire sur chaque point ce qui doit être regardé comme fondé en droit ou comme abusif, enfin d'apprécier les raisons qui ont justement porté le Saint-Siége dans les temps modernes à se réserver diverses facultés, que la discipline antérieure laissait à la juridiction ordinaire des Évêques.

Sur cette matière, les ennemis du Saint-Siége ont entassé mensonge sur mensonge, erreur sur erreur. Mais l'un d'entre eux a le triste mérite d'avoir coordonné toutes ces erreurs et tous ces mensonges en un schismatique système, où la perfidie le dispute à l'audace. Nous voulons parler de l'évêque Honteim, qui a écrit sous le pseudonyme de *Fébronius*.

Le but général de son livre est de prouver que les Papes, à la faveur de fausses décrétales, et à l'aide de divers expédients suggérés par l'ambition, ont usurpé en grande partie et réduit presque à néant les droits que les Évêques et les Conciles provinciaux tiennent de la constitution même de l'Église et de la volonté de son divin Fondateur. Pour légitimer cette accusation, il distingue en trois catégories les droits qu'on attribue au Pontife romain : 1° ceux qui lui appartiennent réellement de droit divin ; 2° ceux qu'il possède, non en vertu du droit divin, mais *de jure ecclesiastico*, c'est-à-dire par le consentement des

Évêques, qui ont bien voulu s'en dépouiller en sa faveur ; 3° ceux qu'il a usurpés, et dont il a abusivement dépouillé l'épiscopat et les Conciles provinciaux.—Sa conclusion pratique consiste à exhorter les Évêques à rentrer dans leurs *droits natifs*, en retirant au Pape ce qu'ils lui ont concédé, et en ne reconnaissant pas ce qu'il a usurpé.

Sa catégorie des envahissements de la Cour romaine sur les droits des Évêques et des Conciles provinciaux se forme des points suivants : 1° le droit d'élire les Évêques ; 2° le droit de confirmer cette élection ; 3° le droit de les déposer ; 4° le droit de les transférer ; 5° l'appel au Pape après la sentence des Conciles provinciaux ; 6° les exemptions et les priviléges qui soustraient les religieux à la juridiction de l'ordinaire.

Les prérogatives que Fébronius prétend avoir été acquises au Saint-Siége, non *de jure divino*, mais *de jure ecclesiastico*, c'est-à-dire, par le consentement et la cession des Evêques, sont les suivants : 1° le droit exclusif de délimiter les diocèses et d'en former de nouveaux ; 2° le droit de se réserver l'absolution de certains cas ; 3° le droit de se réserver la dispense des lois ecclésiastiques ; 4° le droit de se réserver la collation des bénéfices ; 5° le droit des annates ; 6° le droit de se réserver les causes majeures ; 7° le droit de convoquer les Conciles écuméniques.

C'est à l'aide des monuments historiques et par la discipline comparée des premiers siècles, du moyen-âge et des temps modernes, que le schismatique Fébronius prétend légitimer son système.

On voit par le rapide exposé de ces aberrations combien le sujet de la première conférence est vaste et important. Si nous avions à le traiter, la méthode qui nous sourirait davantage serait celle-ci : En premier lieu, nous énumérerions tous les points au sujet desquels il y a lieu à rechercher si le pouvoir des Évêques a été autrefois plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui.

Puis traitant séparément de chacun, notre travail consisterait à déterminer quelle a été en cette matière la discipline des premiers siècles, et comment elle a été modifiée à diverses époques. Nous arriverions à l'un de ces résultats : ou les Evêques n'ont jamais eu le pouvoir en question ; et alors la prétendue diminution de leur puissance sur ce point serait une erreur historique : ou les Évêques auraient réellement possédé autrefois ce pouvoir, quoiqu'ils ne le possèdent plus aujourd'hui à cause de la réserve du Saint-Siége; et alors nous montrerions que le Pontife romain a pu de tout temps établir cette réserve, et qu'en l'établissant il n'a pas usurpé le droit d'autrui, mais seulement usé du sien. Enfin, nous préciserions quelle est sur le point en question la doctrine orthodoxe, et nous réfuterions les opinions erronées et dangereuses. C'est l'ordre que nous allons suivre dans ces notes.

I. *De l'élection et de la confirmation des Évêques.* — Cette matière est longuement discutée dans le traité de *Episcopo* de M. Bouix (tome I, de la page 147 à la page 203). Un premier paragraphe expose la discipline des premiers siècles, par rapport au droit de *confirmer* les élections. On y trouve établies les conclusions suivantes :

1° C'est à l'Évêque de Rome qu'appartenait le droit de confirmer les Patriarches d'Orient : ce fait est invinciblement prouvé par les documents de l'histoire.

2° En Orient l'élection des Métropolitains était confirmée par le Patriarche, et celle des Évêques par le Métropolitain, à moins que le Patriarche ne se la réservât;

3° Dans les provinces de l'Occident, l'Afrique exceptée, il n'y eut pendant les quatre premiers siècles qu'un Métropolitain, l'Évêque de de Rome, et c'est lui qui faisait l'ordination des Évêques.

4° Après que les Métropolitains eurent été établis en Occident, c'est au Pontife romain qu'appartint le droit de les con-

firmer et de les ordonner. Mais le Saint-Siége à cause de l'éloignement des pays accorda successivement que les Métropolitains pussent être ordonnés dans leurs provinces.

5° Après que les Métropolitains d'Occident furent autorisés par indult du Saint-Siége à recevoir l'ordination dans leurs provinces respectives, ils durent néanmoins, selon ce qui paraît plus probable, obtenir l'approbation et la confirmation du Pontife romain.

6° Non-seulement les Métropolitains, mais les autres Évêques d'Occident restèrent plus probablement soumis à la nécessité d'obtenir la confirmation du Souverain-Pontife.

7° Après l'établissement de la discipline qui permettait à d'autres qu'au Pontife romain d'ordonner et de confirmer les élus aux siéges vacants, le Saint-Siége intervenait parfois et constituait lui-même les Évêques par sa seule autorité, quand cela lui paraissait opportun.

Le second paragraphe expose l'ancienne discipline par rapport aux élections et prouve les points suivants :

1° L'élection des Évêques n'était pas autrefois réservée au Souverain-Pontife, elle se faisait par les Évêques de la province et par le clergé : le peuple y participait aussi à sa manière.

2° Cette discipline n'empêchait pas que le Pontife romain n'intervînt parfois et n'établit des Évêques en vertu de sa seule autorité.

Le troisième paragraphe, le plus important en cette matière est consacré à établir cette proposition : le pouvoir d'élire et de confirmer les Évêques, qui dans les premiers siècles appartenait à d'autres qu'au Pontife romain, n'avait d'autre origine que la volonté et la concession du Saint-Siége. Cette thèse fondamentale est prouvée par cinq arguments : par l'Histoire, par l'Écriture-Sainte, par les Conciles, par les définitions et l'autorité de Pie VI, enfin par la pratique du Saint-Siége.

D'après cette doctrine on voit facilement comment doit être résolue la question de la Conférence en ce qui concerne l'élection et la confirmation des Évêques : 1° Il est vrai qu'aujourd'hui l'élection des Évêques est généralement réservée au Saint-Siége, tandis qu'autrefois les Évêques de la province et le clergé des siéges vacants pouvaient la faire. En ce sens on peut dire que le pouvoir des Évêques a été diminué ; mais ce pouvoir n'était qu'une concession du Saint-Siége, et les Pontifes romains en se le réservant plus tard n'ont fait qu'user de leur droit. 2° En ce qui regarde la confirmation, il est faux que primitivement elle ait appartenu aux Conciles des provinces. Dès le principe, les Patriarches d'Orient et les Métropolitains d'Occident durent être confirmés par le Pontife romain. Plus tard le Saint-Siége accorda que cette confirmation pût être faite par les Évêques de la province. Enfin, dans la discipline récente, le Saint-Siége en se la réservant de nouveau n'a fait que restaurer la discipline primitive.

Outre l'ouvrage de M. Bouix, on peut consulter utilement sur cette matière l'*Anti-Febronius vindicatus*, qui se trouve inséré au 27e volume du *Cursus Theogicus*, de Migne (*Anti-Febronius vindicatus* dissertatio, VIIa cap. 1 et 2. *Cursus Theologicus*, tomo 27, col. 1032 et 1044.

II. *Du droit de transférer les Évêques*. Dans le traité *de Episcopo* de M. Bouix, tome I, pages 374 et suivantes, on trouve établis les points suivants :

1° L'ancienne discipline interdisait la translation des Évêques.

2° On dispensait de cette loi quand la nécessité ou l'utilité des Églises le demandait.

3° Le pouvoir d'accorder cette dispense n'appartenait, même selon l'ancienne discipline, qu'au Pontife romain.

D'après cette doctrine, la réponse à la question du programme en ce qui concerne les translations, semble devoir être celle-

ci : le pouvoir des Évêques en cette matière n'a pas été diminué. Soutenir avec Febronius et d'autres écrivains, que le droit de dispenser pour les translations des Évêques appartenait autrefois aux Conciles provinciaux, c'est tout simplement une erreur historique. (Voir aussi *Anti-Febronius vindicatus* dissert. VII, cap. 3, *Cursus Theologicus*, tom. 27, col. 1051.)

III. *Du droit de déposer les Évêques.* — M. Bouix prouve que de tout temps la déposition des Évêques a été réservée au Saint-Siége, et que le système contraire des Jansénistes, de Pierre de Marca et d'autres auteurs de ce genre n'est appuyé que sur le mensonge. (*Tract. de Episcopo*, tom. I, pages 318 et seq. — Traité *du Concile provincial*. pages 227 et suivantes).

Conformément à cette doctrine, la réponse à la question du programme doit être celle-ci : Il est faux en ce qui concerne la déposition des Évêques que le pouvoir épiscopal ait été diminué. (Voir aussi *Anti-Febronius vindicatus* dissert. VII, cap. 4. *Cursus Theologicus*. tom. 27, col. 1059 .

IV. *Du droit d'appel au Pape.* — De tout temps et de toutes les parties du monde on a pu appeler au Pape de tout jugement ecclésiastique. Le système de Fébronius soutenant que les causes ecclésiastiques se terminaient autrefois définitivement par les Conciles des provinces sans qu'il y eût droit d'appel au Pape, n'est autre chose qu'un mensonge historique. Ce point est traité dans l'ouvrage de M. Bouix, intitulé du *Concile provincial*. (Voir aussi *Anti-Febronius vindicatus* dissertatione VII^a capite 4. *Cursus Theologicus*, tome 27, col. 1073).

La réponse à la question du programme en ce qui concerne la discipline de l'appel au Pape doit donc être celle-ci : le pouvoir des Évêques en cette matière n'a point été diminué.

V. *Le pouvoir du Saint-Siége d'exempter les Religieux de la juridiction de l'Ordinaire.* — Cette exemption et les autres priviléges accordés aux réguliers sont l'objet des perpétuelles déclamations des ennemis du Saint-Siége. Ils prétendent que

l'exemption des Religieux est une innovation introduite par les fausses décrétales ; qu'avant le livre d'Isidorus Mercator on n'en trouve presque point d'exemples. (Voir l'exposé de ce système dans le traité de *Jure Regularium*, de M. Bouix, tome II, page 85 et suivantes). M. Bouix prouve par une série de documents que la discipline de ces exemptions date au contraire de la plus haute antiquité, (ibid. pages 87 et suivantes); il montre ensuite que le Saint-Siége a eu de très-justes raisons de soustraire les Religieux à la juridiction des Ordinaires (ibid. pages 110 et suivantes).

La réponse à la question du programme en ce qui touche les Religieux exempts paraît devoir être celle-ci : 1° De tout temps le Saint-Siége a pu établir cette exemption. 2° Il est faux qu'elle n'ait été établie que dans les temps modernes. Le pouvoir des Évêques à cet égard n'a donc pas été diminué, comparativement à l'ancienne discipline. 3° Si dans les temps modernes, le Saint-Siége a déterminé d'une manière nouvelle l'exemption et les autres priviléges des réguliers, il n'a pas usurpé les droits de l'Épiscopat, mais seulement usé du sien, fondé sur la primauté de juridiction. 4° Prétendre que les lois récentes des Souverains-Pontifes, relativement aux Religieux exempts, ont constitué dans l'Église un désordre et un abus, c'est tout au moins une opinion téméraire, et il est facile d'en montrer la fausseté par l'exposé des raisons qui justifient cette nouvelle discipline. (Voir l'*Anti-Febronius vindicatus* dissertatione X, caput 4. *Cursus Theologicus*, tomo 27, col. 1164).

VI. *De la réserve des causes majeures au Saint-Siége.* — Fébronius n'a pas osé nier que les causes majeures n'aient dû être référées au Pontife romain dès les premiers siècles de l'Église, mais il prétend que c'est là un des droits que le Saint-Siége, tient non de Jésus-Christ, mais du consentement et de la concession du Corps épiscopal. Pour montrer la fausseté de ce déplorable système, il suffit de le confronter avec la définition

du Concile écuménique de Florence sur *le plein pouvoir donné au Pontife romain en la personne de Saint-Pierre de paître, régir et gouverner l'Église universelle.* La question des causes majeures réservées en tout temps au Saint-Siége se trouve développée au long dans le traité du *Concile provincial* de M. Bouix.

Sur cette matière la réponse au programme est facile : la discipline a toujours été la même ; par conséquent le pouvoir des Évêques n'a pas été diminué.

VII. *Du droit de circonscrire les diocèses.* — Il est faux que le Saint-Siége tienne ce droit du consentement des Évêques; il l'a de droit divin, (Voir *Anti-Febronius vindicatus*, dissertatio. VII, cap. 2. *Cursus Theologicus,* tom. 27, col. 972).

VIII. *Du droit du Saint-Siége de se réserver l'absolution de certains péchés et la dispense de certaines lois.* — Ce droit découle de la primauté de juridiction des successeurs de Saint-Pierre. Il est faux que le Saint-Siége l'ait acquis par le consentement du Corps épiscopal. (Voir *Anti-Febronius vindicatus,* dissertatio., cap. 4. *Cursus Theologicus,* tomo 27, col. 980).

Pour ce qui regarde en particulier l'absolution de l'hérésie, elle n'était pas autrefois réservée au Saint-Siége. Plus tard les Souverains-Pontifes se réservèrent l'absolution de l'hérésie occulte. Puis le Concile de Trente rendit aux Évêques le pouvoir d'absoudre de ces cas. Enfin la bulle *In cœna Domini* le leur ôta de nouveau, et il est certain que les Évêques n'ont plus ce pouvoir, même en France, malgré les dénégations contraires du système Gallican. On trouvera cette question pleinement discutée dans le Traité *de Episcopo* de M. Bouix, tome II, pages 233 et suivantes. La réponse à la question du programme en cette matière semble devoir être dans ce sens : les réserves au Saint-Siége par rapport à l'absolution de certains péchés et à la dispense de certaines lois n'ont pas existé autrefois de la même manière et peut-être en si grand nombre qu'elles existent dans la discipline actuelle. Mais il est faux que les Sou-

verains Pontifes n'aient pas eu de tout temps le droit de faire ces réserves, attendu que ce droit est inhérent à la primauté de juridiction qu'ils tiennent du divin Fondateur de l'Église. Déclamer contre ces réserves, prétendre qu'elles sont trop nombreuses et restreignent trop le pouvoir épiscopal, c'est prétendre mieux juger de l'utilité générale de l'Église, que le Juge suprême à qui le divin Sauveur a confié le gouvernement des brebis et des pasteurs.

IX. *Du droit papal de se réserver la collation des Bénéfices.* — D'après ce qui a été dit on pourra facilement entrevoir les conclusions à établir en cette matière. Nous ne ferons qu'indiquer l'endroit où il en est parlé dans l'*Anti-Febronius vindicatus* (Dissert. VII, cap. 5, *Cursus Theologicus*, col. 990).

X. *Du droit des Annates*, voir au tome cité du *Cursus Theologicus*, col. 1008.

XI. *Du droit liturgique.* — Le Souverain-Pontife a pu de tout temps se réserver le droit de fixer les formes de la liturgie. De fait, cette réserve totale n'a pas eu lieu pendant les premiers siècles de l'Église. Les Évêques et les Conciles des Provinces eurent alors un certain pouvoir liturgique, dont les Bulles de saint Pie V les ont privés. En cette matière, on peut dire que le pouvoir des Évêques a été diminué; mais le Saint-Siége en le restreignant n'a fait qu'user de son droit. Il est manifeste qu'il a eu de très-justes raisons d'agir ainsi; et prétendre le contraire serait une témérité. (Voir pour les différentes phases de la discipline relativement au Droit liturgique, le traité de *Jure liturgico* de M. Bouix, la première édition est épuisée, la deuxième est en vente chez l'auteur, à Arras, rue Saint-Maurice, 26).

XII. *Du droit d'instituer et de supprimer les fêtes de précepte.* — Dans le traité de *Jure liturgico* qu'on vient de citer, page 310 et suivantes, on trouvera les conclusions suivantes : 1° le Saint-Siége a eu de tout temps le pouvoir de se réserver l'institution et la suppression des fêtes.

2° De fait, pendant plusieurs siècles cette réserve n'a pas eu lieu, en sorte qu'avant Urbain VIII, cette institution et cette suppression appartenaient aux Évêques. 3° Après la Bulle d'Urbain VIII les Évêques n'eurent plus le droit d'établir de nouvelles fêtes, ni de supprimer celles qu'établissait la constitution de ce Pape. 4° La tentative contraire de quelques Évêques de France, pendant le XVIIe siècle, est un écart à déplorer.

La réponse à la question du programme, en ce qui concerne les fêtes, semble devoir être dans ce sens : le pouvoir des Évêques en cette matière a réellement été diminué. Mais le Saint-Siége n'a fait qu'user de son droit et l'on ne saurait sans témérité l'accuser d'avoir agi de la sorte sans de justes raisons.

Nous n'étendrons pas davantage la liste des points de discipline sur lesquels il y a lieu de rechercher si le pouvoir des Évêques est moindre aujourd'hui qu'il ne l'était autrefois. Ceux que nous avons énoncés nous paraissent être les principaux. Il est probable que les Conférences du diocèse d'Arras en examineront encore quelques autres pour compléter cette importante question du programme. Nous avons cité de préférence le *Cursus Theologicus* de M. Migne, parce que nous savons que cet ouvrage est assez répandu et que les Ecclésiastiques se le procurent facilement.

DU DROIT CANONIQUE

TRAITÉ PAR LES AUTEURS PROTESTANTS (1).

On ne saurait nier que ce soit pour des protestants une entreprise de rare difficulté de traiter le droit canonique tel qui est en vigueur dans l'Église Romaine, en dépouillant tout préjugé de secte, et en se plaçant uniquement au point de vue de la vérité, et même en admettant qu'ils ne se tiendront pas dans les limites d'une orthodoxie rigoureuse. Adversaires nés de l'Église Catholique, ils doivent tout au moins considérer ses doctrines comme fausses et erronées. Aucune des propositions du droit canonique qui reposent sur un fondement dogmatique ne saurait trouver grâce devant eux; ils verront d'un œil défavorable l'imposant édifice que nous appelons la hiérarchie, et tout en reconnaissant au Pape, aux Évêques et même au Concile général des droits aussi restreints que possible, ils seront portés à reconnaître dans l'État un pouvoir en quelque sorte discrétionnaire sur l'Église.

Telle a été effectivement, à la fin du siècle précédent et pendant les trente premières années de celui-ci, la tendance des canonistes protestants, y compris Eichhorn, réputé d'ailleurs impartial. Suivant ce système, la primauté du Pape n'est qu'un accident historique; sa puissance a pour base principale les décrétales du pseudo-Isidore; elle est redevable de son agrandissement aux usurpations qu'elle a faites successivement dans le cours des siècles. En suivant cette voie, on

(1) D'après les *Feuilles historiques et politiques* de Munich.

était naturellement amené à défendre la théorie de Fébronius, à se prononcer pour le gallicanisme le plus hardi, et à considérer les empiètements de Joseph II sur la constitution de l'Église comme pleinement justifiés au point de vue politique et ecclésiastique. De là, par une conséquence naturelle, les restrictions apportées à la liberté de l'Église, et l'extension aussi large que possible concédée à la croyance individuelle.

Quelle influence les études historiques appliquées au droit canon par les auteurs catholiques ont-elles exercée sur les canonistes protestants de notre époque? Et jusqu'à quel point les protestants qui ont traité cette matière se sont-ils élevés au dessus de leurs préjugés confessionnels? Telle est la question que nous voulons examiner en jetant un rapide coup d'œil sur les trois ouvrages qui ont été publiés récemment par les canonistes protestants, Mejer, Bluhme et Richter.

I

MEJER.

Conformément à la déclaration consignée dans sa préface, M. Mejer fait rarement intervenir dans son ouvrage ses opinions personnelles, et on peut dire d'une grande partie de son travail qu'il est difficile de distinguer si l'auteur est catholique ou protestant. Cette remarque s'applique surtout au chapitre qui traite de la constitution de l'Église.

Dans l'exposition du droit ecclésiastique en vigueur dans l'Église Catholique, l'auteur se place constamment au point de vue ecclésiastique, et considère toutes les restrictions apportées par l'État comme un élément extérieur et étranger.

C'est un phénomène remarquable que celui que présente la comparaison de la première édition de l'ouvrage de M. Mejer

avec celle de 1845. Dans celle-ci, l'auteur a complètement rejeté les principes fondamentaux qui l'avaient dirigé dans son premier travail, et il a tellement donné cours à ses idées personnelles qu'on y reconnaît à première vue ce qu'on a qualifié de néo-luthéranisme. Nous pouvons nous faire une idée de l'altération des faits historiques par ce passage de la préface : « Le développement de l'Église au moyen-âge a été incontestablement mieux continué dans l'église luthérienne que dans l'Église Catholique de nos jours ; l'une n'a emprunté à l'Église primitive, qui est leur origine commune, que des sucs sains et vivifiants, tandis que l'autre en a reçu tout à la fois des sucs corrompus et des sucs pleins de fraîcheur et de vie. » L'auteur a évidemment oublié que c'est dans l'Église Catholique seule que le principe de la légitimité trouve sa base historique, et que les nouveautés de Luther, Mélanchton, Zwingle et Calvin, qui ne peuvent être appliquées qu'en vertu d'un principe révolutionaire, ne sauraient être considérées comme une continuation de la véritable Église chrétienne.

Le point de vue que nous venons de signaler, l'auteur le fait connaître dès le début de son livre. L'Église, selon lui, est la réunion de tous les fidèles au milieu desquels on prêche le pur Évangile, on administre les sacrements d'après cet Évangile. L'Église a pour attributs essentiels « d'être une institution et une société de salut. » Et cette société, connue de Dieu seul, consiste non-seulement dans l'obéissance, mais encore dans la croyance une des mêmes Sacrements. D'après cela, l'auteur devait aussi bien contester à l'église réformée qu'à l'Église Catholique le privilége d'être l'Église véritable. Toutefois il se contente de dire que la première n'est pas suffisamment une institution de salut, et que dans la seconde le pouvoir des clefs n'est point un pouvoir, mais une simple délégation, attendu que ce que fait le prêtre catholique est indépendant de sa croyance.

Quant au gouvernement de l'Église, l'auteur ne reconnait

point que le Christ l'ait confié à des hommes spécialement choisis; il ne voit là qu'un fait purement historique, sujet aux vicissitudes du temps, et changeant de forme à mesure que les siècles se succèdent. Un égarement bien plus blâmable, c'est la pensée de l'auteur sur les conséquences dangereuses qui résulteraient selon lui, de la sanction donnée par le Concile de Trente au sacerdoce catholique. Il lui reproche de restreindre tout le sacerdoce des fidèles, qui remonterait jusqu'aux origines du christianisme, au pouvoir d'administrer les Sacrements; et de partager les fidèles en deux classes distinctes et inégales. Si l'auteur voulait se placer au point de vue historique, il ne lui était pas permis d'adopter pour point de départ les idées de sa Confession.

En revanche, il faut louer l'auteur d'avoir suivi une autre marche dans son histoire de la première période de l'Église, depuis les Apôtres jusqu'à Justin; en exceptant toutefois, ce qu'il dit de l'origine et du développement de l'épiscopat et de la papauté. Il lui eût été impossible d'être d'accord sur ce point avec les Catholiques, sans admettre la légitimité de la hiérarchie avec toutes les conséquences qu'elle entraine.

Dans l'histoire de la constitution de l'Église durant la seconde période, depuis Justinien jusqu'en 1314, et dans celle de la troisième, qui s'étend jusqu'à la paix de Westphalie, l'auteur est aussi impartial qu'il lui est permis de l'être, sans contester la légitimité de la Réforme.

En ce qui concerne les décrétales du pseudo-Isidore, l'auteur reconnait comme incontestable que c'est au dixième siècle seulement qu'elles furent reconnues dans toute l'Église; mais il ne les considère pas moins comme étant la principale cause qui éleva sous Boniface VIII la puissance du Pape à son apogée, bien que, du reste, il paraisse la considérer comme un développement naturel de la hiérarchie.

Dans la querelle des investitures, le Pape lui apparait essen-

tiellement comme victorieux, et la subordination de la puissance impériale à la puissance spirituelle comme le résultat des empiétements successifs des Papes, et des tentatives faites par les empereurs d'Allemagne pour arriver à la suprématie.

L'affaiblissement de la papauté après la translation des Souverains-Pontifes à Avignon, de même que les conséquences désastreuses du schisme sont retracés avec calme et dignité. L'auteur montre que ces circonstances devaient nécessairement donner naissance à ce qu'on a qualifié de système épiscopal, système qui fut avant tout l'effet des résistances provenant des Églises nationales, et qui ne fut victorieusement combattu qu'au Concile de Trente, sans toutefois disparaître totalement, puisqu'il trouve encore des défenseurs en France, dans les Pays-Bas et en Allemagne, principalement dans Fébronius et Joseph II.

L'histoire de la Réformation et celle des changements survenus dans l'Église d'Allemagne sont traités avec un ton plein de réserve et de modération. La paix de Westphalie est présentée comme l'effet d'une opposition religieuse et politique envers Rome; et il en était ainsi effectivement, car cette paix fut une violation de l'ancien droit, et fit au protestantisme des concessions qui furent annulées par le Souverain-Pontife.

L'histoire du développement de la constitution de l'Église Catholique pendant la quatrième période, de 1648 jusqu'au temps présent, est présentée dans les termes suivants : « L'opposition entre la Cour Romaine, dont les vues n'ont varié sur aucun point essentiel, et entre les Évêques et les gouvernements, a parcouru pendant cette période des phases bien diverses. Sous l'influence du rationalisme, qui a causé plus de ravages parmi les catholiques que parmi les protestants, Rome fut pendant la plus grande partie de cette période dans une position bien défavorable; car, en vertu de ces théories, l'État enleva

leur fortune aux Églises épiscopales de l'Allemagne, et l'opposition épiscopale en fut tellement affaiblie qu'elle parut comme étouffée ; tandis que d'autre part, les gouvernements protestants furent pour l'Église Romaine une cause de grands et incontestables progrès. Voilà ce qui explique pourquoi la Cour Romaine est beaucoup plus puissante à la fin de cette période qu'au commencement. »

Dans l'exposition de la constitution de l'Église Romaine, l'auteur émet des idées toutes protestantes lorsqu'il parle de la « hiérarchie d'ordre, » qu'il appelle un ministère d'enseignement, altérant ainsi sa vraie nature. Il ne fait pas ressortir le caractère indélébile attaché à la dignité sacerdotale ; et quant aux rapports entre les Évêques et le Pape, il n'indique que deux extrêmes : l'un qui consiste à ne faire des Évêques que des vicaires du Pape ; l'autre, à leur accorder une puissance illimitée en matière ecclésiastique, et à ne considérer le Pape que comme le premier entre des égaux, *primus inter pares*, à peu près dans le sens de Fébronius. L'auteur prétend que ces deux systèmes se combattant l'un l'autre, ils restent tous deux vrais et conservent chacun leur importance. Assertions qui étonnent d'autant plus que la valeur de ces deux théories est depuis longtemps fixée par le dogme de l'Église. La puissance du Pape et des Évêques est d'institution divine, et les rapports entre le Souverain-Pontife et l'épiscopat sont les mêmes que ceux de la tête avec les différents membres du corps humain.

Dans la question des Conciles, l'auteur dit qu'ils ne font pas partie intégrante de la hiérarchie, mais qu'on ne saurait nier qu'à certaines époques ils aient eu une part quelconque dans le gouvernement de l'Église. En ce qui concerne les biens ecclésiastiques, l'auteur rejette le sentiment d'Évelte, Permander et autres, à savoir que les églises particulières peuvent, comme telles, posséder des biens, de même que l'opinion de

Savigny, selon laquelle les communes sont propriétaires des biens de la paroisse. Et il ajoute, en parlant de l'État, que s'il peut frapper des impôts sur les biens d'églises et en surveiller l'administration, il n'a point d'autre droit. La sécularisation ne saurait être justifiée par aucun principe de jurisprudence.

Voici quelles sont les vues de l'auteur sur la légitimité de l'appel comme d'abus : « Le pouvoir séculier a pleinement le droit d'étendre sa surveillance sur l'Église et sur toutes les questions qui concernent la jurisdiction ecclésiastique. La raison en est, selon lui, dans l'état de conflit où l'Église Romaine se trouve actuellement vis-à-vis des pouvoirs séculiers, et dans la possibilité de l'Église, en certains cas, d'approuver dans ses membres des actes contraires au bien de l'État, qui est obligé d'y voir des délits et de les punir comme tels ! » On ne comprend pas que l'auteur puisse voir en cela un motif qui justifie l'appel comme d'abus ; dans ces sortes de cas, la loi qui frappe les ecclésiastiques est une loi purement civile, qui n'a rien de commun avec ce qu'on nomme l'appel comme d'abus.

II.

BLUHME.

Dans son ouvrage publié en 1858, intitulé, *Système du Droit ecclésiastique en vigueur en Allemagne*, M. Bluhme cherche à établir dans un enchaînement scientifique une théorie de droit public, en faisant la comparaison des diverses législations qui existent dans son pays. L'Église, que l'auteur a choisie pour point de départ se montre dans un jour bien nuageux et sous une forme bien abstraite. Selon lui, l'Église est un idéal qu'on ne saurait jamais atteindre ; non pas seulement parce que les confessions particulières placent le dogme à une hauteur qui dépasse la portée des simples fidèles, mais parce que la vie or-

dinaire des individus, avec ses mœurs, son langage et sa civilisation, trouve constamment son expression dans un réalisme vulgaire.

Mais qui ne se souvient ici de ce mot de saint Augustin : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* ? Saint Augustin n'avait pas en vue une Église purement idéale, mais l'Église Apostolique, telle qu'elle existait en fait et dans le sein de laquelle on peut bien tolérer des opinions, mais non des confessions particulières.

Après avoir indiqué la différence qui existe entre une société religieuse et une société civile, en quoi il se rapproche beaucoup de la Doctrine Catholique, sans néanmoins tirer de ses principes les conséquences logiques, l'auteur traite des rapports entre l'Église et l'État, et il se prononce contre le désir souvent exprimé de nos jours, de les voir divisées en deux sociétés totalement séparées. Il montre la nécessité de leurs relations réciproques, puisqu'ils se rencontrent sur différents points, notamment dans la question des mariages et des écoles, où l'un et l'autre ont des droits à exercer. La question de l'immixtion de l'État dans les affaires de l'Église, est traitée au point de vue historique. La théorie fondamentale de l'auteur paraît être celle du gallicanisme.

M. Bluhme, dans la question des biens ecclésiastiques, se prononce énergiquement pour leur inviolabilité ; il flétrit en termes sévères les confiscations qui ont eu lieu de nos jours ; et si l'État supprime des corporations religieuses, il lui impose l'obligation de veiller à ce que leurs biens reçoivent une destination analogue à celle qu'ils avaient antérieurement. A cette occasion, l'auteur parle des biens qui autrefois avaient appartenu aux Jésuites, au sujet desquels ont été maintenues les dispositions de la Cour Romaine relativement aux biens des ecclésiastiques.

En comparant le *Manuel* de Bluhme avec celui de M. Mejer,

on doit reconnaître que s'il lui est inférieur pour la valeur scientifique, il l'emporte sur lui par son impartialité. Ajoutons que le ton d'urbanité qui règne dans son ouvrage, indique un savant honnête et poli qui sait traiter la science sans colère ni passion.

III.

RICHTER.

M. Richter est, dans la confession protestante, le plus ancien professeur de Droit canonique. On pouvait s'attendre qu'il s'appliquerait partout à traiter le Droit ecclésiastique catholique, avec la plus grande impartialité, en ne s'attachant qu'aux matières qui feraient l'objet de ses études. Aussi, dès 1853, se montra-t-il beaucoup plus indépendant des idées d'Eichhorn, sous l'influence duquel ses trois premières éditions avaient été rédigées. Il exprime dans sa préface la conviction où il est depuis longtemps, que la doctrine de l'Église Catholique doit être traitée tout autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. « Ce serait évidemment un tort, ajoute-t-il, d'ignorer plus longtemps l'immense développement qu'elle a pris pendant une période de trois cents ans, à la suite du Concile de Trente.» Il a essayé d'éviter cette faute, en s'appuyant sur la pratique de la Congrégation du Concile de Trente, telle qu'elle est exposée dans son excellente édition des décrets de ce Concile.

M. Richter a fait des modifications sérieuses, surtout dans la partie historique de son nouvel ouvrage, de même que dans sa manière d'envisager différents points du Droit canon des Catholiques. Si, çà et là, en sa qualité de protestant, il voit d'un œil peu favorable certaines conséquences qui découlent du principe catholique, il se montre généralement sans fiel ni passion : progrès décisif et qu'on est d'autant plus

disposé à reconnaître, que cet auteur a bien mérité de la science par son édition des sources de l'ancien droit canonique, par celle du *Corpus juris canonici* de Bœhmer, et pour celle des *Canones et decreta Concili Tridentini*

La nouvelle élaboration de la partie historique de son ouvrage est complète et mérite tout éloge, tant pour le fond que pour la forme. Pour le fond, en ce qu'il a rattaché à la constitution de l'Église l'histoire des sources du droit, qu'il avait d'abord séparée. Cette histoire est partagée en quatre périodes : la première, depuis la fondation de l'Église jusqu'au quatrième siècle ; la seconde, depuis le quatrième siècle jusqu'au neuvième ; la troisième, depuis le neuvième jusqu'à la Réforme ; et la quatrième, depuis la Réforme jusqu'au temps présent.

Déjà, lorsqu'il traite de l'histoire de la constitution de l'Église dans son origine, l'auteur se montre chrétien, croyant et convaincu. Il débute par l'effusion du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Les communautés chrétiennes formées par la vertu créatrice de la parole, sont gouvernées par le Saint-Esprit ; les Apôtres instituent les ministères des diacres et des prêtres, qui apparaissent en même temps comme Évêques. — Ici l'auteur se met au point de vue des nouveaux historiens ecclésiastiques. — A cette constitution primitive de l'ère apostolique, pendant laquelle, selon l'auteur, il n'y avait aucune différence entre les chrétiens, succède celle de l'épiscopat, puis l'introduction des idées du Nouveau Testament touchant le sacrifice et le sacerdoce ; enfin, au temps de saint Cyprien, l'épiscopat, toujours selon M. Richter, apparaît non plus comme un ministère qui s'exerce dans une communauté, mais dans l'Église universelle, et les Evêques deviennent les représentants du Saint-Esprit, les Pontifes, etc. Le sacerdoce, développé sur le modèle de l'ancien, aurait donné lieu à la distinction des clercs et des laïques. De là, au troisième siècle,

l'apparition de l'épiscopat, dont les membres auraient été à la tête des églises particulières. Les Conciles, l'établissement des Métropolitains, l'influence croissante de l'Église Romaine et du Souverain Pontife, n'auraient été (au point de vue protestant) que des suites naturelles de cette constitution. Inutile de dire que les autorités de M. Richter sont des protestants. La prééminence de l'Église Romaine, l'auteur l'attribue soit à cette circonstance que son histoire se rattache au nom de l'Apôtre, qui fut l'un des principaux instruments du Seigneur, soit à l'établissement de son siége dans la capitale du monde civilisé, devenue un centre universel, soit à l'absence, en Occident, d'une seconde église de fondation apostolique. — Telle est à peu près la suite des idées émises dans l'ouvrage de M. Richter.

L'auteur ajoute que la persécution fortifia tellement l'Église naissante, que la puissance impériale ne put rien contre elle; que la reconnaissance de l'Église par Constantin faisait déjà pressentir, quoique d'une manière confuse, les rapports du pouvoir civil avec l'Église. Quant à ce qui est dit dans Eusèbe, que Constantin prit le titre d'évêque du dehors, cette expression est équivoque et ne saurait aider à l'intelligence du droit civil et ecclésiastique de cette époque. Les sources que cite l'auteur pour cette première période sont les *Constitutions* et les *Canons Apostoliques*, avec indication des auteurs catholiques et protestants, anciens et nouveaux.

M. Richter commence la deuxième période de l'histoire de la constitution ecclésiastique par l'origine du patriarchat et par l'influence croissante de l'Évêque de Constantinople, ce qui amena la séparation de l'Église d'Orient d'avec l'Église d'Occident. L'auteur montre ensuite que le développement de la primauté du Souverain-Pontife ne repose pas seulement sur les décrets du Concile de Sardique, mais sur cette conviction universelle dans l'Église que le Siége Apostolique est le principal représentant de la tradition.

Dans la troisième période, l'auteur commence de nouveau par la primauté, ou monarchie spirituelle, telle qu'elle apparait en Grégoire VII et Boniface VIII. En parlant des rapports entre les deux puissances, il s'appuie principalement sur les doctrines des anciens glossateurs du décret de Gratien, (publiés pour la première fois dans les *Appendices au Répertoire de Jurisprudence*, Vienne 1857), qui se prononcent pour l'indépendance des deux pouvoirs dans leur sphère respective, et font dériver la nomination à l'empire, non de la collation par le Pape, mais de l'élection par les princes et par le peuple.

En matière de droit coutumier, l'auteur reconnait avec Phillips que la coutume raisonnable et légitimement approuvée, a seule force de loi.

L'idée que M. Richter donne de l'Église catholique est celle de Bellarmin. Avec saint Thomas, il ne distingue que la puissance d'ordre et de juridiction. — Passons sous silence ce que l'auteur dit de l'intervention de l'État dans les affaires religieuses, de l'appel comme d'abus, du droit de patronat, où à d'excellentes appréciations, l'auteur mêle une foule d'idées et de préventions protestantes: nous nous bornerons à l'analyse des points suivants qui semblent plus importants.

Sur la force obligatoire des décrets des Souverains-Pontifes, l'auteur déclare que ces décrets obligent en conscience, indépendamment de leur promulgation; à l'exception des décrets disciplinaires, pour lesquels la promulgation *Urbi facta* ne lui semble pas suffisante.

L'auteur conteste à l'État le droit de connaître des délits des ecclésiastiques; mais il lui impose l'obligation de faire en sorte que des tribunaux ecclésiastiques soient établis, et qu'une procédure régulière constate toutes les principales circonstances du fait. Relativement aux écoles du peuple, l'auteur ne veut ni une séparation de l'Église et de l'État, ni la prédominance exclusive de la première. L'État, dit-il, doit se souvenir

que l'Église peut lui rendre d'immenses services ; et il a raison de confier à ses membres, non-seulement la direction de l'enseignement religieux et le placement des maîtres, mais encore la surveillance des matières qui concernent l'enseignement.

Les études théologiques dans les Universités de l'État sont considérées par l'auteur comme étant exclusivement du ressort de l'Église. Il la croit autorisée à demander que l'enseignement théologique soit donné d'après les principes qu'elle reconnaît comme divins, et on ne saurait lui refuser de participer par ses organes, les Évêques, à la nomination des maîtres catholiques.

De toutes ces citations résulte une impression généralement favorable à la manière dont M. Richter a traité le Droit catholique. Il faut le féliciter de s'être placé au point de vue de la Constitution prussienne de 1851, et d'avoir reconnu franchement, bien que cela lui parût une affaire délicate, le principe de la liberté de l'Église ; et, dans l'exposition des doctrines catholiques, d'avoir généralement adopté des vues et des théories qui, soutenues et encouragées par lui pendant une période de trente-six années, ont fini peu à peu par prévaloir. M. Richter est le premier canoniste protestant qui, sous ce rapport, mérite de la reconnaissance et des éloges.

LITURGIE.

I.

Un mot sur l'importance des moindres prescriptions quand il s'agit de Liturgie.

Parmi les questions de Liturgie dont s'occupera notre *Revue*, plusieurs auront pour objet les prescriptions qui règlent les moindres détails du culte divin. Nous ne pensons pas qu'aucun membre du Clergé nous en fasse un reproche.

En matière de liturgie, rien n'est petit, rien n'est indifférent. Qu'on lise au chapitre XXVIII du Deutéronome les terribles malédictions prononcées par Dieu lui-même contre ceux des enfants d'Israël qui mépriseraient ou exécuteraient avec négligence les cérémonies prescrites par l'entremise de Moïse ou des Prophètes. Combien plus terrible ne serait pas la malédiction encourue par ceux qui se rendraient coupables de négligence par rapport aux cérémonies de la loi nouvelle, prescrites dans les offices divins et surtout dans le très-saint Sacrifice de la Messe ? « Sunt cæ enim, dit de Quareux, sine ulla compara-
« tione magis piæ et sanctæ, institutæ ad repræsentandum di-
« vina nostræ religionis mysteria, ad elevandum mentes fide-
« lium ad sublimes meditationes, et ad excitandum in cordibus
« eorum pias affectiones, variosque actus virtutum, quibus
« honoretur Deus. Tenentur igitur Ministri altaris sedulo alla-
« borare ut ritus, cæremonias et rubricas calleant et obser-
« vent. »

« Non modica res est, dit Alexandre II (Canon. *Sufficit.*), « unam Missam facere; et valde felix est, qui unam digne celebrare potest.» Tous ceux qui sont appelés au service de l'autel, même pour y remplir les moindres fonctions, contribuent jusqu'à un certain point, à la célébration du saint Sacrifice. Et pour que l'auguste Sacrifice du corps et du sang de J.-C., ou les offices divins qui se font pour la gloire du Roi des rois soient dignement exécutés, il faut non-seulement que toutes les personnes qui y sont employées, y apportent un cœur pur de toute affection au péché, mais aussi qu'on y observe les lois portées par l'Église. « Optandum foret, dit Jaussens, et « modis omnibus procurandum ut clerus juvenis in functionibus ecclesiasticis sibi debitis sic sese instrueret et a professoribus practice exerceretur, ut quælibet, etiam minima, « adamussim omni cum reverentia et populi ædificatione in « Missæ celebratione adhibenda observaret. » Il compare ensuite l'exercice des saintes cérémonies auquel on doit former les jeunes clercs à celui qu'on fait faire aux jeunes soldats pour leur apprendre le service militaire : « Quemadmodum milites « etiam gregarios vidimus in arte bellica peroptime instructos, a subalternis officialibus perfecte exercitatos, et propterea suis in exercitiis militaribus undequaque cum omni « dexteritate ad circumstantium admirationem et jucunditatem summe agiles et expeditos, ut merito timendum sit ne « in tremendo judicii die ab ipsis militibus, etiam gregariis, « graviter et jure quidem, confundamur. »

On ne doit donc pas être surpris que des choses en apparence peu importantes soient l'objet des délibérations d'une Congrégation établie par les Souverains-Pontifes, et composée d'hommes éminents en sainteté et en science. Ajoutons que négliger l'étude ou la pratique de la liturgie c'est manquer à ce que l'on doit à Dieu, en se donnant moins de peine pour son service qu'on ne le fait souvent pour plaire aux hommes

ou s'attirer leur estime. Ajoutons encore que par la négligence de cette étude, on peut priver de beaucoup de grâces, peut-être même de celle du salut, plusieurs âmes qui, touchées par la bonne exécution de la liturgie, auraient quitté le sentier de la perdition.

II.

Quelle Messe doit dire un Prêtre qui célèbre dans une Église où l'on fait un Office différent du sien?

La règle générale est qu'on doit dire la Messe correspondante à l'office que l'on récite, s'il n'y a pas d'obstacle. La rubrique du Missel engage même à ne pas abuser du privilége de célébrer des Messes votives aux jours permis. Il n'y a d'autre obstacle que la couleur des ornements employés dans l'église où l'on doit célébrer. Si donc la couleur dont on se sert dans cette église, est aussi celle qui convient à l'office récité par le Prêtre célebrant, il doit dire la Messe conformément à son office.

Mais si la couleur des ornements dont on se sert ce jour-là dans l'église où le Prêtre célèbre, est différente de celle qui convient à son office, il faut distinguer : si l'office de cette église est semi-double, il doit demander et l'on doit lui fournir d'autres ornements. Mais si l'office est double, on ne peut se servir dans cette église de plusieurs couleurs. Alors le Prêtre se conformera non seulement pour la couleur, mais aussi pour la Messe, qui ne peut (hors les cas de nécessité précisés par les théologiens) être célébrée avec des ornements dont la couleur ne conviendrait pas à la qualité de la Messe.

Tels sont les principes qui résultent des décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. On peut citer en particulier les décrets 4181 ad 13, et 4669 ad 31. Il n'est donc pas vrai, comme quel-

ques-uns se le persuadent, que l'on puisse dire la Messe conforme à son Bréviaire, quand même la couleur des ornements serait différente dans l'église où l'on célèbre. Il n'est pas vrai non plus qu'aux fêtes doubles, on puisse fournir aux Prêtres étrangers des ornements d'une couleur autre que celle de l'office du jour.

2. Mais si dans cette église on suit une liturgie illégitime, et si l'office qui s'y fait du rit double n'est pas autorisé? Nous pensons que dans ce cas, le Prêtre doit se conduire comme si l'office qui se fait était semidouble. La raison en est qu'à vrai dire, il n'y a pas *de jure* un office double dans cette église. Si on lui refusait des ornements de la couleur qui convient à son office, nous pensons qu'il pourrait alors se regarder comme dispensé de la couleur. Cependant si l'office qu'il récite est un office de privilége, et si la couleur qu'on lui présente convient à l'office du calendrier universel, nous pensons qu'il devrait dire la Messe conformément à ce dernier office.

RÉPONSE

A UNE QUESTION DE DROIT CANONIQUE.

L'obligation d'offrir le saint sacrifice pro populo *concerne-t-elle les Aumôniers de religieuses, d'hôpitaux, de prisons, et les Aumôniers des militaires?*

Dans l'endroit de mon traité *de Parocho*, où je parle de ces aumôniers, j'ai oublié de résoudre cette question. On m'a écrit pour m'en faire l'observation et me demander d'y suppléer. Je vais essayer de le faire ici brièvement.

I. *Documents propres à éclaircir la question.* 1° Rappelons avant tout le texte du Concile de Trente, et l'Encyclique *Cum semper* de Benoît XIV (du 19 août 1744). Au paragraphe 2 de cette Encyclique il est dit :

« Sacrosanctum missæ sacrificium a pastoribus animarum « applicari debere pro populo ipsorum curæ commisso, id ve- « luti ex divino præcepto descendens, a sacra Tridentina Sy- « nodo diserte exprimitur (sessione 23, capite 1, *de Reforma- « tione*) per hæc notabilia verba : *Cum præcepto divino manda- « tum sit omnibus quibus animarum cura commissa est, oves suas « dignoscere, pro his sacrificium offerre;* » Benoît XIV déclare ensuite que cette loi atteint, non seulement ceux qu'on désigne sous le nom de *parochi*, mais aussi ceux qui sont chargés de la cure des âmes, quoiqu'ils ne l'exercent que sous le titre de *vicaires*, et qu'ils soient révocables *ad nutum*. Il declare aussi que la modicité des revenus et la coutume contraire ne les dispensent pas de cette obligation. Mais Benoît XIV ne fait pas mention des aumôniers.

II. En 1845, la Sacrée Congrégation des Rites eut à décider ce doute : « *Tertio*, per Encyclicam S. S. Benedicti XIV cau- « tum est, ut omnes et singuli qui actu curam animarum « exercent, et non solum parochi et vicarii sæculares, verum « etiam regulares, omnibus dominicis aliisque diebus festis de « præcepto missam parochialem pro populo applicare tene- « antur. Duplex de hujus constitutionis sensu dubium exor- « tum est : 1° Num, non solum parochi, et qui parochi vices « fungentes curam *primariam* exercent, sicut hic habetur con- « suetudo, sed etiam omnes cura *subsidiaria* fungentes, ad « applicandum pro populo diebus festis obligentur?.... » La Sacrée Congrégation répondit « Ad tertium, quoad primam « partem, solum teneri qui animarum curam *primariam* exer- « cent. » (*Monasteriensis*. 15 junii 1845, Collection de Gardellini, n. 5614, troisième édition, 1858).

Entr'autres doutes proposés en 1844 à la Sacrée Congrégation des Rites, se trouvait celui-ci : « *Quarto*, supplicat decla- « rari, an capellani monialium curæ præpositi ad missam pro « iisdem monialibus, diebus dominicis et festivis de præcepto « applicandam teneantur ? » Il fut répondu : *Ad quartum, non teneri, cum non sint parochi* (*Quebecensis*, 7 décembre 1844, Gardellini, n. 4988, édition 3, 1858).

La raison *cum non sint parochi*, donnée par la Sacrée Congrégation pourra peut-être surprendre. Benoit XIV enseigne expressément que l'obligation en question n'incombe pas seulement à ceux qu'on nomme *parochi*, mais encore à d'autres. La raison que les Aumôniers des Religieuses ne sont pas *parochi*, ne paraît donc pas suffire *toute seule* pour prouver que cette obligation ne les concerne pas. La Sacrée Congrégation aura sans doute entendu dans cet endroit par le mot *parochi*, tous ceux qui sont préposés *curæ primariæ animarum*. Quoiqu'il en soit du sens à donner à ces paroles *cum non sint parochi*, le sentiment de la Sacrée Congrégation par rapport aux Aumôniers des Religieuses, n'en est pas moins manifeste ; elle

les regarde comme exempts de l'obligation *offerendi pro populo.*

4° Les *Mélanges théologiques* de Liége (3e série, édition de 1853, page 126) s'expriment ainsi : « Nous appuyant sur la « généralité des termes employés dans les lettres de Benoît XIV, « *Cum semper oblatas*, et dans le chapitre premier de la session « vingt-troisième du Concile de Trente, *de Reformatione*, qui or- « donnent à tous ceux qui ont charge d'âmes d'offrir le saint « Sacrifice pour leurs ouailles, nous avons pensé, contraire- « ment à Bouvier et à Lequeux, que les Aumôniers militaires, « les Directeurs des maisons religieuses, les Aumôniers des « prisons, qui jouissent d'une juridiction entière et ordinaire « sur ceux qui sont confiés à leur sollicitude, ainsi que les « Supérieurs des communautés religieuses sont tenus d'appli- « quer de la même manière que les Curés, la messe pour leurs « sujets...

« La raison que nous apportions n'a pas satisfait tous les « esprits, et la cause a été portée à la Congrégation du Con- « cile. Jusqu'ici aucune décision n'est intervenue. Cependant « les theologiens chargés par le secrétaire d'examiner la ques- « tion, sont d'avis de ne pas étendre l'obligation de la messe « paroissiale (on veut dire sans doute *la messe pro populo*) « aux Aumôniers ou Directeurs mentionnés. Sous le nom de « *parochi et alii qui curam animarum gerunt*, ils pensent qu'on « ne doit comprendre que ceux qui exercent *curam animarum* « *vi officii, et in sensu juris, cum potestate ordinaria sacramenta* « *administrandi, et cum baptisterio in sua ecclesia.* En règle gé- « nérale, la Congrégation n'entend sous ces termes que les « Curés ou ceux qui les remplacent sous les noms de *curati*, « *vicarii perpetui, vicarii curati*, qui seuls ont proprement et « actuellement la cure des âmes, et ne les applique point con- « séquemment aux Aumôniers et autres dans le cas proposé. « Il est vrai que les termes du Concile sont plus généraux; « toutefois la Congrégation n'a jamais voulu les étendre aux

» cas exceptionnels : et comme il s'agit dans l'espèce d'une » obligation assez onéreuse, elle a toujours cherché plutôt à la « restreindre qu'à l'amplifier... Nous corrigeons par consé- « quent notre résolution première, en attendant que la Con- « grégation du Concile se soit prononcée. »

5° J'ignore si la Sacrée Congrégation du Concile a décidé. Je vais donc résoudre la difficulté proposée, en appréciant uniquement les documents relatés, les seuls que je connaisse jusqu'à présent.

II. *Solution de la question proposée.* — Il me semble que les Aumôniers dont il s'agit ne sont pas tenus d'offrir le saint Sacrifice *pro populo*, et qu'ils peuvent en pratique suivre ce sentiment en toute sûreté de conscience.

1° En ce qui concerne en particulier les Aumôniers ou Chapelains des Religieuses, la difficulté a été tranchée, ainsi que nous l'avons vu, par la Sacrée Congrégation des Rites.

2° Cette décision autorise à conclure de la même manière relativement aux autres Aumôniers ; car le raisonnement *a pari*, semble ici trouver sa place.

3° Le sentiment des théologiens dont parlent les *Mélanges*, paraît aussi d'une grande autorité.

4° La coutume qu'on nomme *optimam legum interpretem*, vient encore à l'appui. Car je ne pense pas que dans aucun pays les Aumôniers en question se croient obligés d'offrir *pro populo*.

5° Enfin, la raison qui me semble péremptoire est celle-ci : les Aumôniers ne sont pas *clairement* compris parmi ceux à qui l'obligation en question est imposée par le Concile de Trente et l'Encyclique de Benoît XIV. Les doutes et les discussions qui ont eu lieu suffiraient pour le prouver. Donc, il est au moins *douteux* que la loi les atteigne. Or en pareil cas on a droit d'appliquer l'axiôme : *Lex dubia non obligat*.

D. Bouix

D'UNE RÉTRACTATION

DE SAINT LIGUORI.

Saint Liguori a-t-il rétracté ce qu'il avait enseigné précédemment sur la valeur des déclarations émanées des Congrégations Romaines?

Exposons d'abord la controverse au sujet de ces déclarations. Il ne s'agit pas de celles qui changent la loi en l'étendant ou en la restreignant. Celles-là, que les auteurs appellent *extensives*, ne sont pas des déclarations proprement dites, et tous conviennent qu'elles n'ont point force de loi, si elles ne sont promulguées par l'autorité du Souverain Pontife. (Voir Zamboni, *Collectio declarationum, supplementum introductionis*, à la fin du dernier volume, page 89 et 103).

Il ne s'agit pas non plus des déclarations qui sont promulguées par autorité pontificale. Tous conviennent qu'elles obligent à la façon des lois universelles. La controverse roule exclusivement sur les déclarations proprement dites et non promulguées, c'est-à-dire sur celles qui se bornent à interpréter le sens d'une loi, et qui restent sans promulgation proprement dite.

Au sujet de ces dernières, il est certain que les docteurs qui ont précédé saint Liguori, sont partagés. Les uns soutiennent qu'elles ont force de loi, les autres le nient. Il n'est pas moins certain que saint Liguori a d'abord regardé les deux sentiments comme probables. *Duplex sententia, utraque probabilis, ut recte dicunt Salmanticenses*, (libro. 1, n° 106). Il ajoute plus

loin: *Cæterum sicut dictum est cum Roncaglia de declarationibus Sacræ Congregationis Concilii, quod illæ declarationes quæ, ex usu et consensu Ecclesiæ a pluribus annis sufficienter sunt promulgatæ per orbem christianum, ipsæ satis obligent omnes ad earum observantiam.* Ainsi l'enseignement de saint Liguori avait été d'abord celui-ci : Il est probable que les déclarations en question n'ont point force de loi, à moins qu'elles n'aient eu, ou la promulgation proprement dite, ou la promulgation équivalente, qui résulte de l'acceptation et de l'usage universel.

Saint Liguori a-t-il modifié cet enseignement ?

Le R. P. Matignon, de la Compagnie de Jésus, a pensé que non. (*Études de théologie*, n° 4, page 518 et suivantes). J'avais soutenu le contraire dans mon traité *de Curia romana* (page 301 et suivantes). Lorsqu'il m'a échappé quelqu'inexactitude et qu'on me la fait remarquer, je m'empresse de la corriger et d'en avertir mes lecteurs, ainsi que je l'ai déjà fait sur plusieurs points.

J'ai donc lu avec attention les raisons exposées par le Père Matignon, bien disposé à me ranger à son avis si je les trouvais convaincantes. Je me fais peut-être illusion ; mais je dois dire qu'elles m'ont semblé sans valeur. Le lecteur en jugera.

Qu'avait enseigné saint Liguori dans ses ouvrages ? 1° Il avait tenu pour probable l'opinion qui ne reconnaît pas comme universellement obligatoires les déclarations non promulguées ; 2° il avait fait observer que l'acceptation ou la mise a exécution, quand elle a été générale pendant plusieurs années, équivaut à la promulgation et suffit pour obliger dans le monde entier.

Qu'a-t-il enseigné dans la série des *Questions réformées*, sous le titre : *Adduntur aliæ recentes retractationes?* 1° Il répète que l'acceptation ou la mise à exécution, quand elle a été générale, pendant plusieurs années, équivaut à une promulgation proprement dite, et suffit pour obliger. *Addendum tamen est*

quod hujusmodi declarationes quæ jam in Ecclesia universaliter divulgatæ et facto sic promulgatæ fuerint, usu plurium annorum.... hæ satis omnes fideles obstringunt. Jusque-là il n'enseigne rien de nouveau ; mais s'en tient-il à cet *Addendum ?* Nullement; il ajoute : 2° Que la citation faite par plusieurs auteurs est pareillement suffisante pour rendre les déclarations obligatoires. *Addendum tamen est quod hujusmodi declarationes quæ jam in Ecclesia universaliter divulgatæ, et facto sic promulgatæ fuerint, usu plurium annorum*, VEL RELATIONE AUCTORUM COMMUNITER IPSAS REFERENTIUM, *hæ satis omnes fideles obstringunt.*

Ces mots *vel relatione auctorum communiter ipsas referentium* sont un enseignement nouveau, qui ne se trouve nulle part dans les écrits antérieurs de saint Liguori.

Ils apportent un changement des plus considérables à sa doctrine. En effet, jusque-là saint Liguori n'avait regardé les déclarations comme certainement obligatoires, qu'après la promulgation proprement dite ou la promulgation équivalente de l'usage universel. Ici, au contraire, il se contente de la citation faite par plusieurs auteurs. Or, la plupart des déclarations relatives aux matières de quelque importance se trouvent citées par les théologiens et les canonistes. Se contenter de cette citation, c'est donc à peu près équivalemment déclarer certainement obligatoires les déclarations non promulguées. Qu'on donne si l'on veut à la citation faite par les auteurs, le nom de *divulgation* ou même de *promulgation* ; il n'en reste pas moins vrai que saint Liguori dans ses écrits antérieurs n'avait pas mentionné cette sorte de promulgation comme suffisante, et qu'ici il la déclare telle.

Qu'on le remarque bien : il y a dans la phrase de saint Liguori une disjonctive importante. Il ne dit pas : *Quæ promulgata fuerint usu plurium annorum* ET *relatione auctorum communiter ipsas referentium ;* mais il dit : *usu plurium annorum* VEL *relatione auctorum.*

Le Père Matignon n'a pas tenu compte de cette disjonctive. L'addition *Vel relatione auctorum* ne lui a paru apporter aucune différence entre la doctrine enseignée en cet endroit par saint Liguori, et celle qu'il avait enseignée précédemment. Il dit de ce passage : « Comment peut-il contenir une rétractation, si le » sens et les expressions sont les mêmes? » Nous lui répondrons : Comment ne voit-il pas un changement, une modification, et par conséquent une rétractation entre ces deux propositions : *Les déclarations ne sont pas certainement obligatoires à moins de promulgation expresse ou de promulgation équivalente par l'usage universel ; les déclarations sont en outre, certainement obligatoires, lorsqu'elles sont citées par plusieurs auteurs.* Vainement le Père Matignon, fait observer que saint Liguori s'est servi du mot *addendum*, et qu'une addition n'est pas une rétractation. Lorsqu'une addition restreint le sens d'une proposition générale, et le restreint de telle sorte que cette proposition ne soit plus vraie dans la plupart des cas, elle est un véritable changement de doctrine, une véritable rétractation. La proposition de saint Liguori était celle-ci : *Il est probable que les déclarations dépourvues de la promulgation expresse ou de la promulgation équivalente de l'usage universel ne sont point obligatoires.* D'après cet enseignement le plus grand nombre des décisions de la Congrégation des rites et de la Congrégation du Concile, peuvent être considérées comme n'obligeant pas; car elles n'ont pas eu la promulgation expresse et l'on ne peut pas constater à leur égard l'usage universel de plusieurs années. Mais avec l'addition de saint Liguori, qu'il suffit de la citation faite par plusieurs auteurs, *vel relatione auctorum,* toutes ces décisions doivent être regardées comme universellement obligatoires. Le Père Matignon a donc eu tort de ne voir dans *l'addendum* de saint Liguori aucun changement de doctrine, aucune rétractation.

Le Père Matignon s'appuie sur les abréviateurs de saint

Liguori : eux non plus, dit-il, n'ont vu aucune rétractation dans le passage cité. Mais d'où le conclut-il ? Ces abréviateurs n'ont pas dit, il est vrai, que saint Liguori avait modifié sa doctrine antérieure, mais ils n'ont pas dit non plus le contraire. Ils se sont contentés de résumer la doctrine du Saint conformément à l'*addendum* en question. Scavini, par exemple, s'exprime ainsi : *Hæc tamen promulgatio fieri potest, tum de speciali mandato Pontificis, tum per plurium annorum usum, vel relatione auctorum eas communiter referentium ut passim fit*. Ainsi d'après cet abréviateur de la doctrine de saint Liguori, il suffit pour rendre les décisions obligatoires d'une de ces trois conditions : ou la promulgation expresse par le Souverain Pontife ; ou l'usage de plusieurs années ; ou enfin la simple citation des auteurs, qui est le mode le plus communément usité, *ut passim fit*. Il est naturel que les abréviateurs ne fassent pas des dissertations sur la manière dont l'auteur qu'ils abrègent a formulé, retouché et corrigé sa doctrine. Il leur suffit d'exposer sommairement l'enseignement qui résulte de l'ensemble de l'ouvrage, des remaniements et des rétractations, s'il y en a eu. Le P. Matignon fait observer que dans le passage cité j'ai suivi l'édition qui supprime le mot *annorum*. Il est très-vrai qu'au moment où j'écrivais mon traité de *Curia Romana*, je n'avais sous la main que cette édition. Mais cette remarque du P. Matignon, était complètement étrangère à son sujet. Je ne me suis pas appuyé sur la première disjonctive *usu plurium annorum*, mais uniquement sur la seconde *vel relatione auctorum ipsas communiter referentium*.

S'il répugne trop au P. Matignon d'appeler rétractation le changement de doctrine de Saint Liguori, nous ne disputerons pas sur les mots ; mais nous le prierons de vouloir bien s'expliquer nettement sur cette question : Admet-il, oui ou non, avec Saint Liguori, que les déclarations dont il s'agit, obligent par cela seul qu'on les trouve citées dans plusieurs auteurs ?

S'il l'admet, nous ne lui en demanderons pas davantage, car nous sommes d'accord sur l'essentiel. J'avais déjà dit dans mon traité *de Curia Romana* (page 346) : *Cæterum si rem habeamus cum Gallicanis, non plus ab ipsis postulabimus, quam exigit S. Ligorius; nimirum ut tanquam universaliter obligatorias habeant S. Congregationis declarationes quæ relatione auctorum communiter ipsas referentium fuerunt divulgatæ. Etenim declarationes quæ contra Gallicanos urgeri solent hanc conditionem habent; nec in probationem adducuntur nisi citatis simul auctoribus multis eas referentibus. Unde si expositam S. Ligoriis doctrinam recipiant Gallicani, negotium ipsis non facessemus.*

Le P. Matignon a critiqué deux endroits de l'ouvrage récent de S. Em. le cardinal Gousset, archevêque de Rheims. Dans un prochain article nous examinerons si cette critique est bien fondée.

D. Bouix.

ESSAI

SUR

DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE.

QUESTION PRÉLIMINAIRE. — *De la philosophie séparatiste* : — *Son désaccord avec les exigences du dogme catholique.*

Nous appelons *philosophie séparatiste* la méthode qui consiste à faire des cours et des ouvrages de philosophie, en se tenant en dehors de la Révélation, du Dogme catholique, de l'autorité et des enseignements de l'Église ; en ne prenant pour guide que les lumières naturelles de l'intelligence et ses raisonnements, sans lui adjoindre le contrôle et la tutelle de la foi ; en un mot en disant : Pour élever mon édifice doctrinal, je me sépare des données de l'enseignement de l'Église, je ne fais pas de la Théologie, mais de la philosophie : ce que ma raison aura découvert et reconnu vrai, je le poserai comme pierre de l'édifice : le reste n'y entrera pas ; j'en fais abstraction ; je le passe sous silence ; je le laisse aux élucubrations des théologiens. Si le projet de se mettre à la recherche de la vérité avec le lumignon isolé de l'intelligence naturelle était formé par l'homme de la peuplade sauvage, on n'aurait pas à le blâmer. N'ayant point d'autre lumière, on ne peut lui reprocher de n'utiliser que celle-là. Mais les partisans du système séparatiste sont des hommes élevés au sein de la société chrétienne, des hommes sur lesquels le soleil de l'enseignement chrétien a répandu ses flots de lumière. Et ils disent : Pour faire de la pure philosophie, garons-nous de ce soleil ; enfermons-nous

dans un réduit où aucun de ses rayons ne pénètre, et là avec le seul flambeau de notre raison, constatons ce que nous aurons vu, et ne mettons rien autre dans nos cours, dans nos ouvrages de philosophie. Voilà le système ou la méthode que nous désignons, pour éviter les périphrases, sous le nom de *philosophie séparatiste*.

Cette méthode est-elle légitime? ses partisans le prétendent. Mais quelle raison en donnent-ils? une seule. La philosophie est une science *distincte* de toutes les autres, distincte en particulier de la Théologie ; donc on a le droit de la traiter à part, sans la mélanger avec la Théologie, sans la faire cotoyer par l'enseignement religieux. — Il y a là un principe équivoque et une conséquence fausse.

La philosophie dans le sens large, dans le sens qui la rend véritablement utile au genre humain a pour objet d'arriver, par l'emploi des facultés naturelles de l'intelligence, à l'ensemble le plus complet possible de notions sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, sur les destinées de l'homme, sur ses rapports avec Dieu ; en un mot, sur ce qu'il lui importe le plus de savoir pour devenir meilleur et heureux. Faire de la philosophie en écartant ce qu'il y a de plus important, de plus utile, c'est renier son nom, ce n'est pas faire de la sagesse (σοφίαν) mais de la folie. Or, dans ce sens large, la philosophie doit pardessus tout tenir compte des grandes données scientifiques acquises à l'humanité par le soleil de la Révélation. Un philosophe qui a sans conteste le pas sur tous les autres, Dieu, a fait sa leçon au genre humain ; d'abord, à l'origine, puis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, devant qui il faut bien que tout genou, celui des philosophes aussi, fléchisse tôt ou tard. Et ce philosophe a eu soin que sa leçon se transmît claire et authentique dans la société humaine. La philosophie, dans le sens large et principalement utile, n'est donc pas tellement distincte qu'elle ne doive dans sa partie la plus importante s'occuper d'un grand

nombre de questions qui sont à la fois l'objet de la Théologie, demander à l'histoire les données qui peuvent éclaircir ces questions, et ajouter à ces conclusions le *visa* de l'enseignement catholique, pour leur donner une garantie de certitude qu'elles ne pourraient avoir sans lui.

Que la philosophie soit une science distincte par sa manière propre d'envisager ces grands objets, nous l'admettons. Qu'elle soit distincte en les excluant, on ne doit pas l'admettre, s'il s'agit de la philosophie prise dans sa large acception.

Mais ne peut-on pas entendre la philosophie dans un sens plus restreint? Ne conçoit-on pas pas une science qui soit uniquement *scientia e primis principiis* ; c'est-à-dire un ensemble de connaissances déduites, au moyen du raisonnement, de ces vérités immédiatement évidentes, qu'on nomme *premiers principes*? Pourquoi me défendez-vous de m'appliquer à cette science particulière, et de lui donner le nom de philosophie?— Je ne vous défends ni l'un ni l'autre. La science ainsi déterminée et circonscrite est réellement à inscrire au catalogue des sciences, et rien n'empêche qu'on lui donne dans ce sens restreint le nom de philosophie.

Ce que je combats ici c'est votre conséquence: De ce que la philosophie entendue dans ce sens est une science *distincte*, vous concluez qu'il vous est loisible en vous y livrant de faire abstraction des enseignements de la foi, et de l'autorité de l'Eglise de Jésus-Christ. Eh bien, non, il ne vous est pas permis de faire de la philosophie en vous isolant de la sorte, et voici pour quelles raisons :

De quelle manière entendez-vous faire abstraction de l'enseignement révélé ? Est-ce en débutant par un doute réel sur les vérités de la foi ? Mais dès-lors votre méthode est un crime, c'est l'apostasie. Il y a obligation stricte de croire les vérités de foi enseignées par l'Église; par conséquent, c'est un crime de les rejeter, d'en douter. Si donc votre méthode séparatiste

consiste dans un doute réel, elle est inconciliable avec les exigences du dogme catholique. Le doute de Descartes ne fut pas réel; il fut seulement méthodique : mais combien d'autres, emportés par la manie de philosopher, imitèrent la méthode de Descartes, en y substituant le doute réel, l'incrédulité? Car, ne nous le dissimulons pas, la nature humaine est profondément viciée par l'orgueil, et il y a un certain plaisir à s'émanciper de l'autorité de l'enseignement divin, pour ne relever que du moi, que des lumières de son propre esprit. Et d'autres passions que l'orgueil, y trouvent aussi leur intérêt.

Vous vous hâtez de me dire : Calmez vos frayeurs, nous sommes croyants : notre philosophie laisse intactes nos convictions religieuses. Nous voulons conserver la foi : seulement, nous croyons avoir le droit de faire de la philosophie pure, sans y mêler la Théologie, ni les données de l'enseignement religieux.—Vous ne me rassurez point. La philosophie séparatiste entendue dans ce sens et malgré ces innocentes intentions, est encore illégitime, parce qu'elle est un immense danger. C'est une fondrière où les intelligences une fois empêtrées courent risque de perdre la vie de la foi. Regardons-y de près. Vous êtes catholique, et vous prenez la plume pour écrire de la philosophie séparatiste. En premier lieu l'entreprise est-elle sans danger pour vous? Quelle est la valeur de votre raison individuelle? Elle saisit avec certitude les vérités d'évidence immédiate, qu'on nomme premiers principes. Mais, vous le savez bien, dès qu'il faut une série de raisonnements pour établir une conclusion, la raison humaine est sujette à l'erreur, et votre ouvrage n'est qu'un ensemble de raisonnements. Vous cheminez donc avec le triste et incontestable apanage de la faillibilité. Supposons maintenant que dévoyé quelque part, et conduit à l'erreur par le sentier que vous avez pris pour la bonne route, vous vous trouviez en face d'un résultat doctrinal opposé à l'enseignement catholique, comme

Averroes, par exemple, qui se trouva conduit à dire que l'âme est mortelle selon la philosophie, et immortelle selon la Théologie. Qu'alliez-vous faire ? La théorie que vous venez d'écrire avec tant de labeur est votre enfant. Il vous est cher. — Un bon catholique, dites-vous, se soumettra, si l'Église condamne son système. — Et moi je vous dis qu'un bon catholique ainsi engagé, sera fortement secoué par la tentation, et qu'il y a grand péril que cette tentation ne le renverse. Et remarquez-le bien, nous avons supposé la condition la plus favorable pour écarter le danger ; une foi solide dans l'écrivain qui fait de la philosophie séparatiste. Que sera-ce si cet écrivain est chancelant, si de sinistres nuages de doute obscurcissent son intelligence, s'il a de certains intérêts à se persuader que le dogme catholique n'est pas certain? Il y a donc péril pour les auteurs mêmes des cours et des ouvrages de philosophie séparatiste : mais ce péril est le moindre.

Considérons-le dans les masses qui suivent ou lisent ces cours ou ces ouvrages de philosophie à méthode séparatiste. Par le seul fait que, dans les questions même les plus capitales, on écarte l'enseignement de la foi, le grand témoignage de la révélation divine, la masse des auditeurs et des lecteurs, la jeunesse surtout ne se persuadera-t-elle pas facilement, que ces données ne méritent pas d'être prises en considération, qu'elles sont du moins de peu de valeur en comparaison des puissantes conceptions du professeur ou de l'écrivain qu'elle admire. Car enfin, si la solution des mêmes questions se rencontre avec d'incontestables garanties de certitude dans le dogme catholique, quelle effronterie de ne daigner pas même en faire mention ! Qu'on se reporte aux célèbres leçons de M. Cousin, sous la Restauration. Le brillant professeur n'insultait pas le christianisme, comme les philosophes du dernier siècle : il lui tirait son chapeau et faisait de la philosophie sans s'occuper de lui : c'était de la philosophie séparatiste :

quel en fut le résultat ? Un pas de plus dans la science ? Non. Un jour on dira : Cet écrivain plus fourni d'imagination que de vraie métaphysique, plus littérateur que philosophe, n'a fait que papillonner dans le crépuscule de l'idéologie. Mais séduit par les formes scintillantes de cette parole hardie, son auditoire l'admirait ; et en l'admirant, et en voyant que ce génie, réputé alors puissant, ne daignait pas prendre en considération les enseignements de la foi, cet auditoire se décatholicisait. Oui, l'effet naturel de la philosophie séparatiste, c'est de décatholiciser. La philosophie ouvertement en guerre contre le dogme catholique est moins dangereuse dans les sociétés chrétiennes. Par cela même qu'elle se présente avec sa folle dénégation et le replâtrage de vieilles objections mille fois pulvérisées, elle n'a point de prestige. Mais la philosophie séparatiste se présente avec des paroles de paix : Je ne viens pas combattre le dogme catholique, à Dieu ne plaise ! mon objet n'est pas non plus de le défendre, c'est la tâche du théologien : je me tiens en dehors : nul n'a sujet de me faire mauvais accueil. — Et cette parole de conciliation et de respect lui ouvre facilement les entrées.

Je ne pense pas que les ennemis du Christ et de son Église aient à notre époque une arme plus puissante que cette méthode séparatiste appliquée à la philosophie, à l'histoire, à tout. Supposons ces hommes réunis en club et délibérant sur les meilleurs moyens de décatholiciser les nations et d'y substituer leur chimère de religion naturelle, dictée par les lumières naturelles de la raison. S'ils sont habiles, ils doivent conclure ainsi : « N'attaquons plus ouvertement la doctrine du Crucifié. » Mais gardant un profond silence sur tout ce qui Le concerne, » Lui et son Église, faisons de la science d'où Il soit banni. » Quand la nature de la question nous fera rencontrer sur » notre route le dogme catholique, tirons-lui le chapeau avec » respect, sans qu'on soupçonne que nous travaillons à sa

» ruine. Les générations admireront notre science, et comme » elles n'y trouveront jamais les dogmes catholiques pris en » considération, elles finiront par les regarder comme dé- » nués de tout solide fondement, elles n'en feront aucun » cas. Plus d'un catholique séduit par l'idée de distinguer la » science naturelle de la science sacrée, aura la simplicité de » suivre notre méthode et fera comme nous de la philosophie » en dehors de l'enseignement religieux ; son exemple nous » servira pour couvrir notre manœuvre. » A notre avis, ce *délibéré* serait plus habile que la conjuration voltairienne du dernier siècle, et trop d'ouvrages récents à méthode séparatiste prouvent qu'on l'a compris.

Non, la philosophie séparatiste n'est pas légitime, elle ne peut pas s'accorder avec les exigences du dogme catholique, parce qu'entendue même dans le sens le plus innocent, elle est de sa nature un péril pour la foi. Nous aurions à l'examiner au point de vue du progrès de la science. Il serait facile de montrer que loin de le favoriser, la méthode séparatiste l'entrave ; que la vraie science philosophique en est retrécie et réduite à une idéologie ténébreuse et souvent ridicule ; qu'elle n'est en un mot qu'une méthode, dont la vogue ne provient que de son antagonisme avec la foi, de son aptitude, malheureusement réelle, à décatholiciser. Nous omettrons ici ce point de vue, sans nous interdire d'y revenir plus tard.

AUTRE QUESTION PRÉLIMINAIRE.

CONVENTION TERMINOLOGIQUE.

S'il est nécessaire dans tous les traités scientifiques de n'user que de termes dont la signification soit claire et précise,

cette nécessité se fait sentir surtout dans les discussions philosophiques où les matières, souvent subtiles de leur nature, deviendraient encore plus difficiles à saisir, si on les exposait avec des mots vagues, obscurs ou équivoques. Le défaut de précision dans les termes employés est très-funeste à la science : et c'est principalement à cette cause qu'il faut attribuer le dégoût que plusieurs éprouvent pour l'étude de la philosophie. Comment avoir la patience de lire et de méditer des théories exposées avec des termes, dont le sens multiple et indéterminé ne permet de rien comprendre, et prouve assez souvent que l'auteur lui-même voyait peu clair en écrivant? Cet abus des termes s'est manifesté à deux époques surtout : dans le Moyen-Age, l'envie de paraître pénétrant et subtil, et de savoir résumer dans un mot toute une pensée ou tout un principe, enfanta une famille nombreuse d'expressions en quelque sorte techniques pour l'enseignement de la philosophie et de la Théologie. Un grand nombre de ces termes ou n'ont jamais eu de sens bien précis, même dans le temps de leur plus grande vogue, ou du moins avaient une acception bien plus difficile a saisir et bien plus sujette à inconvénient que la périphrase qu'ils remplaçaient. Nos oreilles ne frémissent-elles point, par exemple, à la distinction du *cathégoreumatice* et du *syncathegoreumatice?* Et le sens de ce bizarre hiéroglyphe n'a-t-il pas dû coûter plus de temps et de travail à plusieurs élèves que l'étude d'une importante question ? Cet abus dut faire tort à la science, en consumant un temps et une activité précieuse à des disputes de mots, plus capables de fausser l'esprit que d'élargir le domaine des connaissances.

Au dix-neuvième siècle un abus de termes équivoques s'est reproduit sous une forme non moins préjudiciable, quoique différente. Sans s'astreindre aux lois de la scholastique, on s'est mis à méditer sur les questions les plus hautes, les plus difficiles; et ces méditations, nuageuses pour la plupart, se

sont résolues sur le papier en une contexture de tout ce que la langue possède de mots à sens multiples et correspondant à des idées générales et abstraites Qu'on lise une page de Fick, et certaines productions françaises de ces derniers temps : on y verra comment la terminologie est d'un vague qui la rend tout-à-fait propre à revêtir pompeusement des idées creuses, et à faire croire à des lecteurs, non initiés à cet artifice, que l'auteur a pénétré jusqu'au fond les plus mystérieuses questions. Nous-mêmes, peut-être, nous ne serons pas toujours assez en garde, le long de ces articles, contre cet emploi si malheureux de mots équivoques et non définis, dont le sophisme a besoin et qui servent ordinairement à l'abriter. Nous avons du moins l'intention d'éviter cet écueil autant qu'il nous sera possible ; et pour mieux atteindre ce but, loin de chercher l'élévation ou les ornements du style, qui flattent l'imagination par la forme, au détriment de la clarté et de l'attention de l'esprit sur le fond, nous nous étudierons, dans l'intérêt de la science, à n'user que du langage le plus simple, et à choisir de préférence les termes les plus connus et dont la signification est la plus précise et la plus déterminée.

Néanmoins la nature même des questions à traiter nous forcera, et même dès l'entrée en matière, d'employer quelques-uns de ces mots à signification abstraite, multiple, et par conséquent équivoque : nul traité de philosophie ne peut les éviter, parce que les choses qu'ils expriment ne peuvent être passées sous silence, et que les mots ou périphrases qu'on pourrait imaginer pour remplacer ceux que l'usage à introduits, seraient sujets aux mêmes inconvénients d'obscurité et d'ambiguité.

Il n'existe qu'un moyen d'éviter l'inconvénient par rapport à ces termes, dont l'emploi est une nécessité, et qui, par les différentes acceptions que les auteurs leur ont donné, peuvent engendrer de la confusion dans l'esprit. C'est de convenir une

fois pour toutes du sens précis que l'on attachera à ces mots tout le long d'un livre. Nous allons déterminer ainsi la signification d'une série de termes dont l'usage sera fréquent dans cet essai. Le sens précis que nous y attacherons sera celui-là même qu'y attache l'usage le plus généralement reçu. Mais rien n'empêche qu'un auteur ne puisse absolument les prendre dans un acception différente, et l'on ne doit point s'étonner de voir les mêmes mots diversement entendus dans les divers ouvrages qui en usent. L'essentiel est que chaque auteur s'explique avec ses lecteurs, et leur épargne le dégoût de l'obscurité et les dangers de l'équivoque.

Ces conventions terminologiques se reproduiront dans notre travail toutes les fois que la nature des questions les rendront nécessaires. Celle que nous faisons en débutant ne renfermera que les mots dont la signification précise doit être fixée dans l'esprit dès les premières questions.

I.

SIGNIFICATION DU MOT ÊTRE.

1° Ce mot est celui dont la signification est la plus étendue. Elle embrasse tout ce qui est quelque chose, tout ce qui n'est pas le pur néant. Par cela même que quelque chose est quelque chose, c'est un *être*. Pris ainsi dans sa généralité, ce mot n'est susceptible ni d'explication ni de définition. Pour l'expliquer, il faudrait pouvoir exprimer par quelque chose de plus clair ce que c'est *que d'être* : or, chacun peut voir, en cherchant dans son esprit, qu'il sait clairement, sans qu'on le lui explique, ce que c'est que d'être quelque chose, ou de n'être rien du tout : Il peut voir que rien ne saurait être plus clair pour lui que l'idée d'être quelque chose ; il peut voir qu'on chercherait vainement des mots qui, pour exprimer que quelque

chose est quelque chose, fussent plus clairs que ceux-là même : telle chose est quelque chose, est une réalité.

2° Ce mot peut se trouver employé ou seul et sans qu'aucun autre mot en restreigne et en détermine la signification, ou avec accompagnement d'un mot qui fixe sa signification à certaines catégories d'*êtres* seulement, comme dans ces phrases l'être étendu, l'être creé, etc.

3° Le mot *être* employé seul et sans addition restrictive peut encore se prendre dans deux sens bien différents. Il peut signifier ou un être individuel qui contiendrait en lui la plénitude de l'être sans aucune restriction ni aucune limite ; ou bien l'être en général, c'est-à-dire cette propriété commune à tout ce qui est quelque chose, qui fait qu'on peut dire de chaque chose qu'elle *est*. Cette propriété d'être se considère dans ce dernier cas sans faire attention à tel ou tel être en particulier et on l'appelle alors l'*être abstrait*, précisément parce qu'on le considère abstraction faite des individus auxquels convient cette propriété d'être. L'être individuel, c'est-à-dire, l'individu qui possède la plénitude de l'être, sans aucune restriction et sans aucune limite, s'appelle l'*être concret*, et, comme nous le verrons plus tard, n'est autre chose que Dieu.

II.

SIGNIFICATION DU MOT ESSENCE.

1° Ce mot qui paraît dérivé de ces deux autres *esse entis*, désigne ce qui est propre et constitutif de chaque être. On peut définir l'essence *ce par quoi une chose est ce qu'elle est, et n'est pas autre chose.*

Certains auteurs en ont donné une définition différente qui qui n'est pas exacte : ils ont dit qu'elle est *ce sans quoi une chose ne peut exister ni être conçue* : id sine quo res nec esse nec concipi potest. Il est vrai qu'on ne peut pas concevoir

une chose sans son essence ; mais il est inexact de dire, que tout *ce* sans quoi une chose ne peut être conçue, fasse partie de son essence. Nul être fini, par exemple, ne peut être conçu ni exister, sans qu'il existe un être infini, et sans que l'idée de cet être sans bornes, soit en même temps dans notre esprit, ainsi que nous le prouverons en son lieu. En d'autres termes, les créatures ne peuvent ni exister sans l'existence de Dieu ni être conçue sans l'idée de l'être illimité ou de Dieu ; et cependant on voit combien il serait absurde de dire que Dieu fait partie de l'essence des choses créées. La définition que nous critiquons est vicieuse à un autre point de vue. Les choses doivent être définies par leurs propriétés intrinsèques, c'est-à-dire parce qu'elles sont en elles-mêmes, et non point par les relations qu'elles peuvent avoir avec d'autres êtres. Quand on se met à définir une chose, on a pour but de faire connaître ce qu'elle est en elle-même, et non pas précisément ce qu'elle est par rapport à une autre chose.

Or, qu'un objet ne puisse être conçu sans ses propriétés essentielles, c'est quelque chose de relatif à un autre être, c'est-à-dire à notre intelligence. Sans doute, de ce que l'objet à telle ou telle essence, il s'ensuit pour notre esprit une impossibilité de le concevoir sans cette essence. Mais cette impossibilité n'est nullement l'essence de l'objet, elle n'en est qu'une conséquence nécessaire.

2° On peut distinguer deux sortes d'essences ou de propriétés constitutives des choses : l'essence spécifique, et l'essence individuante. La première est l'ensemble des propriétés qui font qu'une chose appartient à telle espèce. La seconde est l'ensemble des propriétés qui font qu'une chose est tel individu. L'essence spécifique est la seule à laquelle l'usage ait consacré le nom d'essence. Dans les endroits où nous en développerons la théorie, nous verrons comment les essences des choses sont éternelles, immuables, et l'objet propre et unique des connais-

sances que nous appelons *perceptions*. L'essence individuante n'étant autre que l'individu même existant, on est convenu de lui donner le nom d'*existence*. Les existences, c'est-à-dire les choses en tant qu'existantes, et par conséquent individualisées, sont l'objet propre et exclusif des connaissances que nous appelons *sensitives*.

III.

SIGNIFICATION DU MOT FORME.

1° La forme est en général, ce qui termine un être, ce qui l'individualise, ce qui le rend distinct et séparé de toute réalité ultérieure. On peut la définir : La manière de se terminer ou de finir d'une chose, manière par laquelle cette chose est elle-même, et non pas une autre ; ou en moins de mots, la limitation qui détermine une chose à être ce qu'elle est.

La forme diffère donc de l'essence, en ce que celle-ci considère l'être d'une chose en ce qu'il a de positif, tandis que la forme le considère en tant que terminé, finissant, et n'allant pas au-delà.

2° La forme est de deux sortes, physique et métaphysique. La forme *physique* ou sensible, n'est autre chose que la manière dont un corps se termine, ou dans sa surface, ou dans les parties agglomérées qui la composent. La forme physique peut donc se subdiviser en deux autres espèces : La forme superficielle ou la surface qui n'est autre chose que la manière dont un corps se termine et finit à l'extérieur ; et la forme intime qui n'est autre chose que la disposition des éléments qui constituent le corps ; disposition qui n'est elle-même autre chose que la manière dont chaque élément se termine et finit : car selon que chaque élément se termine ou finit de telle et telle manière, à telle ou telle distance, il en résulte telle ou telle forme interne du corps.

La forme *métaphysique*, est la limite ou la terminaison qui exclut toute réalité ultérieure, et qui fait que chaque être fini est ce qu'il est, est lui-même et pas un autre.

3° On peut voit par cette seule notion que l'être que nous appelons simplement l'*être* sans rien ajouter à ce mot, ne saurait avoir de forme : en effet, la forme est d'après ce que nous venons de dire, une limite, une fin, une manière de se terminer. Or, l'être que nous appelons simplement l'*être* ne comporte ni fin ni limite; car, par cela même que nous l'appelons l'*être* nous affirmons seulement le positif de l'être et nullement le négatif. Par cela même que nous voudrions parler d'un être dont le positif finirait quelque part, nous ne pourrions pas le nommer simplement l'*être*; nous serions obligés d'ajouter un mot et de l'appeler l'*être tel*. Donc celui qui est exprimé quand on dit simplement l'*être*, ne peut exclure que la négation de l'être et non pas le positif. Donc, il ne peut avoir aucune limite, aucune fin à laquelle il se termine et cesse d'être; donc, il ne peut avoir aucune forme: en sorte que l'être simplement dit, c'est-à-dire celui qu'on appelle simplement l'*être* est tout ce qu'il est par sa seule propriété d'être.

4° Les êtres créés ont au contraire nécessairement plusieurs formes ou manières de se terminer, savoir : premièrement, celle qui est commune à tous, celle de la finitude même, par laquelle ils excluent l'être simplement dit, qui est uniquement être, et qui, par cette plénitude de l'Être, exclut toute limite et sort de la catégorie de tous les êtres finis en les dépassant infiniment : secondement, la forme spécifique qu'on nomme aussi constitution, par laquelle un être fini appartient à une espèce déterminée et exclut les formes constitutives des autres espèces : troisièmement, la forme individuante qui, survenant à la forme spécifique, fait qu'un individu d'une espèce existe distinct et séparé de tous les autres individus. Que l'on dise, par exemple, de Louis-Philippe que c'est un être fini, on aura

exprimé la forme commune, puisque la propriété de la finitude lui est commune avec tous les êtres créés : que l'on dise qu'il est un homme, on aura exprimé une forme spécifique, on l'aura classé dans une certaine espèce d'êtres créés, à l'exclusion de toutes les autres espèces qui n'ont pas l'essence ou la forme constitutive de l'humanité. Qu'on dise qu'il est *roi*, on aura indiqué une autre forme spécifique plus restreinte ; car on l'aura constitué dans une classe d'êtres qui le différencie, encore plus que la précédente, de tous les autres êtres créés et le distingue d'un plus grand nombre d'autres espèces, mais qui le laisse cependant encore confondu avec tous les individus existants ou possibles qui peuvent porter le nom de roi. Que l'on dise enfin : Louis-Philippe est le Roi qui monta sur le trône de France en 1830, on énonce la forme ou la détermination individuante. Par celle-là l'individu en question est distingué, non-seulement de tous les êtres créés qui n'ont pas les propriétés qui constituent un roi, mais il est de plus distingué de tout roi autre que lui-même.

5° Il sera facile, d'après cet exposé, de comprendre ce que les grammairiens entendent par l'*extension* et la *compréhension* des noms. L'extension d'un nom est la quantité d'espèces ou d'individus auquel ce nom est applicable. Par exemple, quand je dis *Virgile*, ce nom ne s'étend qu'à un seul individu, et l'extension est par conséquent la plus petite possible : c'est ce qui a lieu toutes les fois que la forme qui différencie les êtres va jusqu'à en distinguer un d'avec tous les autres, même de son espèce, ou en d'autres termes, lorsque la forme est individuante. Les noms propres ne sont que pour exprimer précisément les particularités qui font distinguer un individu : ils sont l'expression des formes individuantes. Quand je dis *poète*, je me sers d'un nom dont l'extension est plus grande que celle du précédent. Il n'y a qu'un *Virgile* : il y a et il peut y avoir un grand nombre de poètes.

Si je me sers du nom d'*écrivain*, l'extension est encore plus grande, puisque ce nom convient non-seulement à *Virgile* et à tous les poètes, mais de plus à tous ceux qui ont composé quelqu'ouvrage d'esprit. Quand je dis *homme*, l'extension dépasse, par la même raison, celle de tous les mots précédents. Enfin, quand je dis *être*, ce mot convenant non-seulement à tous les poètes, à tous les écrivains, à tous les hommes, mais encore à tout ce qui est de quelque manière que ce soit, il est clair que son extension dépasse toutes les précédentes, et il est clair aussi qu'il ne saurait y en avoir de plus grande, puisque toutes les espèces, tous les individus sont compris sous cette dénomination.

La *compréhension* d'un mot consiste dans les formes ou propriétés restrictives de l'être sans lesquelles l'objet désigné par ce nom ne pourrait être ce qu'il est. Quand je dis *être*, par exemple, ce mot ne comprend qu'une seule propriété, celle d'être quelque chose. Pour qu'une chose soit un être, il suffit qu'elle soit quelque chose de quelque manière que ce soit. L'objet exprimé par le mot *être* ou n'est autre chose qu'être, c'est-à-dire contenant la plénitude de l'être sans aucun mélange de non être, sans aucune limite ; ou, si c'est un objet fini, en lui donnant le nom d'être, on fait abstraction des limites ou des formes qui le distinguent des autres objets, pour ne considérer que cette propriété d'être qui convient a tout objet, à tout ce qui est. Mais soit qu'on prenne ce mot dans le premier sens, c'est-à-dire dans le sens *concret*, soit qu'on le prenne dans le second sens, c'est-à-dire dans le sens *abstrait*, on voit que sa compréhension est la plus petite possible, puisqu'elle ne renferme qu'une seule propriété ou attribut. Quand je dis *homme*, la compréhension est plus grande : car pour constituer un homme, il faut non-seulement la propriété d'être, mais de plus toutes les propriétés restrictives, ou toutes les formes qui font qu'un être est un homme plutôt qu'un

arbre, une pierre, etc. Quand je dis, *poète*, la compréhension est devenue plus grande, puisque, pour que quelqu'un soit poète, il faut non-seulement les propriétés qui font un être et un homme, mais de plus, celles qui constituent un poète. Enfin, quand je dis *Virgile*, ce mot comprend en outre les formes ou propriétés restrictives qui distinguent Virgile de tous les autres poètes, et sans lesquelles il ne serait pas exactement l'individu qui porta ce nom. D'où l'on voit que quand un mot ne désigne qu'un individu, il a la plus grande compréhension possible. Il suit aussi de cette explication, que plus la compréhension d'un nom est grande, plus son extension est petite, et que plus sa compréhension est petite, plus son extension est grande.

6° Il sera maintenant plus facile de comprendre certaines locutions fréquentes dans lesquelles entre le mot de *forme*. On voit qu'on peut donner ce nom à toute nouvelle manière dont une chose se termine ou se détermine, ou se constitue. Si, par exemple, un amas de pierres vient à former un édifice, on dit qu'il a pris une forme nouvelle. Si on vient à considérer un objet sous un nouveau point de vue, l'objet ainsi perçu par l'esprit aura une forme nouvelle, et en tant que considéré de cette manière, il prend le nom d'objet formel. C'est pour la même raison enfin que, dans les Sacrements, certains mots employés s'appellent la forme ; c'est qu'ils déterminent d'une manière nouvelle la signification des choses qu'on nomme la matière de ces sacrements.

IV.

SIGNIFICATION DU MOT MODE.

Le *mode* est la même chose que la forme, et il peut se diviser comme elle en mode constitutif et mode accidentel. Le mode constitutif est le même pour tous les individus de la même espèce. Le mode accidentel est varié. Le mode n'étant

pas un être, mais seulement une limitation des êtres, ou la négation de toute réalité ultérieure au-delà d'une certaine limite, ne peut pas constituer, à proprement parler, l'essence d'une chose, mais seulement sa modalité. Il n'est donc pas exact de dire : la rondeur est l'essence du cercle ; il faudrait dire plutôt que la rondeur est la modalité du cercle. Par la même raison il n'est pas exact de dire du mode lui-même qu'il a telle ou telle essence; puisqu'il n'est qu'une limitation, il n'a rien de positif, et par conséquent pas d'essence. Cependant, par analogie, avec les choses qui renferment un degré positif d'être, il est reçu de dire, l'*essence* de tel *mode*. Si, d'après cette analogie, on prend le mode comme genre, et qu'on veuille en énumérer les espèces, on peut le distribuer ainsi qu'il suit : le *mode* des *corps* et le *mode* des *esprits*. Le mode des *corps* se subdivise en mode linéaire et mode superficiel.

Le mode linéaire se partage en ligne droite et en ligne courbe. Le mode superficiel en triangle, etc., etc. Le mode des *esprits* se subdivise en mode d'esprits purement sensitifs, d'esprits purement intellectuels, et d'esprits sensitifs et intellectuels tout à la fois.

V.

SIGNIFICATION DU MOT SUBSTANCE.

On a coutume de définir ce mot : *ens per se existens*, un être existant par lui-même ; mais ces mots, *par lui-même*, sont sujets à équivoque : ou ils signifient que la chose tient son exis- d'elle-même sans aucune cause efficiente distincte d'elle ; et alors la définition est fausse, puisqu'à l'exception de Dieu, il n'est aucune substance qui tienne son être d'elle-même : ou ces mots *per se* signifient seulement que la chose, quoique tenant son existence d'un principe différent d'elle, existe cependant sans un sujet dans lequel elle soit reçue à la façon des modes; et alors il fallait s'exprimer plus clairement.

On doit, au contraire, regarder comme exacte cette autre définition : *ens existens in se, seu in propriis terminis ;* l'être existant en soi, c'est-à-dire entre ses propres limites. Tout être qui, par les limites dans lesquelles il est renfermé, exclut les essences différentes de la sienne et les individus différents de son essence, est une substance.

Mais delà, il suit que l'être simplement, ce que nous appellerons simplement l'*être*, ne peut-être une substance proprement dite ; puisque cet être, étant uniquement être, n'est renfermé dans aucune limite, mais les dépasse au contraire toutes et s'étend infiniment au-delà. L'être uniquement être, n'est donc pas à proprement parler une substance, mais une *supersubstance*, ὑπερούσια, comme l'observent saint Denis et plusieurs autres philosophes. Toutefois, dans le langage ordinaire, on lui donne aussi le nom de substance ; mais alors il faut entendre cette substance éminente ou prætergrédiente, qui dépasse toutes les bornes, et remplit tout le vide qu'elles laissent après elles.

(La suite prochainement.)

ORDO DE 1860, POUR CEUX QUI EN VERTU D'UN INDULT, RÉCITENT L'OFFICE COMME LE CLERGÉ DE ROME. — Beaucoup d'ecclésiastiques obtiennent de la Congrégation des Rites ou du Nonce apostolique, le privilége de faire les mêmes offices que le clergé séculier de Rome. M. l'abbé Bourgeois, curé de Nesploy (Loiret) vient de publier pour leur usage l'*Ordo* de 1860. Ceux qui ont examiné ce travail le trouvent fait avec beaucoup de soin et d'exactitude. Il est ainsi intitulé : *Ordo divini officii recitandi, sacrique faciendi, a clericis secularibus extra Italiam, qui sacras laudes persolvunt ad instar cleri almæ Urbis, ex apostolica concessione, juxta ritum Breviarii et missalis Romani, cum appendice propria, anno Domini bissextili* 1860. Il se vend chez l'auteur, M, Bourgeois, curé de Nesploy, par Boiscommun (Loiret).

Arras. Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue St-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE.

Deuxième article (1).

§ III.

Nature et propriétés des trois Pouvoirs Ecclésiastiques.— Leur Division.

De ce que certaines propriétés sont communes à ces trois pouvoirs, n'allons pas conclure qu'ils n'en aient pas de spéciales qui leur soient exclusivement propres. S'il y a union et rapports intimes, il n'y a cependant pas confusion. Quoique l'un suppose l'autre et en ait besoin, il n'est cependant pas une même chose avec lui sous tous les rapports. De ce que leur action est souvent combinée, il ne faut pas croire qu'elle doive toujours l'être nécessairement.

Il existe une certaine ligne de démarcation entre le pouvoir sacerdotal, juridictionnel et doctrinal; mais elle n'est pas abso-

(1) Voir le numéro de janvier.

lue. Il y a incontestablement dans l'Église des fonctions plus particulièrement sacerdotales, qui découlent plus directement du pouvoir sacerdotal ; il en est d'autres qui dérivent plus directement du pouvoir juridictionnel ; d'autres enfin qui procèdent plus immédiatement du pouvoir doctrinal.

Le pouvoir sacerdotal, appelé pouvoir d'Ordre, *potestas Ordinis*, découle directement et nécessairement du caractère sacré imprimé par l'imposition des mains, en vertu de laquelle un homme est engendré et naît à la hiérarchie sainte instituée par Jésus-Christ. Ce pouvoir est inhérent au caractère ; il en découle comme le rayon du soleil, le ruisseau de sa source, l'effet de sa cause, sans que rien en ce monde puisse jamais s'y opposer. Il est de droit divin inamissible, et celui qui en est une fois investi ne saurait plus l'abdiquer ni le perdre, quoiqu'il fasse. Rien ne saurait ébranler la validité des actes qui en découlent, quand ce pouvoir s'applique à son objet d'après les lois établies par Jésus-Christ. Dieu lui-même fidèle à sa promesse obéit à la voix du prêtre, quelle que soit son indignité, sa malice, quelles que soient les censures et les incapacités dont il aurait été frappé. Et c'est à cause de la connexion intime de ce pouvoir avec le caractère d'Ordre, qu'il est appelé *potestas Ordinis*. Car, il est conféré directement et immédiatement dans l'ordination par Dieu lui-même. Bien qu'en soi il soit plus excellent que la juridiction, il lui est cependant soumis quant à son exercice ; non sous le rapport de la validité, mais sous celui de la légitimité.

La réception du diaconat est valide, bien qu'elle n'ait pas été précédée par celle des Ordres inférieurs, qui ne sont qu'un démembrement, un écoulement du diaconat, qui les renferme tous éminemment : mais elle n'est pas licite dans la discipline actuelle.

La prêtrise aussi est validement conférée à quelqu'un qui n'est pas diacre, quoique une pareille ordination, dite *per*

saltum, soit gravement illicite et réprouvée par les saints Canons qui ordonnent de conférer après coup le diaconat à un prêtre ainsi ordonné *per saltum*.

Quant à l'Épiscopat qui est la plénitude du sacerdoce, il ne saurait être validement reçu par quelqu'un qui n'est pas prêtre. La prêtrise est de droit divin une condition rigoureuse, nécessaire, *sine qua non*. Personne dans l'Église ne saurait en dispenser, pas même le Pape *ex plenitudine potestatis*.

L'objet, le but immédiat et général du pouvoir sacerdotal, est la sanctification des âmes. Les sources de la sanctification sont les Sacrements, le culte divin, qui consiste principalement dans le saint sacrifice de la Messe, puis dans les prières et les bénédictions. Quelle sera la fin propre, l'objet spécial, de chacun des trois pouvoirs de la hiérarchie?

L'office propre du diacre est d'assister le prêtre et l'Évêque dans toutes les fonctions de leur Ordre et particulièrement dans la célébration des saints Mystères. Il est le ministre extraordinaire du sacrement de Baptême, et le dispensateur extraordinaire de la sainte Eucharistie. Comme son nom l'indique, il est pour servir ceux qui, dans la hiérarchie, lui sont supérieurs. Mais il ne saurait administrer validement aucun sacrement, excepté le Baptême et la Communion.

Le prêtre, au contraire, est le ministre ordinaire de tous les Sacrement à l'exception de deux : la Confirmation et l'Ordre. Encore peut-il être ministre extraordinaire de la Confirmation et des Ordres inférieurs au diaconat. Quant au sacrement de Mariage, les contractants eux-mêmes en sont les ministres : le rôle du Prêtre en ce point se borne à être témoin de l'union des époux, et à la bénir. Mais sa plus noble et sa plus excellente fonction est de célébrer le saint sacrifice de la Messe, et d'offrir à Dieu le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, pour lui rendre le culte d'adoration, de louange, d'action de grâces, pour obte-

nir pour lui et tout le peuple fidèle, la rémission des péchés, et des peines dues au péché, ainsi que les grâces nécessaires pour accomplir toute justice. C'est en cela que réside le principal office sacerdotal, et que le Prêtre parait dans toute sa grandeur et sa dignité, comme un autre médiateur entre Dieu et les hommes, comme tenant la place même de Jesus-Christ, qui par lui renouvelle d'une manière non sanglante, le sacrifice sanglant de la Croix. Au nom de Dieu dont il est le ministre, il bénit aussi les hommes et les choses, en sorte que, comme le dit le Pontifical Romain, *sacerdotis est benedicere* : il est le canal et l'instrument des graces divines et des bénédictions célestes.

Enfin, ce pouvoir sanctificateur qui réside dans le prêtre, se trouve avec toute sa plénitude dans l'Évêque, qui est le prêtre élevé à sa plus haute puissance, et qui résume en lui tout le pouvoir sacerdotal. Il est le Père des fidèles et du Clergé. Son plus bel attribut, qui l'élève au-dessus des prêtres, c'est de pouvoir engendrer dans le sacerdoce et même dans l'épicopat, et de perpetuer dans la grâce de l'Esprit saint, le sacerdoce de la nouvelle Alliance, bien plus excellemment que n'était perpétué l'ancien sacerdoce, qui se propageait par la génération charnelle.

Son pouvoir de sacrificateur, n'est pas plus grand que celui du simple Prêtre; mais c'est par l'imposition de ses mains que le prêtre est devenu prêtre et sacrificateur. Dans l'Évêque se trouve la source du sacerdoce. On peut dire que dans l'unité de l'ordre épiscopal, se rencontrent et se reunissent tous les autres ordres, qui en sont les émanations. Tout ce que le prêtre peut, l'Évêque le peut éminemment et plus excellemment. Si le prêtre peut bénir, avec certaines restrictions, l'Évêque le fait sans limite. Seul il est le consecrateur ordinaire des personnes et des choses destinées au culte, à la célébration des saints Mystères, à l'administration des Sacrements.

Mais ici se présente la question, controversée : cette supériorité de l'Évêque sur le simple prêtre, l'étendue de ses pouvoirs qui le placent dans un degré hiérarchique supérieur à celui où se trouve le simple prêtre, lui assignent-elles aussi un ordre supérieur ? En d'autres termes, l'Épiscopat est-il un ordre proprement dit, ou seulement une dignité? De droit divin l'Épiscopat est supérieur au Presbytérat : mais est-il aussi un ordre distinct, fondé sur un caractère distinct? Ou bien l'Épiscopat forme-t-il simplement une classe privilégiée dans l'ordre du sacerdoce ?

Sur cette question les opinions sont divisées. Que hiérarchiquement et de droit divin, l'Évêque soit supérieur au simple Prêtre, et puisse administrer l'Ordre et la Confirmation, sacrements dont le Prêtre ne saurait être ministre, c'est ce que personne ne révoque en doute. Le saint Concile de Trente est formel sur ce point, et dit anathème à quiconque oserait le nier. Il enseigne que, de droit divin, les Évêques sont supérieurs aux Prêtres et constituent le premier des degrés hiérarchiques, où les prêtres n'occupent que le second rang. Mais que l'Épiscopat soit un ordre vraiment distinct du sacerdoce, c'est ce qui est nié par un grand nombre d'auteurs, surtout par les théologiens. Voici les principaux arguments à l'appui du sentiment, selon lequel l'Épiscopat ne serait pas un ordre distinct du Presbytérat, mais seulement le complément de la Prêtrise.

1° Le Concile de Trente dans le Chap. 2, sess. 23e, intitulé *de septem Ordinibus*, énumère parmi les Ordres sacrés, le Sacerdoce, le Diaconat et le sous-Diaconat; puis parmi les Ordres non sacrés, les quatre connus sous le nom d'ordres mineurs, ce qui fait sept. Si l'Épiscopat formait un ordre distinct du Sacerdoce, il faudrait porter le nombre des ordres à huit, ce qui est contraire à l'énoncé même du chapitre 2. La Prêtrise et l'Épiscopat ne forment donc qu'un seul ordre, celui du Sacerdoce, ordre composé de deux parties.

2°. D'ailleurs, la consécration épiscopale ne peut être validement conférée qu'à celui qui est déjà prêtre. Si l'Épiscopat suppose nécessairement la prêtrise, il n'en est donc que l'extension, le complément, le perfectionnement, par l'addition de deux pouvoirs nouveaux.

3°. Du reste, la distinction spécifique des Ordres se prend de la différence de leur pouvoir par rapport à la consécration du Corps et du Sang de N. S. J.-C. dans le saint sacrifice de la Messe, centre du culte, but final de tout pouvoir sacerdotal, et vers lequel convergent tous les autres Ordres. Les pouvoirs égaux sont du même ordre. Or, le pouvoir du simple prêtre est absolument le même que celui de l'Évêque en tout ce qui appartient au Sacrifice Eucharistique. Devant l'autel, le prêtre est aussi puissant que l'Évêque. Ils sont donc du même ordre, puisqu'ils ont le même pouvoir sur le Corps réel de J.-C.

Voici comment les auteurs de l'opinion contraire, généralement soutenue par les Canonistes, répondent à ces arguments et prouvent que l'Épiscopat est un ordre vraiment distinct de la Prêtrise, comme celle-ci l'est du Diaconat :

1° Pour ce qui est du Concile de Trente, il ne définit nullement qu'il n'y a que sept ordres, et encore moins que l'Épiscopat n'est pas un ordre distinct de la prêtrise. L'argument péremptoire qu'on veut tirer du titre *de septem Ordinibus*, placé en tête du chapitre 2, est sans valeur ; car ce titre n'appartient pas au texte même du Concile, il est d'une rédaction postérieure, il est l'œuvre de l'éditeur, et non pas des Pères du Concile. On ne saurait non plus déduire avec certitude de la doctrine de ce chapitre, que l'Épiscopat ne soit pas un ordre distinct. En effet, quel est le but du Concile dans ce chapitre? Les hérétiques niaient l'existence de la hiérarchie divine, blâmaient l'institution des ministres inférieurs, et prétendaient que tous les fidèles étaient également prêtres. Le Concile les condamne et réfute leur erreur en exposant la doctrine de l'Église sur ce

point. Dans l'exposition de cette doctrine, il dit, que vu l'éminente dignité des fonctions sacerdotales, l'Église a établi avec raison que pour entourer ces fonctions de toute la vénération et de la pompe convenables, le sacerdoce fût assisté dans l'accomplissement de ses fonctions, par divers ordres de ministres. Puis il énumère les noms de ces ministres comme ils se trouvent dans l'Église Romaine dès l'origine, à savoir : les Diacres, dont il est fait mention expresse dans l'Écriture, puis les sous-Diacres, les Acolytes, les Lecteurs, les Exorcistes et les Portiers. Il est vrai que sous la dénomination générale de Sacerdoce *Sacerdotio*, le Concile comprend les Évêques et les prêtres, parce qu'ils ont également le pouvoir d'offrir le saint Sacrifice; mais il n'exprime en aucune façon qu'il range les Évêques et les Prêtres dans le même ordre. Le Concile énumère et justifie les ordres inférieurs au Sacerdoce, mais il ne dit pas que l'Épiscopat et la prêtrise ne forment qu'un ordre. Loin de là, si l'on consulte d'autres passages, on s'apercevra qu'il regarde au contraire l'Épiscopat comme un ordre distinct de la Prêtrise. Il l'appelle *Ordo Episcopalis, Sacerdos primi Ordinis*, par opposition aux *Sacerdotes secundi ordinis*, qui sont les simples prêtres. Il dit que, *jure divino*, les Évêques sont supérieurs aux prêtres, et qu'ils forment le premier et le principal degré de la hiérarchie sacrée; qu'ils possèdent, à l'exclusion des Prêtres, le pouvoir de confirmer et d'ordonner. Or, chaque degré hiérarchique forme un Ordre; car il est enrichi d'un pouvoir particulier et propre; il a une fin spéciale, un objet exclusif par rapport au degré qui lui est inférieur. Si l'Évêque est hiérarchiquement supérieur au prêtre, ce n'est pas directement en vertu de la juridiction, comme le supposent à tort ceux qui ne le reconnaissent pas pour un ordre; puisque le contraire arrive souvent: mais c'est en vertu du caractère d'Ordre, qui est différent, et qui lui assigne des attributions sacerdotales plus élevées, plus étendues, dont le simple prêtre se

incapable ; car le mot *Ordo* se réfère immédiatement à la seule hiérarchie d'institution divine, et en détermine les divers degrés. Si l'Épiscopat est le premier degré de la hiérarchie, il est donc aussi un ordre distinct de la prêtrise qui lui est inférieure.

2° De ce que la consécration épiscopale ne saurait être validement conférée qu'aux seuls prêtres, il ne s'en suit nullement que l'Épiscopat ne soit pas un ordre distinct de la prêtrise, et n'en soit que le complément. Car, on pourrait dire également : La Confirmation n'est valide qu'autant que celui qui la reçoit est déjà chrétien par le saint Baptême, donc la Confirmation n'est que le complément du Baptême ; conclusion fausse. Le caractère sacerdolal est simplement une condition *sine qua non* de la réception valide de l'Épiscopat, comme le saint Baptême l'est de la Confirmation ou de tout autre Sacrement, et rien de plus.

3° Les arguments proposés par ceux qui refusent de reconnaître dans l'Épiscopat un Ordre distinct reposent en dernière analyse sur ce principe, que la distinction spécifique des divers ordres se prend uniquement de leur rapport avec l'Eucharistie, avec le saint sacrifice de la Messe ; que les autres pouvoirs ne sont qu'accessoires et secondaires. Or, ce principe pris dans son acception la plus générale n'est pas exact, ni d'une vérité absolue. Le pouvoir sacerdotal n'est pas divisé, ni distribué uniquement d'après ce principe, ainsi qu'il a déjà été dit. Le pouvoir sacerdotal ou d'Ordre, se définit « le pouvoir spirituel d'accomplir les fonctions sacrées. » Mais les fonctions sarcées ne se réduisent pas uniquement au saint sacrifice de la Messe ; elles embrassent aussi l'administration des Sacrements et des sacramentaux. Le pouvoir sacerdotal se réfère donc directement à autre chose encore qu'au seul Sacrifice Eucharistique. Si la prérogative de consacrer le Corps et le Sang de Jésus-Christ est quelque chose de sublime, d'auguste,

de divin, le pouvoir de conférer à d'autres cette prérogative, est au moins aussi sublime. C'est en ce point principalement que brille l'excellence de l'Épiscopat, qui peut donner à d'autres la grâce du Sacerdoce, et même de l'Épiscopat. Par ce privilége insigne d'engendrer dans le Sacerdoce, l'Évêqne se trouve placé à une grande hauteur au-dessus du simple prêtre, et lui est de beaucoup supérieur. Puisque l'Évêque a un pouvoir distinct et propre, qui s'exerce sur un objet spécial, une fin spéciale, placée en dehors de la sphère d'action du simple prêtre, l'Épiscopat sera donc aussi un ordre distinct de la prêtrise. Il importe peu qu'en ce qui touche l'Eucharistie, le prêtre soit l'égal de l'Évêque : si en d'autres points il lui est nécessairement et de droit divin inférieur, cela suffit pour que l'ordre épiscopal soit distinct et supérieur à l'ordre presbytéral, et que l'Épiscopat soit un ordre proprement dit.

Si l'on refuse de placer cette supériorité de l'Évêque sur le prêtre dans le caractère et le pouvoir sacerdotal, il faudra nécessairement la placer dans la juridiction. Mais il n'existe pas de hiérarchie de juridiction distincte de la hiérarchie d'Ordre; puisque la hiérarchie d'Ordre est la seule instituée par Jésus-Christ Or, c'est dans celle-là même que l'Évêque est, de droit divin, supérieur au prêtre. Sa supériorité découle donc nécessairement du caractère et du pouvoir épiscopal.

Pour désigner la consécration épiscopale, l'Église emploie le mot ordination. Dans cette consécration ou *ordination* épiscopale, il y a une communication spéciale de l'Esprit-Saint, comme l'indiquent ces paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*. Il y a aussi imposition des mains, correspondante ou plutôt concomitante à ces paroles. Mais c'est en cela que consistent la matière et la forme du sacrement de l'Ordre. La consécration épiscopale est donc un sacrement, et par conséquent aussi un ordre. Car l'Épiscopat étant la plénitude du sacerdoce sa collation est aussi la plénitude du sacrement de l'Ordre. On est donc forcé de le reconnaître comme un ordre distinct.

Si le diaconat est un ordre parce qu'il a une certaine puissance, mais bien limitée, sur le Corps réel de Jésus-Christ, et concourt en quelque façon à la célébration du saint sacrifice de la Messe, à combien plus forte raison l'Épiscopat sera-t-il un ordre, puis qu'il concourt plus excellemment au sacrifice, en consacrant le prêtre sacrificateur.

La hiérarchie sacrée instituée par Jésus-Christ est appelée hiérarchie d'Ordre, parce que chaque degré est un ordre distinct, et c'est sur ces trois degrés qu'est attaché le pouvoir d'Ordre distribué diversément. Puisque l'Épiscopat fait partie de la hiérarchie d'Ordre dont il est le premier degré, il est donc aussi un ordre. Car il n'y a hiérarchie d'Ordre qu'autant qu'il y a plusieurs ordres subordonnés ayant entre eux une gradation. Or l'admission dans chacun des degrés de la hiérarchie se fait par un Sacrement. Ce Sacrement comme la hiérarchie où il donne entrée est aussi triple dans ses gradations, et hiérarchisé. Si ce Sacrement est un ordre distinct pour le diaconat et la prêtrise, il le sera aussi pour l'Épiscopat.

Telles sont les deux opinions de l'École sur cette question. Les Théologiens en général refusent de reconnaître dans l'Épiscopat un ordre distinct du presbyterat, et les regardent comme les deux éléments d'un même Ordre, du Sacerdoce.

Les Canonistes au contraire sont favorables à l'opinion qui fait de l'Épiscopat un ordre distinct. De quel côté se trouve la vérité ? Au fond, ces deux opinions diffèrent bien plus par leur énoncé que par la réalité. Ce qui est appelé ordre par les uns, est nommé différemment par les autres : mais les uns et les autres sont d'accord sur le fond des qualités substantielles et des attributions propres de l'Épiscopat. La théorie scientifique du pouvoir ecclésiastique est différente. Laquelle est préférable ? Le savant Maldonat ne fait aucune difficulté de se ranger du côté des Canonistes et proclame leur opinion la seule vraie, parce qu'elle est la plus conforme aux monuments

de l'antiquité et à la doctrine des conciles célébrés dans les premiers siècles. En parlant du sacrement de l'Ordre il s'exprime ainsi : « In hac re videntur mihi juris Pontificii periti melius « sentire quod dicant plures esse ordines quam septem. Tota « enim antiquitas plena est testimoniis, et Episcopatum quidem « esse ordinem distinctum adeo perspicuum est ex omnibus « conciliis vetustissimis, et ex canonibus Apostolorum, ut nemo « negare possit, nisi qui non legerit. »

Le pouvoir gouvernemental ou juridictionnel est directement établi pour le gouvernement de la République chrétienne. C'est à lui de tracer par des lois sages et justes, à chaque membre de l'Église, la voie dans laquelle il doit marcher ; à lui de régler les droits et les devoirs respectifs, de veiller au bon ordre, à la tranquillité, de reprendre et châtier ceux qui n'obéissent pas aux lois. Il règle aussi l'usage du pouvoir sacerdotal et doctrinal, et même l'usage du pouvoir juridictionnel dans ceux qui sont inférieurs au Pape. De ce pouvoir dépend toute la discipline ecclésiastique, dont il est le modérateur.

Le pouvoir gouvernemental ou juridictionnel se compose de trois éléments, le pouvoir législatif, le pouvoir coërcitif et le pouvoir judiciaire. On ne saurait concevoir de pouvoir gouvernemental parfait, de juridiction suprême, qui ne renferme ces trois éléments. Ils ne sont que les trois aspects différents d'un seul et même pouvoir.

Pour gouverner l'Église, y faire régner l'ordre et la tranquillité, et diriger efficacement vers leur fin les membres de la société chrétienne, les sujets du royaume de Jésus-Christ, il faut le pouvoir de prescrire certaines choses, d'en défendre ou d'en permettre d'autres. C'est le pouvoir législatif.

Mais les enfants de l'Église n'ont pas toujours pour les préceptes de leur mère une docilité filiale. Souvent ils transgressent ses lois, et foulent aux pieds son autorité. Il faut donc que le législateur puisse châtier les rebelles, et exiger par la force

et la crainte des châtiments l'exécution des lois. Il est de la nature de toute loi d'avoir une sanction. Le législateur qui n'aurait pas la puissance de punir la désobéissance à ses prescriptions, n'aurait qu'un pouvoir vain et inefficace pour le gouvernement de la société. Le pouvoir coërcitif est donc une conséquence rigoureuse, un appendice nécessaire du pouvoir législatif.

Il y a des cas où la transgression d'une loi est évidente, où le délit est notoire et flagrant; mais ce n'est pas l'ordinaire. Il faut donc dans les cas particuliers, avant de sévir contre le délinquant, constater sa faute, établir par des preuves suffisantes sa culpabilité. Le législateur a donc aussi le pouvoir judiciaire. Lui refuser le droit de juger des infractions de sa loi, ne serait-ce pas rendre inutile le pouvoir coërcitif et le pouvoir législatif lui-même? S'il ne peut pas décider si la loi a été violée, comment en punira-t-il la violation, et à quoi serviront les lois?

Le pouvoir gouvernemental, ou la juridiction, implique donc nécessairement ces trois éléments. Il n'y a pas de vrai pouvoir gouvernemental sans pouvoir législatif; ni de vrai pouvoir législatif sans pouvoir coërcitif; lequel, à son tour, implique le pouvoir judiciaire. C'est la même autorité qui est dite tour-à-tour législative, judiciaire et coërcitive, selon qu'elle promulgue des lois, veille à leur observation, en juge les transgresseurs, et leur inflige la peine méritée par leur faute.

Quoique la juridiction ne puisse se concevoir sans ces trois éléments qui doivent nécessairement se reunir dans la personne du Chef suprême de l'Église, qui les possède dans leur plénitude, néanmoins dans bien des cas le pouvoir coërcitif et le pouvoir judiciaire peuvent exister dans les dépositaires subalternes, sans le pouvoir législatif. C'est ce que nous voyons dans les tribunaux. Les juges exercent le pouvoir judiciaire et coërcitif, sans avoir de pouvoir législatif proprement dit.

Il y a même quelquefois des juges qui n'ont que le pouvoir judiciaire, sans pouvoir mettre leur sentence à exécution.

L'exercice de chacun de ces trois pouvoirs constitutifs de la juridiction proprement dite, pourra être confié à des personnes distinctes, de telle sorte que l'une aura besoin du concours de l'autre. La séparation du pouvoir législatif d'avec les deux autres, est de nos jours un fait constant et universel dans les sociétés civiles. Mais dans l'Église les choses ne se passent pas tout-à-fait de même, et cette séparation n'a pas si souvent lieu, non-seulement en droit mais encore en fait. Car les Évêques et tous les Prélats ayant juridiction quasi-épiscopale, réunissent ces trois pouvoirs ; parce qu'ils participent à toute la juridiction ecclésiastique. Ils sont à la fois législateurs et juges, avec pouvoir coërcitif, dans toute l'étendue du territoire qui leur est soumis. Ils peuvent faire des lois, juger de leur observation, et châtier les délinquants. Mais, quoique complète, leur juridiction est cependant subordonnée à celle du Chef de l'Église, qui leur en fixe les limites et leur trace les règles qu'ils doivent observer dans son exercice.

L'Évêque ne saurait faire de loi qui n'ait son fondement dans le droit commun. Il peut juger de l'observation tant du droit commun que de ses propres lois et statuts, et punir les désobéissants. Mais en tout cela il doit suivre les prescriptions du droit, auquel toute sa puissance gouvernementale se trouve soumise. Sa juridiction, quoique complète, est cependant dépendante et limitée.

Le dépositaire suprême de la juridiction ecclésiastique est le Pape, qui en possède la plénitude et qui gouverne souverainement l'Église universelle. L'Évêque en est le dépositaire pour son diocèse, dont il est le pasteur, et qu'il gouverne suivant les prescriptions des saints Canons.

La juridiction est dite Ordinaire quand elle est attachée à un office, d'une manière permanente, soit par l'institution divine,

soit par la loi ecclésiastique. De droit divin, il n'y a que le Pape et les Évêques dont la juridiction soit ordinaire. Toutes les autres juridictions ordinaires qui existent dans l'Église sont d'institution ecclésiastique, quelqu'éminente que soit du reste la dignité de ceux qui en sont les dépositaires. Telle est la juridiction des Patriarches, des Primats, des Archevêques sur leurs suffragants ; celle des supérieurs des Ordres religieux sur leurs subordonnés.

Le Pape seul peut créer des juridictions ordinaires dans toute l'Église. Les Évêques ne sauraient le faire dans leurs diocèses; ils peuvent cependant déléguer en tout, ou en partie, leur juridiction ordinaire.

La juridiction déléguée ne diffère de la juridiction ordinaire que par la manière dont elle est obtenue, et dont elle s'exerce. Elle n'est pas attachée d'une manière permanente à un office déterminé, avec lequel elle soit conférée. Mais elle s'obtient en vertu d'une délégation faite par celui qui a juridiction ordinaire, et au nom de qui elle s'exerce. Ces dénominations de juridiction ordinaire et de juridiction déléguée sont en grande partie prises et imitées du droit romain.

La juridiction est encore divisée, suivant son objet, en juridiction du for intérieur, et en juridiction du for extérieur. Cette dernière se subdivise en juridiction gracieuse et en juridiction contentieuse. La juridiction du for intérieur s'exerce au saint Tribunal de la pénitence par l'absolution sacramentelle des péchés.

L'objet de la juridiction gracieuse est d'accorder des dispenses, des réhabilitations, des priviléges, des grâces. La juridiction est dite contentieuse, quand elle s'exerce sur des matières qui comportent des débats contradictoires ; lorsqu'il s'agit de décider entre les prétentions de deux parties dont les intérêts sont opposés. La répression des délits est aussi du ressort de la juridiction contentieuse. En un mot, tous les actes du pouvoir

judiciaire, soit dans les causes purement civiles, soit dans les causes criminelles, sont attribués à la juridiction contentieuse.

Jésus-Christ a donné à son Église la mission d'enseigner à toutes les nations et à chaque homme, les vérités du salut. Le pouvoir doctrinal qu'il lui conféra à cet effet a pour objet la prédication de la parole divine, l'instruction des ignorants, le redressement des erreurs, la condamnation des fausses doctrines. Avant l'Évangile, la vérité religieuse n'avait pas d'organe reconnu, ni de défenseur d'office. Chacun la défigurait au gré de ses passions; aussi a-t-elle été toujours en s'obscurcissant et en diminuant. Le dépôt de la Révélation primitive s'appauvrit et se corrompit peu à peu par le mélange de bien des erreurs. Afin de préserver la Révélation chrétienne d'un pareil sort, Jésus-Christ, son divin Auteur, en confia le dépôt au sacerdoce de la nouvelle Alliance, auquel il fit l'obligation de veiller sur son intégrité, d'en instruire les fidèles, de condamner et d'extirper toute erreur. Pour prévenir le Corps ecclésiastique enseignant contre les séductions de l'ennemi, et la faiblesse naturelle de l'esprit humain, il lui promit une assistance journalière et lui envoya l'Esprit-Saint, sous la direction duquel il ne s'écartera jamais de la vraie doctrine du salut. Enseigner la vérité et condamner l'erreur, tel est le double objet du pouvoir doctrinal de l'Église.

Ce pouvoir doctrinal n'existe pas dans l'Église séparé de la hiérarchie, il ne constitue pas non plus une hiérarchie distincte; mais il est inhérent au sacerdoce et réparti dans une mesure plus ou moins grande entre les divers degrés de la hiérarchie sacrée.

La qualité fondamentale et distinctive de l'enseignement ecclésiastique, c'est de procéder par voie d'autorité, d'être traditionnel, et de n'admettre la discussion qu'en second lieu, autant seulement qu'elle peut être utile à l'intelligence de la doctrine proposée et acceptée, (*Fides quærens intellectum*).

L'autorité doctrinale de l'Église ne s'exerce pas seulement sur les vérités révélées proprement dites, mais elle embrasse aussi les vérités naturelles en tant qu'elles ont quelque rapport avec la Révélation. L'ordre naturel est la base de l'ordre surnaturel ; la grâce est surajoutée à la nature : la raison apprécie les motifs de crédibilité de la Révélation. C'est pourquoi l'Église est aussi la gardienne des vérités naturelles contre ceux qui voudraient les altérer. Elle interprète avec une autorité souveraine et infaillible la loi naturelle aussi bien que la loi divine positive ; les vérités naturelles, comme les vérités révélées.

Le pouvoir doctrinal se trouve avec toute sa plénitude dans le successeur de Pierre, qui, en vertu de sa mission d'enseigner l'Église universelle, jouit aussi du privilége de l'infaillibilité : qualité essentielle à tout vrai pouvoir doctrinal suprême.

Le Pape peut déléguer à d'autres le droit d'enseigner, mais il ne saurait les rendre infaillibles. C'est là une qualité qui lui est tellement personnelle, qu'il ne peut en aucune façon la communiquer à d'autres.

L'Évêque est le premier docteur de son diocèse. Un des principaux attributs de l'Épiscopat a toujours été la prédication de la parole de Dieu. Longtemps cette fonction apostolique était exclusivement réservée à l'Évêque. C'est de lui que tous les auautres reçoivent la mission d'enseigner et de prêcher. Le prêtre et le diacre participent au pouvoir doctrinal, mais avec dépendance de l'Évêque. Prêcher la parole divine, enseigner la vérité, et la défendre contre l'erreur, n'est pas seulement un droit, c'est un devoir strict pour les Pasteurs. Le ministère doctrinal que le Pape exerce dans l'Église universelle, l'Évêque l'exerce dans son diocèse, le curé dans sa paroisse ; mais avec cette différence, que le Pape le fait avec l'infaillibilité inhérente au pouvoir doctrinal suprême, tandis que l'Évêque et le curé sont sujets à l'erreur, et ne se trouvent dans la possession assurée de la vérité, qu'autant qu'ils sont en communion de doctrine avec le Saint-Siége.

L'abbé STREMLER.

LES RÈGLES
DE LA CHANCELLERIE ROMAINE,

en ce qui concerne la Collation des Bénéfices,

ONT-ELLES AUJOURD'HUI FORCE DE LOI EN FRANCE ET EN BELGIQUE[1] ?

—

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — I. On appelle *Règles de la Chancellerie*, certaines constitutions des Souverains-Pontifes, relatives aux causes et aux réserves bénéficiales. « Sunt constitu- « tiones quædam Pontificiæ, majore ex parte concernentes « causas et reservationes beneficiales » (Cardinal de Luca, *de Beneficiis*, discursu I, n. 23). Elles n'obligent pas à perpétuité, mais seulement jusqu'à la mort du Souverain-Pontife. C'est pour cela que chaque nouveau Pape a soin de les renouveler dès le lendemain de son élection. Nous citerons un exemple, pour montrer la forme accoutumée de cet acte, au commencement de chaque Pontificat. En tête des Règles de la Chancellerie, publiées par ordre de Léon XII, ce décret est ainsi conçu : « Sanctissimus in Christo Pater et Dominus noster « dominus Leo, divina Providentia Papa XII, suorum præde- « cessorum vestigiis inhærendo, normam et ordinem rebus « gerendis dare volens, in crastinum suæ assumptionis ad » summi Apostolatus apicem, videlicet die 29 mensis septem- « bris, anno ab Incarnatione Domini millesimo octingentesimo « vigesimo tertio, reservationes, constitutiones et regulas in- « fra scriptas fecit ; quas etiam ex tunc, licet nondum publi- « catas, et suo tempore duraturas, observari voluit ; ac quas « nos Julius Maria Episcopus Ostiensis et Veliternensis, Sanctæ « Romanæ Ecclesiæ Cardinalis de Somalia, Sacri Collegii de- « canus, et ejusdem Sanctæ Romanæ Ecclesiæ vice-cancella- « rius, die XVIII mensis novembris in Cancellaria Apostolica « publicari fecimus. »

[1] Cette question fait partie des sujets de conférence du diocèse de Bourges.

Nous supposons ici comme certain que les règles de la Chancellerie sont une partie du droit commun, et obligent universellement comme les lois générales de l'Eglise. C'est la doctrine communément reçue par les Docteurs. On peut la voir prouvée dans mes traités *de Principiis*, page 291, et *de Parocho*, page 319. « Regulæ hæ, dit Lourenius, revera jus univer- « sale inducunt, seu legum generalium rationem habent, ita « ut extra Curiam per orbem totum ligent » (*Forum beneficiale*, parte 2, quæstione 539 et 540). Riganti est l'auteur le plus complet sur cette matière. Il a composé sur les règles de la Chancellerie, un commentaire de quatre volumes in-folio. On ne saurait trop recommander cet ouvrage, soit pour cette question en particulier, soit pour une foule d'autres qui s'y trouvent traitées accessoirement.

II, Énumérons maintenant les bénéfices dont la collation est réservée au Souverain-Pontife par les règles de la Chancellerie.

Réserves établies par la première règle. — En vertu de cette règle sont réservés : 1° les bénéfices vacants en Cour de Rome. On entend par bénéfices vacants *en Cour de Rome*, ceux dont les titulaires meurent dans le lieu où le Pape réside. 2° Les bénéfices vacants par la peine de déposition ou de privation infligée aux bénéficiers, ou par leur translation à d'autres bénéfices, lorsque la déposition, la privation ou la translation se fait par autorité pontificale. 3° Les bénéfices vacants à la suite d'une élection annulée, ou d'une postulation rejetée, ou de la renonciation de l'élu à son droit. 4° Les bénéfices vacants dont les derniers possesseurs étaient des Cardinaux, ou quelqu'un de ceux qu'on nomme *Officiales Curiæ Romanæ*. 5° Les bénéfices des clercs qui, se rendant à Rome pour quelqu'affaire, meurent, ou à Rome même, ou à moins de vingt lieues de distance de cette ville. 6° Les bénéfices laissés vacants par ceux qui sont promus à un évêché, ou à une abbaye ; et par ceux à qui

l'on a conféré un bénéfice incompatible avec celui qu'ils possédaient. 7° Les bénéfices vacants que les collateurs ordinaires ont conférés contrairement aux prescriptions du Concile de Trente, et dont la collation se trouve nulle pour cette raison.

Réserves établies par la seconde règle. — Par cette règle est réservée au Pape : 1° la collation de toutes les cathédrales. 2° La collation de tous les monastères d'hommes, dont les revenus excèdent 200 florins d'or. 3° La collation des bénéfices dont les Évêques ou autres sont les collateurs ordinaires, lorsqu'ils viennent à vaquer après la mort, ou la démission ou la translation de ces Évêques ou collateurs, et avant la paisible possession de leurs successeurs.

Réserve établie par la troisième règle. — Lorsque le titulaire d'un bénéfice en obtient un autre incompatible avec le premier, la collation du premier est réservée au Pape, quand même le bénéficier l'aurait résigné, après la vacance et avant la provision du second.

Réserves établies par la quatrième règle. — Cette règle réserve au Saint-Siége : 1° la première dignité des églises cathédrales, métropolitaines et patriarchales ; 2° la première dignité des collégiales, lorsque ses revenus dépassent 10 florins d'or ; 3° les principales dignités des monastères, non régis par des Abbés, mais par des Prieurs ou autres supérieurs inamovibles, et les Commanderies générales des ordres non militaires ; 4° les bénéfices des familiers et commensaux du Pape, obtenus lorsqu'ils étaient déjà en service auprès du Souverain-Pontife.

Réserves établies par la neuvième règle. — 1° Cette règle, l'une des plus importantes, et qu'on nomme la *règle des mois*, réserve généralement au Pape tous les bénéfices qui viennent à vaquer pendant les mois de janvier, février, avril, mai, juillet, août, octobre et novembre.

2° Il y a trois exceptions à cette règle générale :

Premièrement, ne sont pas compris dans cette réserve, les

bénéfices vacants par résignation et dont la collation appartient à des Cardinaux.

Secondement, ne sont pas compris non plus les bénéfices pour lesquels il a été statué autrement par des Concordats.

Troisièmement, cette réserve générale des huit mois se modifie, lorsque les Évêques acceptent la concession du Saint-Siége qu'on nomme *alternative*. Voici en quoi consiste cette alternative : les Évêques peuvent, s'ils acceptent l'offre qui leur en a été faite à tous par Léon X, conférer les bénéfices qui vaquent pendant les mois de février, avril, juin, août, octobre et décembre; ce qui doit s'entendre seulement des bénéfices qui appartiennent d'ailleurs à la libre collation des Évêques. Lorsque les Évêques ont accepté cette faveur par un acte authentique, revêtu de leur sceau et de leur signature, publié dans leur diocèse, et inscrit par le Cardinal pro-dataire, les bénéfices qui appartiennent à leur libre collation ne tombent sous la réserve papale, que pendant les autres six mois de l'alternative, c'est-à-dire, lorsqu'ils viennent à vaquer dans les mois de janvier, mars, mai, juillet, septembre et novembre.

Ces notions préliminaires quoique succintes, nous ont paru suffisantes pour aborder la question proposée. La solution n'en est pas facile, à cause des modifications apportées au droit commun par le Concordat de 1801. Un des Pères Bollandistes disait, dans un entretien, que les difficultés assez nombreuses et fort graves, auxquelles a donné lieu ce Concordat, en ce qui touche le Droit canonique, mériteraient d'être traitées à part dans un ouvrage spécial. Je partage son avis, et je souhaiterais que cet ouvrage fût entrepris, par un de ces hommes versés dans l'étude de la jurisprudence ecclésiastique, que ne rebutent pas les longs travaux, tels qu'en possède aujourd'hui, à ma connaissance, le clergé belge. J'ai soulevé la plupart de ces difficultés dans mon cours de droit-canon. Mais

ne trouvant pas devant moi des autorités qui me servissent d'appui, j'ai dû nécessairement user de réserve, et laisser des questions incomplètes. Celle qui nous occupe ici est une des plus complexes et des plus épineuses. Elle se lie, comme nous le verrons bientôt, au droit qui régissait la France avant 1793, et à divers actes d'autorité pontificale relatifs au Concordat de 1801. C'est ce qui nous engage à la traiter dans cet ordre : 1° Nous jetterons un coup d'œil rétrospectif sur la manière dont les règles de la Chancellerie faisaient loi en France, avant le nouveau régime du Concordat. ; 2° Nous recueillerons les documents relatifs au Concordat qui peuvent aider à la solution ; 3° Nous résoudrons la question relativement aux bénéfices paroissiaux ; 4° Nous la discuterons par rapport aux autres bénéfices.

§ I.

Les règles de la Chancellerie étaient-elles en vigueur en France et en Belgique avant la Révolution de 1793.

Nous avons à cet égard un document des plus sûrs, l'attestation du modeste et savant Riganti (mort en 1718) qui a travaillé une grande partie de sa vie à la Chancellerie même, et qui connaissait parfaitement les pays où les règles en question étaient en vigueur, et ceux où elles n'avaient point force de loi. Voici ses paroles : « Galliam quod respicit, si loquimur de » ea parte quæ *Patria reducta* appellatur, quia ibi *taxa* ad me- » dietatem reducta est, et in qua olim viguit Pragmatica Sanc- » tio, cujus loco subrogata fuerunt concordata inita inter » Leonem X et Franciscum I Galliarum regem, regulæ Cancel- » lariæ locum non habent, præter infra scriptas, nempe, *de an- » nali possessore, de triennali, de verosimili notitia, de idiomate, » et de publicandis resignationibus*. In iis vero regionibus *patria » obedientiæ* nuncupatis, quæ Pragmaticam nunquam recogno-

» vere, quæque *post concordata coronæ accesserunt*, vigent regu-
» læ Cancellariæ. Et pro provincia *Provinciæ* (la Provence) et
» *Britannia*, adsunt celebres declarationes... subjacent Cancel-
» lariæ regulis *comitatus Rossilionis* et vicinæ ditiones, quæ a
« Carolo II Hispaniarum rege Ludovicus XIV acquisivit. »
Après avoir aussi mentionné comme soumis aux règles de la Chancellerie les pays qu'on nommait *La Bresse*, *Bugey*, *Valromay* et *Le Gex*, Riganti ajoute : « In *Belgio* locum etiam
» sibi vindicant regulæ Cancellariæ...; quemadmodum in co-
» mitatu *Burgundiæ*. Sed quod attinet ad beneficia in *Me-*
» *tensi*, *Tullensi* et *Virdunensi* civitatibus earumque territoriis
» consistentia, et extra Romanam Curiam vacantia, Clemens IX,
» Ludovico XIV indulsit ut ad beneficia præfata libere nomi-
» nare posset, cum nonnullis tamen conditionibus. » (Riganti, tome I, page 9, et tome II, page 111, édition de Rome 1744). Van-Espen avoue lui-même que la Belgique était soumise aux règles de la Chancellerie (*Comment. in proœmium regul. Canc.* n. 55).

Ainsi, 1° dans une grande partie du territoire actuel de la France, ainsi qu'en Belgique, les règles de la Chancellerie étaient en pleine vigueur. 2° Dans une autre partie elles étaient en vigueur pour certains points et non pour d'autres, selon qu'il avait été statué dans le Concordat de Léon X et de François Ier.

§ II.

Documents qui peuvent aider à résoudre la question proposée.

1° Le Concordat de 1801 porte (article 10) : « Iidem Episcopi
» ad parœcias nominabunt ; nec personas eligent, nisi guber-
» nio acceptas. »

2° Dans la bulle *Ecclesia Christi* de 1801, il est dit : « Jus
» nominandi parochos ad Episcopos pertinebit ; qui tamen

» personas non seligent nisi iis dotibus instructas, quas Eccle-
» siæ canones requirunt, atque (ut tranquillitas eo magis in
» tuto sit) gubernio acceptas. »

3° Dans le décret exécutorial du Concordat du 9 avril 1802, publié par le Cardinal-Légat Caprara : « Neque ullus præter no-
» vos parochos seu rectores a novis Antistitibus institutos, illa-
» rum ecclesiarum (les paroisses dont le territoire aura été déter-
» miné par les nouveaux Évêques d'accord avec le gouverne-
» ment) parochus, rector, aut... censeri et haberi, neque ani-
» marum in eo territorio contentarum curam exercere amplius
» possit. »

4° Il importe surtout de bien peser les termes dont se servit le Cardinal-Légat dans la formule du décret d'érection de chaque diocèse. Cette formule fut la même pour tous ces décrets d'érection, à l'exception des noms des diocèses ou archi-diocèses. Nous citerons le décret d'érection de l'archi-diocèse de Malines :

« Primo futuro Archiepiscopi Mechliniensi, tenore præsentis
» decreti injungimus et mandamus, ut... tot in Mechliniensi
» diœcesi... ecclesias seligat, easque in parochiales quam ci-
» tissime erigat, quot necessariæ ipsi videbuntur... Iisdem ec-
» clesiis ita in parochiales erectis, Archiepiscopus ipse *rectores*
» *dabit*, iis dotibus et prærogativis instructos, quas sancti Ec-
» clesiæ canones requirunt; atque, ut tranquillitas eo magis in
» tuto sit, gubernio acceptos, qui in stato territorio ab eodem
» Archiepiscopo certis limitibus præfiniendo, curam animarum
» exerceant...

» Eidemque futuro ac pro tempore existenti Archiepiscopo
» Mechliniensi, ut *præter collationem paræciarum*, eo modo qui
» in sæpememorata conventione ac in præsenti decreto statutus
» est, *quæcumque alia*, cum cura et sine cura, ecclesiastica bene-
» ficia quomodolibet nuncupata, *juxta formas* relate ad Gallias,
» ante regiminis immutationem statutas, ac *salvis reservationi-*

» *bus et limitationibus tunc temporis vigentibus,* personis idoneis » pleno jure *conferendi* et de illis providendi, de eadem spe- » ciali apostolica auctoritate potestatem omnem concedimus et » impertimus. » (*Collectio epistolarum pastoralium diœcesis Mechliniensis,* pages 51 et 53).

§ III.

Pour les cures ou bénéfices paroissiaux, les réserves des règles de la Chancellerie n'ont plus aujourd'hui d'application en France ni en Belgique. Ce point doit être regardé comme tout à fait certain.

1° Les termes de l'article 10 du Concordat, *Episcopi ad parœcias nominabunt*, l'indiquent assez clairement. Il s'agit de toutes les paroisses : il n'y a là aucune clause restrictive, aucune exception. D'autre part le mot *nominabunt* doit s'entendre dans cet endroit non-seulement de la simple nomination, mais aussi de la collation. Diverses circonstances font voir que c'est là le sens qu'on attache à ce mot, ainsi que je l'ai montré dans mon traité *de Parocho*, (page 322 et suiv). Le Concordat conclu 4 ans plus tard pour la République italienne, entre Pie VII et Napoléon, portait : *Sanctitas Sua concedit Episcopis jus* CONFERENDI *parœcias quæ quovis anni tempore erunt vacaturæ*. Il n'est pas probable que le mot *nominabunt* du Concordat précédent ait été entendu dans un autre sens. En outre, la pratique vient ici à l'appui de cette interprétation. Depuis 1802 les Évêques ont cru avoir et ont exercé de fait le pouvoir, non-seulement de nommer aux cures, mais de les conférer. Enfin le mot *institutos* dont se sert le Cardinal Caprara dans son décret exécutorial confirme ce sens.

2° Mais supposons même que les termes *ad parœcias nominabunt* aient laissé lieu a quelque doute sur le droit des Évêques de *conférer* toutes les cures ; ce doute a été complétement levé

par la formule des décrets d'érection des diocèses. Ces décrets attribuent expressément aux Évêques *jus* CONFERENDI, *præter* COLLATIONEM *paræciarum, eo modo qui in sæpememorata conventione... statutus est, quæcumque alia beneficia.*

3° Une objection pourrait se présenter à l'esprit : après les mots qui attribuent aux Évêques le droit de conférer *quæcumque alia beneficia,* il y a la clause restrictive, *juxta formas ante regiminis immutationem statutas,* et *salvis reservationibus et limitationibus tunc temporis vigentibus.* Ces restrictions n'affectent-elles pas aussi le droit des Évêques de conférer les cures ; et s'il en est ainsi ne font-elles pas revivre, même pour les bénéfices paroissiaux, les réserves statuées par les règles de la Chancellerie? Cette objection disparaît si l'on fait attention à la teneur de ces décrets d'érection du Cardinal Caprara. Le droit de conférer les cures est attribué, en premier lieu et à part, aux Évêques. Et dans cet endroit il n'y a aucune clause restrictive. Ces restrictions n'interviennent que quand le cardinal Légat statue pour les autres bénéfices. Bien plus dans cet endroit même, ayant eu à mettre les mots *præter collationem paræciarum,* comme pour prévenir la difficulté objectée, il ajoute, *eo modo qui in sæpe memorata conventione ac in præsenti decreto statutus est.* Or, ni dans le Concordat ni dans ce que le Légat venait de statuer, il n'y a aucune restriction au droit attribué aux Évêques de conférer les cures. On doit donc regarder comme certain qu'aujourd'hui en France et en Belgique les cures ne sont point assujetties aux règles de la Chancellerie. En est-il de même des autres bénéfices? C'est ici que la question se complique et devient difficile.

§ IV.

Les bénéfices autres que les cures (par exemple, les canonnicats et les dignités des églises cathédrales) sont-ils aujourd'hui en France et en Belgique assujettis aux règles de la Chancellerie?

I. Constatons, avant tout, trois faits entièrement certains.

Nous rechercherons ensuite quelle conclusion on doit en tirer.

Premier fait. — Le Cardinal Caprara a statué que ces bénéfices seraient sujets aux mêmes réserves qui existaient en France avant 1793. — Au numéro 4 du paragraphe 2, nous avons transcrit le passage où le Cardinal Légat donne aux Évêques le pouvoir de conférer, outre les paroisses, tous les autres bénéfices. Il y met cette restriction : *Juxta formas relate ad Gallias ante regiminis immutationem statutas, ac salvis reservationibus et limitationibus tunc temporis vigentibus.* Le Cardinal Caprara a donc réellement décrété, que les bénéfices en question seraient soumis aux mêmes réserves qu'avant la Révolution de 1793. Dans les endroits de mes traités où j'ai parlé des règles de la Chancellerie, je ne me suis pas appuyé sur ce décret du Cardinal Caprara. Il avait échappé à mon attention. Je supposais que les actes relatifs au Concordat ne disaient rien de ces bénéfices ; et je prenais pour point de départ le droit commun, dans lequel on rentrait par la suppression de toutes les Églises de France.

Second fait. — Avant 1793, *les réserves établies par les règles de la Chancellerie étaient complètement en vigueur dans une grande partie de la France; mais dans l'autre partie, il n'y avait en vigueur que les réserves conservées dans le Concordat de Léon X et de François I.* — Nous avons donné les preuves de ce fait, au paragraphe premier.

Troisième fait. — Depuis le Concordat de 1801, *les Évêques de France et de Belgique ont constamment agi comme si les bénéfices en question n'étaient soumis à aucune règle de la Chancellerie.* — Le fait de cette coutume n'a pas besoin de preuve : il est de notoriété publique. Quel que soit son contraste avec le décret du Cardinal Caprara, il n'en est pas moins incontestable.

II. Que conclure ?

1° La coutume dont nous venons de parler, est-elle aujour-

d'hui légitime? Je m'abstiens ici de rien conclure sur cette délicate question. Je vais seulement présenter les raisons pour et contre.

Raisons pour la légitimité de cette coutume.— Premièrement elle a déjà près de soixante ans. Secondement, le Saint-Siége la connaît et ne réclame pas contre. Troisièmement, le Souverain-Pontife appelle du nom de chanoines ceux là aussi qui ont été pourvus de leurs canonicats contrairement aux règles de la Chancellerie. Quatrièmement, un des articles organiques exige que le chanoine avant de pouvoir être nommé soit agréé du gouvernement. On est forcé de se soumettre à cette exigence, qui ne paraît pas compatible avec l'observation des règles de la Chancellerie. D'autres circonstances des temps actuels s'opposent à cette observation.

Raisons contre. — Premièrement pour les diocèses érigés en 1822 et plus tard, la coutume n'est pas encore quadragénaire. Secondement, le silence du Pape ne prouve pas son consentement : il peut s'abstenir de réclamer pour éviter de graves difficultés. Troisièmement, les lois civiles ne s'opposent pas à l'observation des règles de la Chancellerie : les Évêques pourraient présenter au gouvernement le clerc nommé par le Pape, tout aussi bien qu'un autre. Pour la Belgique, la nécessité de faire agréer par le gouvernement les ministres du culte n'existe pas.

2° En supposant que la coutume en question ne soit pas devenue légitime, de quelle manière les règles de la Chancellerie obligeraient-elles aujourd'hui en France et en Belgique, par rapport aux bénéfices dont nous parlons? En d'autres termes, dans quel sens faudrait-il entendre le dispositif du Cardinal Caprara? Il dit très-clairement, il est vrai, que ces bénéfices seront sujets aux réserves qui existaient avant 1793 : *Salvis reservationibus et limitibus tunc temporis vigentibus.* Mais de là surgit une nouvelle difficulté. Dans certaines parties de la

France les règles de la Chancellerie obligeaient entièrement, dans d'autres partiellement. Faudra-t-il aujourd'hui rechercher à laquelle de ces parties de l'ancien territoire français correspond chaque diocèse, pour savoir si les canonicats dans ce diocèse sont affectés ou non par la réserve pontificale? Il n'est pas probable que le Cardinal Caprara ait eu l'intention de ressusciter cette diversité, que la nouvelle circonscription des diocèses allait rendre si difficile à reconnaître. De fait, cependant, sa formule la ressuscite. Il me semble que c'est là un des points de notre droit concordataire, qui ne pourra être bien éclairci que par une décision du Saint-Siége (1).

L'abbé Bouix.

(1) En terminant cet article, il ne sera pas inutile de mettre sous les yeux du lecteur ce qu'on enseigne au séminaire de St-Sulpice sur le même sujet. Les leçons faites dans ce séminaire par M. l'abbé Icard, ont été récemment publiées sous ce titre : *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii, annis* 1857, 1858 et 1859. A la page 125 du second volume, le professeur sulpicien rappelle d'abord comme faisant partie du droit commun les réserves établies par les règles de la Chancellerie : « Jure communi, per regulas » cancellariæ Romanæ stabilito, reservantur S. Sedi : 1° Collatio pri- » mæ dignitatis post episcopalem (regula 4a) ; 2° Collatio omnium » dignitatum et canonicatuum quæ vacant octo determinatis mensi- » bus in regula 9a, aut sex alternis mensibus prout cum Episcopo » conventum fuerit ; 3° Collatio dignitatum et canonicatuum quæ va- » cant in curia Romana... ; 4° Tandem collatio dignitatum et canoni- » catuum quæ vacant sede episcopali vacante et Episcopo attribue- » bantur. »

Venant ensuite à la question du droit actuel de la France, c'est-à-dire, si les réserves bénéficiales établies par les règles de la Chancellerie sont aujourd'hui obligatoires dans ce pays, il la tranche d'un mot : *A tempore autem novi Concordati, anni* 1801, *summi Pontifices* BENIGNE ANNUERUNT, *ut Episcopi suæ quisque diœcesis, beneficia conferrent, a eo ut nulla supersit reservatio.* Ce fait *benigne annuerunt* est affirmé sans ombre de preuve, sans la moindre pièce à l'appui. Le Cardinal Caprara décrète expressément que le pouvoir des Évêques de conférer les bénéfices, autres que les paroisses, sera sujet aux mêmes restrictions et aux mêmes réserves qu'avant 1793 : *juxta formas, relate ad Gallias ante regiminis immutationem statutas ac salvis reservationibus et limitationibus tunc temporis vigentibus.* M. le rédacteur affirme à ses élèves, qu'à partir de 1801 les Souverains-Pontifes ont accordé aux Évêques le droit de conférer tous les bénéfices, et qu'il n'y a plus aucune réserve.

LITURGIE.

DU TABERNACLE OU RÉSIDE LE TRÈS-SAINT SACREMENT.

I. Le premier objet qui doit fixer l'attention de celui qui est chargé du soin d'une église, c'est le saint tabernacle. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans le Cérémonial des Évêques : « Ejus (*sacristæ*) præcipua cura erit.... Sed in primis, ubi « alias talis cura peculiariter non sit commissa alteri, dili- « gentissime curabit ut ea quæ ad sacrosanctæ Eucharistiæ « cultum et honorem spectant nitide conserventur. » (*Cær. Ep.* l. I, c. VII, n. 2.)

II. Le tabernacle doit toujours être fermé à clef. Ce point est positivement prescrit par le Cérémonial des Évêques (ibid) : « Locusque, seu tabernaculum ubi custoditur (*Eucharistia*), « diligentissime et fidis clavibus obseretur. » Nous lisons encore dans le Concile de Latran : « Statuimus ut in cunctis « ecclesiis sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur, « ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horri- « bilia vel nefaria exercenda. Si vero is ad quem spectat cu- « stodia ea incaute reliquerit, tribus mensibus ab officio sus- « pendatur; et si per ejus incuriam aliquid nefandum inde « contigerit, graviori subjaceat ultioni. »

III. Le tabernacle doit être fermé de manière qu'il ne soit pas possible d'apercevoir le ciboire, comme il résulte d'un décret porté par la Sacrée Congrégation des Rites, le 20 septembre 1806. « Ita obtegendum esse tabernaculum ut vas in « quo SS. Eucharistiæ Sacramentum asservatur a circum- « stantibus nullo modo videri possit. »

IV. Il doit toujours y avoir, devant le tabernacle, où réside le saint Sacrement, au moins une lampe, qui soit allumée jour et nuit. Le Cérémonial des Évêques et le Rituel romain l'enseignent d'une manière positive : « Lampades circa illam per« petuo ardeant. » (*Cær. Ep.* loc. cit.) « Lampades coram eo « plures, vel saltem una, die noctuque perpetuo colluceat » (*Rituale*, de Eucharistia). La Sacrée Congrégation dans un décret du 22 août 1699, ajoute que cette lampe ne doit pas être trop éloignée de l'autel.

V. S'il y a plusieurs lampes, elles doivent être en nombre impair. Et de plus, si l'on entretient une lampe devant plusieurs autels, comme il convient de le faire dans certaines églises plus riches et plus importantes, on doit alors en allumer trois devant le lieu où réside le très-saint Sacrement; et si devant un autel où il n'est pas, on en allumait trois, on en mettrait cinq devant le saint tabernacle. Ces règles résultent du Cérémonial des Évêques. L. I, c. XII, n. 17.

VI. Le ciboire doit être couvert d'abord de son couvercle, puis d'un voile blanc (*Rituale*, ibid.)

VII. On ne doit mettre dans le tabernacle que le saint Sacrement. On ne doit donc y renfermer ni Reliques, ni saintes Huiles, ni quelqu'autre chose que ce soit : *Ab omni alia re vacuum* (ibid).

VIII. On ne doit mettre devant la porte du tabernacle ni vases de fleurs, ni Reliques, ni aucune autre chose. C'est ce qui résulte évidemment des décrets suivants : 1° A cette question : « An ante ostiolum tabernaculi SS. Sacramenti retineri « possit vas florum vel quid simile, quod prædictum occupet « ostiolum cum imagine Domini nostri in eodem insculpta? » La Sacrée Congrégation a répondu : « Negative, posse autem « in humiliori et decentiori loco » (Décret du 22 janvier 1701). La réponse suivie de ces mots : *Posse tamen, etc.*, fait voir, ou au moins insinue que la décision de la Sacrée Congrégation

est la même, soit que l'image de N. S. se trouve sur la porte du tabernacle, soit qu'elle ne s'y trouve pas. Ce point sera mis hors de doute par le décret suivant : 2° On demande à la Sacrée Congrégation : « Ut saltem ante ejusdem tabernaculi « ostiolum collocari possit alicujus Sancti Reliquia die qua « ejusdem festum recolitur, maxime cum vigeat super hoc « ipso immemorabilis consuetudo. » Elle répond : « Et Sacra « eadem Congregatio..... omnibus attente consideratis, et « præsertim decreto.... quo prohibetur collocare et retinere « vas florum vel quid simile ante prædictum ostiolum taber- « naculi, rescribendum censuit : Non licere, et assertam con- « suetudinem tanquam abusum eliminandam » (Décret du 6 septembre 1845).

IX. D'après l'enseignement de tous les anciens auteurs, on doit revêtir d'une tapisserie de soie blanche l'intérieur du saint tabernacle. Mais la rubrique du Rituel exige d'une manière positive que la partie extérieure soit recouverte d'un voile. Elle n'en détermine cependant ni la matière ni la couleur. Les auteurs ont été partagés sur cette dernière question. Les uns prétendent que ce voile devait être blanc, et les autres pensent qu'il doit être de la couleur du jour. Un auteur récent a même prétendu que ce voile n'est point d'obligation. Le décret suivant répond à ces différentes questions :

Question. « 1° Utrum tabernaculum, in quo reconditur « SS. Sacramentum conopæo cooperiri debeat, ut fert Rituale ; « et quatenus affirmative : 2° Utrum conopæum istud confici « possit ex panno, sive gossypio, sive lana, sive cannabe con- « texto : 3° Cujusnam coloris esse debeat ? aliis opinantibus, ut « Barrufaldus, conopæum debere esse coloris albi, utpote « convenientis SS. Sacramento, aliis autem, ut Gavantus, ejus- « dem coloris, cujus sunt pallium altaris et cætera paramenta « pro temporis festique ratione, præter colorem nigrum, qui « mutatur in colore violaceo in exequiis defunctorum. »

Réponse. « Quoad primam quæstionem, affirmative; quoad « secundam, pariter affirmative; quoad tertiam, utramque sen- « tentiam posse in praxim deduci, maxime vero sententiam « Gavanti, qui pro se habet usum ecclesiarum Urbis. (Décret du 21 juillet 1855.)

X. Le Cérémonial des Évêques (L. I, c. VI, n. 2) recommande expressément la renovation hebdomadaire des saintes hosties dans le tabernacle. La S. C. a confirmé cette rubrique par un décret du 3 septembre 1672. « In renovatione, quæ quolibet « octavo die fieri debet de augustissimo Eucharistiæ sacramento... » On doit aussi entendre en ce sens un autre décret du 16 décembre 1826 commenté par une longue note de Gardellini, dans laquelle cet auteur démontre cette obligation sans l'entendre toutefois d'une manière stricte et mathématique. En tout cas, on ne pourrait pas passer quinze jours sans renouveler les saintes Espèces. P. R.

NOTE *sur la prétendue opposition entre la rubrique du Missel qui prescrit au Sous-Diacre d'aller se placer à côté du Prêtre au* SANCTUS, *et une décision de la Congrégation des Rites.*

La rubrique du Missel, sous le titre *de Offertorio usque ad canonem*, s'exprime ainsi : « Paulo antequam dicatur *Sanctus*, accedunt (le » diacre et le sous-diacre) ad altare, ubi cum celebrante hinc inde » dicunt *Sanctus*. » Le 12 novembre 1831 (in una Marsorum) ce doute fut proposé : « An tolerandus usus earum ecclesiarum in quibus sub- » diaconus non accedit ; » et la Congrégation répondit : « Servetur » cujuscumque loci consuetudo. » Un auteur a cru qu'il y avait opposition entre cette décision et la rubrique citée, et il prétendait pouvoir en inférer qu'il ne faut pas prendre à la lettre l'important décret du 16 mars 1591 : *Consuetudines quæ sunt contra Missale Romanum sublatæ sunt per bullam Pii V, et dicendæ sunt potius corruptelæ quam consuetudines.*

Il n'a pas fait attention qu'il y avait précisément sur ce point, dans le Missel Romain, deux rubriques contradictoires, qu'il est impossible d'observer en même temps. Après celle que nous avons citée, on lit au numéro 9 : « Subdiacono deinde stante in cornu epistolæ, pont in » dextra manu patenam... qui (le sous-diacre) vadit post celebrantem » ante medium altaris, et facta genuflexione *ibi stat... usque ad finem* » *orationis dominicæ.* » Le sous-diacre ne peut pas rester derrière le célébrant depuis qu'il a reçu la patène jusqu'au *Pater*, et se tenir à côté de lui au *Sanctus*. Quand deux lois sont contradictoires, ni l'une ni l'autre n'obligent. La Congrégation en permettant de suivre sur ce point la coutume des lieux, n'a donc été en opposition avec aucune rubrique *obligatoire* du Missel. L'abbé BOUIX.

LES DÉCLARATIONS

NON-PROMULGUÉES

DES CONGRÉGATIONS ROMAINES

ONT-ELLES FORCE DE LOI?

Comment le R. P. Matignon a critiqué sur ce point la doctrine de son Eminence le Cardinal Gousset, et celle de M. Bouix.— Cette critique est-elle fondée?

Il a été dit précédemment (voir le numéro de janvier 1860 page 56), quelle est la catégorie de ces déclarations sur laquelle roule la controverse. Deux sentiments opposés ont été soutenus par les docteurs au sujet de ces déclarations. Les uns ont pensé qu'elles obligent universellement : les autres ont été d'un avis contraire. Jusqu'à saint Liguori, il s'est trouvé des auteurs à qui les deux opinions ont semblé propables. Conformément à ses devanciers, saint Alphonse de Liguori lui-même avait d'abord admis comme probable cette proposition : Les décrets en question, n'ont pas force de foi, tant qu'ils n'ont pas été suivis, ou de la promulgation proprement dite, ou de l'espèce de promulgation qui résulte de l'usage général et de la mise en pratique, prolongée pendant plusieurs années. Plus tard le Saint a corrigé cet enseignement, en y apportant une modification considérable. Il a regardé comme *certainement* obligatoires pour tous les chrétiens les décrets en question, lorsqu'ils sont rapportés communément par les auteurs, *vel relatione auctorum ipsas communiter referentium*. Si les décrets non promulgués ont cette condition, saint Liguori pense qu'ils sont obligatoires pour tous les fidèles, et ne regarde plus l'opinion contraire comme probable. (Voir l'endroit cité de notre *Revue*.)

Voilà pour la question historique, celle du passé.

La question du présent est celle-ci : *Le sentiment qui requiert la promulgation pour que les décrets dont il s'agit soient universellement obligatoires, n'a-t-il pas cessé* AUJOURD'HUI *d'être probable?* Son Eminence le Cardinal Gousset l'a pensé. Je l'ai soutenu aussi dans mon traité *de Curia Romana*, et j'ai cru devoir rétracter ce que j'avais dit précédemment en sens contraire dans mon traité *de Principiis*. La raison qui m'a déterminé, c'est la pensée du Saint-Siége, assez manifeste aujourd'hui par la constante pratique des Congrégations Romaines. Le P. Matignon croit que je me suis fait illusion ; et qu'aujourd'hui comme précédemment l'opinion dont il s'agit est restée *probable*. Nous allons discuter les preuves sur lesquelles il appuie son sentiment.

1° Le P. Matignon rappelle qu'en 1852, dans mon traité *de Principiis*, je me suis déclaré pour la *probabilité* en question, et que je n'admets plus cette même probabilité en 1859 dans mon traité *de Curia Romana*. Puis il s'exprime ainsi : *Ce qui était probable en* 1852, *est-il devenu insoutenable en* 1859 ? *M. Bouix le prétend*. Il y a là un *lapsus* de logique. Loin de prétendre que l'opinion fût probable en 1852, et qu'elle soit devenue insoutenable de 1852 à 1859, je prétends au contraire, de la manière la plus expressive que puisse employer un auteur, celle de la rétractation, qu'elle était déjà fausse en 1852. Ma prétention en 1859, c'est que je me suis trompé en 1852 lorsque j'ai admis la probabilité de cette opinion. Voici mes paroles : « Ex dictis facile colliget lector nonnihil esse corrigen-
« dum, ex iis quæ de eadem questione disserui in meo tractatu
« *de Principiis*. Etsi enim ibi de sententia dictis declarationi-
« bus vim legis denegante dixerim, eam *nulla solida ratione*
« *fundari*, attamen concessi sententiam de illis opinionibus
« esse, quæ *licite* in scholis catholicis defendi possunt. Hoc
« ultimum nunc, re melius perpensa, asserere non audeo.
« Quamvis nempe olim licita hæc opinio fuerit, at hodie ob

« expositam sacrarum Congregationum et Sedis Apostolicæ « certam praxim, quæ eidem opinioni palam adversatur, vide- « tur sententia illa omni jam probabilitate destituta et prorsus « deserenda. » Tout ce que j'ai voulu dire par ces mots, c'est que je m'étais trompé en 1852, en admettant comme licite l'opinion dont il s'agit. L'idée bizarre que me prête le P. Matignon, de prétendre que cette opinion n'a cessé d'être probable *que depuis* 1852, ne sera venue je pense à la pensée d'aucun de mes lecteurs. Quand un auteur a regardé une opinion comme propable, et qu'il rétracte plus tard cet enseignement, lui dire : *vous prétendez donc que cette probabilité existait à l'époque ou vous l'avez admise, et qu'elle n'a cessé que postérieurement,* c'est évidemment raisonner faux.

Passons à un autre argument du P. Matignon contre la doctrine exposée dans mon traité *de Curia Romana*. Je me suis appuyé sur la pratique constante du Saint-Siége et des Congrégations Romaines. De ce que cette pratique est devenue tout à fait manifeste, j'en infère que l'opinion dont il s'agit a perdu toute probabilité. Qu'oppose le P. Matignon ?

2° Cet argument lui semble sans valeur, attendu qu'ayant été employé par Fagnan, il n'a pas empêché l'opinion dont il s'agit de conserver sa probabilité. Transcrivons les paroles mêmes : « Il pense (M. Bouix) que la pratique constante du « Saint-Siége est une réprobation de l'une des opinions qui « régnaient dans l'école et ne permet plus de la regarder « comme libre. Mais les faits qu'il allègue pour prouver cette « pratique sont tirés de Fagnan et cités au long par cet « auteur. S'ils équivalent à une décision Pontificale, comment « cette considération n'a-t-elle pas entraîné tous les suffrages? « Comment expliquer qu'après Fagnan comme avant lui, « l'école ait été partagée ? » (*Études de théologie*, décembre 1859, page 524.)

Le P. Matignon ne paraît pas avoir saisi en quoi consiste la

force des preuves tirées *d'une constante pratique*, et en particulier de la pratique qu'on nomme *stylus curiæ*, qui selon le sentiment commun des Canonistes determine le droit, *facit jus*.

Par cela même qu'une pratique se compose d'actes répétés, il y a un temps où elle ne prouve pas encore, les actes n'étant pas assez nombreux, et leur série ne formant pas une assez longue durée. Il est un autre temps, où les docteurs pourront licitement discuter si elle prouve, ou non, et embrasser à cet égard des opinions contraires; soit à cause de la durée, qui paraîtra suffisante aux uns et insuffisante aux autres; soit parce que les actes répétés, quoique suffisants par eux-mêmes, ne seront pas encore assez notoires, assez divulgués et connus, pour commander l'assentiment général. Enfin il est un temps, où le fait et la longueur suffisante de la pratique, seront tellement notoires, que toute controverse devra cesser. Prenons pour exemple les pratiques ou coutumes générales qui finissent par introduire des obligations nouvelles, et acquièrent force de loi. Elles passent par les trois phases que nous venons de mentionner. L'obligation pour les clercs de réciter le bréviaire provient comme on sait, de la pratique générale. De ce qu'à une époque la généralité de cette coutume et sa force obligatoire auraient été licitement controversées, il ne s'en suit pas qu'on puisse mettre aujourd'hui en question l'obligation de l'office divin. Appliquons cette observation générale à la pratique du Saint-Siége et des Congrégations Romaines, sur laquelle j'ai appuyé ma thèse. Dans les commencements, les décisions ne sont pas assez nombreuses pour qu'elles puissent constituer ce qu'on nomme *stylum curiæ*. Plus tard ces décisions deviennent plus nombreuses et plus connues. Néanmoins elles peuvent n'avoir pas encore assez de notoriété, surtout à l'égard des auteurs qui écrivent hors de Rome, pour qu'ils y reconnaissent unanimement les caractères des pratiques constantes et certaines qui dirimeat les controverses. Si plus tard

cette notoriété est suffisante, on aurait tort de continuer à regarder la controverse comme licite.

Examinons maintenant les raisonnements du P. Matignon. Le premier peut se résumer ainsi : Fagnan a fait valoir l'argument de la pratique, et néanmoins après cet auteur l'opinion dont il s'agit n'a pas perdu sa probabilité : donc ce même argument n'empêche pas aujourd'hui non plus qu'elle ne reste probable. La fausseté de la conséquence saute aux yeux. De ce qu'une pratique n'a pas été suffisante dans un temps pour prouver d'une manière rigoureuse, il ne s'en suit pas qu'elle ne puisse l'être plus tard. J'ai dit que la pratique du Saint-Siége et des Congrégations Romaines me paraissait *aujourd'hui* suffisamment longue et suffisamment notoire pour ôter toute probabilité à l'opinion dont il s'agit. Je n'ai pas conclu qu'il en fût de même au temps de Fagnan. Vous voyez que votre raisonnement porte tout-à-fait à faux. Pour vous dire en passant ma pensée au sujet de l'argument de Fagnan, je crois qu'il a contribué notablement à faire tourner de son côté l'enseignement des écoles. Précisément parce qu'il a allégué et certifié la pratique des Congrégations, l'opinion opposée à cette pratique a été sans cesse en déclinant. Mais il faut du temps pour que les faits allégués par un auteur soient généralement connus et acceptés comme certains; et l'on ne doit pas s'étonner si l'opinion contraire a continué à être regardée par quelques-uns comme probable : l'habitude de s'en rapporter volontiers aux ouvrages antérieurement écrits a pu y contribuer aussi. Quoiqu'il en soit, ma conclusion n'est pas relative à l'époque de Fagnan, mais à la nôtre; et de ce qu'elle ne serait pas exacte relativement à la première, on aurait tort de conclure qu'elle ne l'est pas relativement à la seconde.

Le second raisonnement du P. Matignon est relatif aux faits par lesquels j'ai constaté la pratique du Saint-Siége et des Congrégations Romaines. Il fait observer que ces faits sont

ceux-là mêmes qu'a rapportés Fagnan, et il suppose que je n'en ai pas allégué d'autres : *mais les faits qu'il allègue*, dit-il, *pour prouver cette pratique sont tirés de Fagnan et cités au long par cet auteur*. Et là dessus il établit ce raisonnement qu'il croit victorieux : *s'ils équivalent à une décision Pontificale, comment cette considération n'a-t-elle pas entraîné tous les suffrages? Comment expliquer qu'après Fagnan, comme avant lui, l'école ait été partagée?* Il y a là une fausse assertion et un argument vicieux. La fausse assertion c'est que je m'en sois tenu aux faits allégués par Fagnan. J'ai invoqué la pratique continuée jusqu'à nos jours. Ayant à prouver que cette pratique était longue et constante, j'ai d'abord montré qu'elle était certaine du temps de Fagnan, en énumérant les faits cités par lui; et certes, je ne pouvais choisir un meilleur témoin. A partir de la page 343, je fais voir suffisamment la continuation de cette pratique jusqu'à nos jours et j'y allègue des faits récents. Il est vrai que j'ai passé rapidement sur cette dernière période, parce que la continuation de la pratique en question n'est mise en doute par personne, et que tout le monde peut s'en convaincre par les 110 volumes du *Thesaurus resolutionum* et par la collection authentique de Gardellini. Je m'appuie sur la pratique prise dans sa totalité et continuée jusqu'à nos jours. Le raisonnement du P. Matignon porte donc à faux. De ce qu'après les écrits de Fagnan des auteurs continuèrent à réputer probable le sentiment opposé, il suit seulement, ou que les écrits de Fagnan ne furent pas connus de tous, ou que les faits allégués par lui ne furent pas jugés assez certains ou assez nombreux par tous les Canonistes pour trancher la question. S'en suit-il qu'aujourd'hui la pratique du Saint-Siége et des Congrégations Romaines ne soit pas devenue suffisamment longue et suffisamment notoire pour équivaloir à une preuve rigoureuse? Nullement.

Entre Fagnan et nous il s'est écoulé plus d'un siècle. Les

collections énoncées et un grand nombre de nouveaux auteurs qui constatent la pratique en question, n'existaient pas au temps de Fagnan. Aujourd'hui ces collections et ces auteurs ont rendu cette pratique tout-à-fait notoire. C'est du moins ce qui m'a semblé ; et cette considération, qui m'avait échappé quand j'ai écrit mon traité *de Judiciis*, m'a paru tellement grave, que j'ai cru devoir rétracter humblement ce que j'avais écrit alors en sens contraire. Si j'ai eu tort de faire cette rétractation, assurément les raisonnements du P. Matignon, discutés jusqu'ici, ne le prouvent pas. Voyons si les autres le prouvent davantage.

3° Le P. Matignon pense que j'ai été induit en erreur au sujet de saint Liguori. « M. l'abbé Bouix, dit-il, est le premier « qui ait cru à la rétractation de saint Liguori. Nous pensons « que cette fausse persuasion a exercé sur lui trop d'influence. » (*Études de théologie*, décembre 1859, page 254). Je crois avoir suffisamment montré dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (numéro de janvier 1860), que je ne m'étais fait aucune illusion sur ce point. Il n'est pas nécessaire d'y revenir.

4° Le P. Matignon ajoute : « Nous croyons aussi qu'il ne « distingue pas suffisament deux ordres de choses qu'il ne « faut pas confondre. La Congrégation a reçu du Saint-Siége « une double mission : l'une tient à la puissance législative, « l'autre au pouvoir exécutif. Or la seconde ne peut s'exercer « que dépendamment de la première. Chargée de faire exécu- « ter les Canons du concile, il faut nécessairement qu'elle com- « mence par en déterminer le sens. Cette interprétation une « fois fixée par elle, il est tout simple qu'elle poursuive l'exé- « cution de la loi en ce sens, toutes les fois qu'une cause lui « sera déférée. C'est une jurisprudence établie. S'en suit-il « absolument que, dans tout le monde catholique, les conscien- « ces aient été liées devant Dieu, que toute autre interprétation « probable en elle-même soit désormais une erreur, et toute

« action faite suivant cette interprétation, un péché? Bien des « Canonistes n'ont pas vu la conséquence. »

Il y a là deux faux supposés. Le premier c'est que les Congrégations Romaines se contentent de poursuivre l'exécution des lois dans le sens déclaré par elles, en laissant intacte la probabilité des interprétations contraires; *tandis qu'au contraire elles manifestent ouvertement par des mesures surajoutées à la simple exécution, qu'elles réprouvent ces interprétations et les tiennent pour illicites.* Le second c'est que l'argument tiré de la pratique repose sur la simple mise à exécution des lois dans le sens déclaré ; tandis qu'il repose sur des actes surajoutés à la simple exécution, actes qui équivalent de leur nature à une réprobation expresse des opinions opposées. Tâchons de bien éclaircir ce point. Si je ne me trompe il a échappé au P. Matignon, comme il m'avait échappé à moi-même quand j'écrivis mon traité *de Principiis*. Je dis : les Congrégations Romaines ne se contentent pas dans les causes qui leur sont déférées, *de poursuivre l'exécution de la loi conformément aux interprétations qu'elles en ont données*, elles font plus : elles *reprochent comme une faute*, elles *punissent comme un acte répréhensible* ce qui a été fait contrairement à ces interprétations. N'est-ce pas déclarer équivalemment que ces interprétations obligeaient? Tout supérieur qui blâme et punit un acte, déclare par là même équivalemment que cet acte a été illicite. L'argument tiré de la pratique porte, non pas sur la simple exécution de la loi dans le sens interprété, mais sur l'exécution accompagnée de reproches, de punitions, ou de déclarations de nullité pour les actes accomplis contrairement. En d'autres termes cet argument repose sur la persuasion des Congrégations Romaines que leurs déclarations obligent; persuasion clairement manifestée par leur manière d'agir. Recourons à quelques exemples.

Deux opinions régnaient dans l'école sur la question, si l'É-

vêque visitant les églises de la ville épiscopale peut exiger ce qu'on nomme *procurationem;* et aussi sur la question, s'il peut appliquer à son usage ou à l'usage des ecclésiastiques employés à son service, ce qu'on nomme *mulctas pecuniarias*. La Congrégation du Concile décida négativement. Nonobstant cette décision des Évêques agirent conformément à l'opinion contraire. Le Saint-Siége et les Cardinaux de la Congrégation du Concile se contentèrent-ils de les obliger à se conformer à la décision? Non; ils les reprirent sévèrement et les punirent en leur faisant restituer le double. Si la décision n'eût pas été regardée comme certainement obligatoire par le Saint-Siége et la Congrégation, cette sévérité serait évidemment injuste (voir mon traité *de Curia Romana,* page 340 et suiv.).

La Congrégation des Rits dans deux causes particulières avait décidé que l'étole ne devait pas être portée pendant l'office divin, mais seulement dans l'administration des Sacrements. Dans une autre cause elle se plaint de ce que *nonobstant ces mêmes décisions, l'abus* s'est reproduit ailleurs. (Voir mon traité *de Curia Romana,* pag. 343 et suiv.). Si les décisions n'ont pas force de loi pour tous, la Congrégation a tort de me reprocher à moi de ne pas me conformer à des décisions expédiées à d'autres. Me le reprocher, c'est me dire équivalemment que mon acte a été illicite; et par là même, c'est réprouver l'opinion contraire.

Dans la cause de Tlascala (*Angelopolitana*) du 11 septembre 1847, on proposa ce doute: *An decreta Sacræ Congregationis Rituum derogent contrariæ consuetudini, et an in casu affirmativo obligent etiam in conscientia.* Voilà bien la question qui nous occupe, posée dans toute sa généralité : les décrets des Congrégations obligent-ils en conscience, et obligent-ils malgré les coutumes contraires des divers pays? La réponse de la Congrégation des Rits fut celle-ci : *Affirmative, sed recurrendum in particulari.* Que la Congrégation ait ajouté *sed recurrendum in*

particulari c'est une précaution de prudence. Quoiqu'une coutume soit illicite, il peut être expédient en certains lieux de la maintenir par un indult ; et pour cela il est expédient qu'on recoure en spécifiant les coutumes pour lesquelles on consulte. Mais, qu'on le remarque bien, la question de principe est tranchée par l'*affirmative* (voir mon traité *de Curia Romana*, pag. 376). La S. Congrégation a dit, non pas cette fois équivalemment, mais expressément, que ses déclarations sont obligatoires en conscience, même nonobstant des coutumes contraires. Répondre que la Congrégation entend ici que ses décrets obligent seulement les personnes ou les lieux pour qui ils sont émanés, et pas les autres, serait un trop misérable subterfuge. On n'avait pas besoin de décision pour cela, puisque c'est hors de conteste, et ce n'est pas cela que demandaient les recourans. D'ailleurs les mots *sed recurrendum in particulari* excluent totalement cette absurde interprétation. Par ces mots la Congrégation fait voir qu'elle a pris et quelle décide la question dans le sens général. Que le P. Matignon veuille bien donner un peu d'attention à cet acte de la S. Congrégation des Rits. A la question si ses décrets obligent en conscience, elle répond *affirmative*. Lui, avec beaucoup de confiance et sans la moindre hésitation professe le *negative*. J'avoue que je ne me sens pas la hardiesse de traiter ainsi une si grande autorité. J'aime mieux abandonner le petit nombre de Canonistes qui ont encore soutenu dans les derniers temps la probabilité de la négative. Et je ne désespère pas que le P. Matignon lui-même après avoir mûri plus longtemps ses théories sur le Droit ecclésiastique, ne se rapproche un jour de mon sentiment.

Encore un exemple. Dans la cause *Triventina* du 3 août 1839, la question fut celle-ci : « Ne ulterius progrediatur abu-« sus jam invectus in oppido..., ubi in una eademque solemni « supplicatione sanctissimi Corporis Christi, sanctissimum « Eucharistiæ sacramentum defertur successive ab archi-

« presbytero et parochis; *quod quidem semel atque iterum pro-*
« *hibetur a decretis hujus Sacræ Rituum Congregationis;* utque
« omnia in posterum legitime procedant; memorati oppidi
« archipresbyter pro opportuna solutione insequentia duo
« dubia proposuit, nimirum :

1° « An, non obstante quacumque in contrarium consuetu-
« dine, intangibile sit jus celebrantis in solemnitate sanctis-
« simi Corporis Christi semper per se deferendi in publica
« supplicatione sanctissimum Eucharistiæ sacramentum?

2° « An inveterata quæcumque in contrarium consuetudo
« derogare possit legi a decretis Sacræ Congregationis præ-
« scriptæ? »

La sainte Congrégation répondit : *Ad primum, affirmative, juxta alias decreta : ad secundum negative, juxta eadem decreta.*

Chacun des doutes, quoique proposé à l'occasion d'un fait particulier, roule sur le droit commun. Le second n'est autre que cette question générale : *Une coutume quelqu'invétérée qu'elle soit, peut-elle déroger à la règle prescrite par les décrets de la sainte Congrégation?* Question qui équivaut à cette autre : *Les décrets de la sainte Congrégation des Rits obligent-ils, même dans le cas d'une coutume contraire invétérée?* Et la sainte Congrégation répond qu'ils obligent, même dans ce cas. Si les Congrégations Romaines ne croyaient pas que leurs déclarations ou interprétations des lois *obligent réellement* et obligent partout, (salvis exceptionibus de jure), en répondant ainsi elles mentiraient. Donc elles sont bien persuadées que ces déclarations sont universellement obligatoires. Les Congrégations Romaines sont l'organe du législateur, au nom duquel elles enseignent et décident le sens obligatoire des lois. Je le répète, il y a là une autorité si grave, si supérieure, qu'une fois bien aperçue, bien constatée, je ne vois plus qu'on puisse raisonnablement regarder comme probable l'opinion contraire. Pour moi, en opposant à cette autorité une dénégation, je craindrais

de tomber dans l'écart que les Canonistes appellent *attollere os in cœlum*.

Concluons : l'argument tiré de la pratique porte sur ce fait : Les Congrégations Romaines *par leur manière constante de parler et d'agir* supposent, enseignent et déclarent très-clairement, que leurs décisions sont universellement obligatoires. Le fait de cette pratique n'a pas toujours été aussi notoire qu'il l'est aujourd'hui. Le partage des docteurs qui ont précédé, et la probabilité de l'opinion contraire, conséquence de cette diversité de sentiments, ne doit donc pas surprendre. Mais aujourd'hui cette pratique du Saint-Siége et des Congrégations Romaines n'est-elle pas devenue assez manifeste pour annuler la probabilité en question? Ne doit-on pas admettre comme entièrement certain que les déclarations dont il s'agit, quoique non promulguées, obligent généralement? Son Éminence le Cardinal Gousset, a cru devoir l'enseigner. J'ai embrassé aussi ce sentiment. Saint Liguori enseigne presque équivalemment la même doctrine, en disant que ces déclarations obligent lorsqu'elles sont rapportées *communiter* par les auteurs, *vel relatione communiter ipsas referentium*.

Nous n'avons rien trouvé dans les raisonnements du P. Matignon qui nous engage à changer d'avis. Nous lui savons gré néanmoins d'avoir soulevé cette controverse et dit sa pensée. La lumière jaillit de la discussion, quand on cherche sincèrement de part et d'autre à s'éclairer.

L'abbé Bouix.

EXPOSITION

DES

PRINCIPES DU DROIT CANONIQUE

Par S. E. Mgr le Cardinal GOUSSET,

Archevêque de Reims.

Que les principes de la Théologie morale et du Droit ecclésiastique aient subi une altération sensible dans l'Église de France, sous l'influence combinée des systèmes locaux qui y ont prévalu pendant les deux derniers siècles, c'est une vérité de fait qu'on ne pourrait nier avec quelqu'apparence de raison. Les Théologiens français du XVIIIe siècle avaient généralement adopté dans l'application des principes de la morale, les opinions rigoureuses des disciples de Jansénius, tandis que d'autre part les Canonistes laissaient fléchir les principes du droit commun devant les préjugés parlementaires qui avaient été érigés en décrets de l'Église gallicane et en lois de l'État par l'assemblée de 1682. Il est évident que présenté à ce point de vue, l'enseignement théologique et canonique avait pour résultat de populariser un système doctrinal qui était contredit par l'enseignement commun des autres Églises, et formellement flétri par le Saint-Siége comme *erroné* et *dangereux*. On ne peut se dissimuler que l'église de France se trouvait forcément réduite, par suite de la faveur accordée à ces systèmes, à une situation anormale et fausse vis à vis des autres églises et de la discipline générale. Les inconvénients d'une telle situation ne pouvaient donc échapper aux esprits sérieux et sincèrement dévoués à la cause de l'Église. Pouvait-on légitimement s'écarter de l'enseignement commun des Théologiens et des Canonistes étrangers dans les principes de la morale et du droit? Le clergé français pouvait-il accepter

comme l'expression de la doctrine orthodoxe et comme des décrets vénérables aux fidèles, une déclaration de principes qui, outre qu'elle était accusée d'avoir des affinités évidentes avec le schisme, plaçait l'Église de France en dehors du droit commun, restreignait la juridiction du Chef de l'Église universelle et en paralysait l'exercice? Quand on se place au point de vue du droit et de l'enseignement commun, il suffit de poser ces questions pour les résoudre. Mais encore fallait-il un certain courage pour s'inscrire en faux contre nos préjugés nationaux ; car ils avaient pris racine depuis deux siècles dans l'esprit du clergé, ils étaient formulés en principes dans la Théologie dogmatique, réduits en application dans la morale et dans le droit, et ils avaient enfin reçu la sanction de l'Église de France et de l'État.

Mais Dieu n'a jamais permis que dans l'Église de France le courage manquât à la vérité. Les points de doctrine et de droit qui séparaient les Théologiens et les Canonistes français de l'enseignement commun de l'Église ont été l'objet de savantes discussions, qui ont eu pour résultat d'opérer dans le clergé français un mouvement de retour très prononcé vers les doctrines Romaines. Nous devons un hommage public de reconnaissance à l'un des propagateurs les plus savants et les plus zélés de ce mouvement, à Mgr Gousset Archevêque de Reims et Cardinal de la sainte Église Romaine. Car, c'est à lui surtout que revient la gloire de cette courageuse et féconde initiative. On sait jusqu'à quel point la faveur accordée au rigorisme outré des Jansénistes avait discrédité en France la Théologie morale d'outre-monts et celle de saint Liguori en particulier. Mgr Gousset opposa d'abord aux préjugés du temps une savante et lucide justification de la Théologie du saint Évêque, et il publia ensuite sa *Théologie morale* qui exposait et résumait l'enseignement commun. Les préjugés tombèrent peu à peu, et tel fut le succès de la Théologie morale que quatre-vingt mille exem-

plaires de ce savant ouvrage sont sortis en quinze ans des presses françaises.

Ce succès obtenu, l'attention se fixa naturellement sur le système abusif qui tendait à paralyser l'action du pouvoir Papal dans l'Église de France. La lumière nous vint de l'Allemagne. Les ouvrages de Walter et de Georg Philips, répandus en France par les excellentes traductions de MM. de Roquemont et Crouzé, donnèrent à la science Canonique un heureux essor. Toutefois ces ouvrages ne pouvaient suffire, malgré leur mérite incontestable, à populariser la science Canonique. Le clergé avait besoin d'une exposition méthodique et concise du Droit ecclésiastique considéré dans ses principes généraux et dans leur application pratique, qui fut spécialement appropriée à la situation de l'Église de France. Le savant Cardinal de Reims vient de combler cette lacune en publiant le livre de l'*Exposition des principes du droit canon* qui réunit le double mérite d'une grande autorité et d'un caractère éminemment pratique. Le nom de l'auteur et l'accueil que le clergé a fait à cette nouvelle publication la recommandent suffisamment aux lecteurs de la Revue. Aussi notre dessein n'est pas d'en faire l'éloge, mais seulement d'en donner une analyse exacte et détaillée.

Réduire aux dimensions d'un livre les principes fondamentaux du Droit ecclésiastique avec les témoignages qui les justifient, et les règles qui en déterminent l'application pratique, c'est une œuvre difficile, surtout si l'on veut être substantiel et complet dans l'analyse, judicieux et mesuré dans les aperçus, synthétique et démonstratif à la fois dans l'exposition. Tel est le but que s'est proposé Mgr de Reims, et qu'il a atteint.

I.

I. L'éminent auteur définit le droit canon, la science des lois portées ou approuvées par le Pape, pour le bon gouvernement de l'Église et le bien spirituel des fidèles. Cette notion du droit

est généralement adoptée par les Canonistes, qui s'accordent à dire, avec Mgr de Reims, que le Droit ecclésiastique est fondé sur l'autorité papale. C'est pour cette raison qu'il a reçu la dénomination de *Jus Pontificium*, par opposition au *Jus cæsareum*. Toutefois, comme le Droit canonique comprend, outre les lois émanées originairement du Saint-Siége, les décrets des Conciles généraux et particuliers, et quelquefois même certains édits rendus par la puissance séculière, nous devons faire observer que cette dénomination de *Jus Pontificium* ne peut être considérée comme *adéquate* a l'idée qu'elle exprime, que dans ce sens, que toute puissance dans l'Église, doit remonter jusqu'au Pape comme a sa source, et que le Droit ecclésiastique ne reconnaît aucune loi qui n'ait été sanctionnée par le consentement au moins tacite du Saint-Siége.

II. Considéré au point de vue de ses sources, le Droit canon se divise en droit *écrit* et non *écrit*. Le premier comprend la somme des règles, décrets ou Canons qui ont été érigés en en lois. Le second comprend les Coutumes qui sont passées à l'état de loi par suite d'une prescription légitime.

III. Au point de vue chronologique, le Droit canon se divise en droit ancien, droit nouveau, et même, droit le plus nouveau. Les Canonistes ne sont pas d'accord sur la distinction à établir entre ces diverses sortes de droit. Mgr de Reims tranche cette difficulté par une simple observation dont la vérité est manifeste. L'âge des lois importe peu, dit-il, pour fixer le degré d'autorité dont elles jouissent : ce qui importe dans la pratique, c'est de savoir celles qui sont en vigueur, et de connaitre la jurisprudence actuelle du Saint-Siége. Et, de fait, toute la question est là.

Après avoir donné les notions générales du droit, Mgr de Reims démontre dans un chapitre spécial que cette science s'impose aux études consciencieuses des ecclésiastiques et des magistrats. Une courte notice sur les principales collec-

tions du droit et sur le degré d'autorité dont elles jouissent, complète ces notions préliminaires qui servent comme d'introduction au sujet de l'ouvrage.

II.

L'Église est le christianisme à l'état social. En l'instituant, Jésus-Christ n'a pas seulement voulu assurer à toutes les générations et à tous les peuples le bienfait de la Rédemption : il a voulu aussi réunir tous les hommes dans une seule et unique famille, *son royaume*. Ce royaume qui n'est pas *de* ce monde mais qui est bien *dans* ce monde (August., *Tract.* 115, *in Joan*), forme par conséquent une société visiblement organisée ; et comme tel il est soumis aux conditions de l'humanité, c'est-à-dire, qu'il a cela de commun avec tous les royaumes terrestres, que des autorités visibles et vivantes lui sont nécessaires pour le gouverner. On ne peut supposer que Jésus-Christ ait voulu le laisser à la merci des vicissitudes du temps et aux caprices des passions humaines. Il devait donc y établir un pouvoir souverain pour régir les rapports extérieurs et sociaux de ses membres. Or, l'Église a reçu ce pouvoir ; Jésus-Christ l'a conféré à ses Apôtres en leur disant : « Comme mon Père m'a envoyé je vous envoie... Tout ce que « vous lierez sur la terre... » Et à Pierre en particulier : « Pais « mes agneaux, pais mes brebis. »

On ne peut se méprendre sur la portée de ces paroles. Elles expriment évidemment toutes les attributions de la puissance législative, puisqu'elles investissent les Apôtres du pouvoir de lier et de délier, de défendre et de permettre, de condamner et d'absoudre, non-seulement au for intérieur, mais au for extérieur. La Tradition ne les a pas entendues autrement. Saint Paul, rappelait aux Évêques du premier siècle qu'ils étaient établis pour gouverner l'Église de Dieu ; et après lui les Conciles et les Pères sont unanimes a reconnaitre que l'Église a reçu immédiatement de Jésus-Christ le pouvoir de lier et de

délier, de faire des préceptes et de gouverner les peuples, par rapport au but spirituel où Elle a mission de les conduire. L'histoire nous montre l'Église en possession de ce pouvoir depuis dix-huit siècles, et l'exerçant dans la société chrétienne.

Considéré dans son objet, le pouvoir législatif de l'Église doit s'étendre naturellement à tout ce qui touche au gouvernement de la société chrétienne. Ainsi il règle les rapports des différents membres de la hiérarchie, la prédication et la défense de la foi, l'administration des biens de l'Église, la célébration des saints Mystères et l'administration des Sacrements, les Ordres religieux, les bénéfices, les jugements et les peines canoniques, enfin tout ce qui touche à la foi, et au gouvernement du clergé et du peuple chrétien.

Considéré dans son exercice, le pouvoir législatif de l'Église est de droit divin complètement *indépendant* de toute puissance humaine. Cette indépendance existe soit vis-à-vis de la puissance séculière, soit vis-à-vis du peuple chrétien. L'Église ayant reçu immédiatement de Jésus-Christ sa constitution et son autorité avec le pouvoir suprême de se régir elle-même, l'exercice de son pouvoir ne peut être soumis à aucun titre au contrôle ou au bon vouloir, soit de la puissance séculière, soit de la multitude. Ce n'est ni à César, ni aux simples fidèles mais à Pierre que Jésus-Christ a remis les clefs du royaume des cieux, en le chargeant de paître les agneaux et les brebis, les sujets et les rois. Il est vrai que les agneaux de Pierre sont aussi les sujets de César, mais comme le pouvoir de l'Église agit en dehors des attributions de la puissance séculière, et dans un ordre essentiellement différent, ces deux pouvoirs peuvent s'allier dans leur marche parallèle et conserver sans antagonisme leur indépendance réciproque d'action, pourvu que chacun d'eux se maintienne dans la sphère de ses attributions. Qui ne voit d'ailleurs que le système qui

subordonne l'Église à l'État est radicalement faux, non-seulement parce qu'il dénature la constitution du pouvoir spirituel que Jésus-Christ n'a jamais prétendu soumettre à la puissance séculière, mais parce qu'il anéantit ce pouvoir même, et renverse en principe la distinction des deux puissances en jetant l'Église aux pieds de César, ou en d'autres termes en proclamant César souverain de l'Église et de l'État. Un tel système, s'il était admis pourrait donner à l'Église des persécuteurs pour maîtres. Nous ne connaissons pas les secrets de l'avenir, mais nous connaissons le passé. Conçoit-on Domitien ou Néron s'attribuant la prétention de soumettre à leur contrôle la juridiction ecclésiastique ! conçoit-on même Constantin soumettant à son *visa* ou à son *placet* les décrets émanés du Saint-Siége, et faisant dépendre leur force obligatoire pour ses sujets de son approbation ! une telle prétention ne peut être sérieusement soutenue. Les princes chrétiens sont les enfants de l'Église, et non ses maîtres; ils sont les évêques du dehors pour la protéger et pour défendre au besoin son indépendance, et non pour l'opprimer. Cette doctrine n'est pas nouvelle ; le grand Osius la formulait devant l'empereur Constance avec une énergie digne d'un Apôtre, lorsqu'il lui disait : « Ne vous mêlez point des choses ecclésiastiques et ne prétendez pas nous donner des ordres sur ces matières. Dieu vous a donné l'empire, et il nous a confié son Église. De même que celui qui contemple votre autorité avec des yeux jaloux contredit l'ordre divin, de même aussi craignez, en attirant à vous ce qui appartient à l'Église, de vous rendre coupable d'un grand crime. Il est écrit : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*. Si donc il ne nous est pas permis de prétendre à l'empire sur la terre, il ne vous est pas permis non plus d'usurper l'encensoir et le pouvoir sur les choses sacrées (1). »

(1) Apud S. Athan. Epist. ad solitar, vitam agentes.

Ce langage et ces principes sont ceux de tous les siècles. La doctrine de la domination de l'État sur l'Église a toujours été universellement flétrie. Au XVIIe siècle, il n'y avait en France qu'une manière de voir parmi les catholiques sur le droit que possède l'Église de se gouverner librement et selon ses lois. Sur ce point, Bossuet parle comme Fénelon : « Le Sacerdoce et l'Empire, dit l'Évêque de Meaux, sont deux puissances indépendantes, mais unies (1). » Et ailleurs, dans son *Histoire des Variations* : « La prétention de Crammer et de ses adhérents, était que J.-C. instituait les Pasteurs pour exercer leur puissance, comme dépendants du prince, dans toutes leurs fonctions ; ce qui est sans difficulté, la plus inouïe et la plus scandaleuse flatterie, qui soit jamais tombée dans l'esprit des hommes (2). »

Après avoir solidement établi et démontré le pouvoir législatif de l'Église et son indépendance vis-à-vis de la puissance séculière, Mgr de Reims était naturellement amené par la suite de son sujet à traiter de la forme que J.-C. a donnée à ce pouvoir, et de l'organe par lequel il s'exerce. Toutes les sociétés, de quelque nom qu'elles s'appellent, état ou royaume, république ou monarchie, ont besoin d'un pouvoir souverain qui les gouverne, c'est-à-dire qui dirige leurs membres par des règles générales, faites non pour tel cas ou pour tel homme, mais pour tous les cas, pour tous les hommes et pour tous les temps. La souveraineté du pouvoir est pour toute société le principe de vie, d'ordre et de paix, et le sujet individuel ou collectif sur lequel réside la puissance suprême, devient la base sur laquelle repose tout l'édifice social. Mais la souveraineté du pouvoir peut revêtir des formes diverses : elle est ou démocratique ou aristocratique, ou monarchique ; il importe donc

(1) *Politique sacrée*, liv. VII, prop. 12.
(2) *Histoire des Variations*, liv. VII, s. 44.

de savoir laquelle de ces trois formes la souveraineté du pouvoir a revêtue dans l'Église. Point de doute ici. La constitution de l'Église ne peut être autre que celle que son divin Fondateur lui a donnée : or elle est d'après son institution même, dans toute la force et le vrai sens du mot, une *monarchie*, et son gouvernement est *monarchique*. J. C. en est le véritable Roi, visiblement représenté par son Vicaire qu'il a investi de son pouvoir souverain et indépendant ; c'est le bienheureux apôtre Pierre choisi pour être *la pierre fondamentale* sur laquel repose l'édifice divin. En l'instituant chef de son Église, J.-C. a donné lui-même la mesure et déterminé la nature de son autorité : Pais mes agneaux, pais mes brebis,... Confirme tes frères dans la foi. Ces paroles confèrent à Pierre une autorité absolue, universelle ; elles lui attribuent la suprématie du pouvoir et de l'enseignement ; et caractérisent très-bien la royauté ecclésiastique, en revêtant cette puissance du sceau de la souveraine et paternelle bonté. Le savant Cardinal appuye cette conclusion sur les témoignages de la Tradition et principalement sur les décisions des Conciles qui saluent dans le Pape *le successeur de Pierre, le Vicaire de J.-C., la tête de toutes les Églises, le Docteur de tous les chrétiens, le Pasteur souverain, l'Archevêque de tout l'univers, le Pasteur des Pasteurs, investi d'une primauté souveraine avec la principauté sur le monde entier, avec la pleine puissance de régir et gouverner l'Église universelle.*

Il est vrai qu'au-dessous du pouvoir suprême de Pierre, subsistent d'autres pouvoirs réels. Les Évêques ne sont point étrangers au gouvernement de l'Église. Ils y prennent part comme Juges de la foi, comme Pasteurs du troupeau qui leur a été assigné par le Souverain-Pontife, et même comme Législateurs à l'égard de leurs diocésains. Mais le pouvoir des Évêques est de droit subordonné au pouvoir souverain du successeur de Pierre ; car s'ils sont Pasteurs à l'égard de leurs

diocésains, ils sont brebis à l'égard de Pierre, qui a été chargé de gouverner les agneaux et les mères, les fidèles et les Pasteurs. Et voilà pourquoi, pour parler avec Bossuet, tout l'Episcopat a le regard fixé vers cette Chaire de Pierre, d'où devait partir le rayon du gouvernement... La puissance donnée à plusieurs porte sa restriction dans son partage, au lieu que la puissance donnée *à un seul et sur tous et sans exception emporte la plénitude*.

Devant des témoignages si clairs et si précis, on ne peut se défendre de réprouver comme erronée et téméraire, la doctrine du clergé de France (1682) qui prétend que la monarchie dans l'Eglise est tempérée par l'autorité des Évêques au point qu'elle pourrait être gênée ou restreinte dans l'exercice de sa juridiction.

En conséquence de ce pouvoir monarchique et souverain, l'autorité du Pape, soit qu'il définisse le dogme, soit qu'il condamne l'erreur, soit qu'il porte un décret sur la discipline, ne dépend ni de l'assentiment des Evêques, ni du suffrage des Prêtres ou de la volonté des fidèles.

Quand Mgr de Reims ajoute que le Pape est infaillible dans ses décisions doctrinales, il ne fait que tirer le corollaire obligé des principes précédemment exposés. Le Pape est un vrai monarque, investi de la royauté, de la juridiction et du magistère ; donc, il doit être pourvu des moyens nécessaires à l'exercice de son autorité monarchique. Mais le moyen le plus nécessaire à cette fin est celui qui ne laissera à ses sujets aucun prétexte de refuser leur soumission à ses décisions et à ses lois ; or, son infaillibilité seule peut obtenir cette efficacité. Donc le Pape est infaillible.

Ainsi, quoique le Pape *personnellement*, et émettant son avis comme docteur privé, soit sujet à l'erreur, il est certain néanmoins que s'il décide une question dogmatique, en sa qualité de Chef suprême de l'Eglise, sa décision ne peut être contraire

à la foi, et dans ce sens il est *infaillible*. Son infaillibilité a pour garantie la prière de J..C. : *J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas*. Cette prière du Sauveur ne peut qu'être essentiellement efficace.

Quelques faits obscurs, glanés péniblement dans l'histoire, et souvent controuvés ou tout au moins exagérés, ont été plus d'une fois réfutés; ils sont donc sans autorité, et quiconque les examine de bonne foi à la lumière d'une saine critique, ne peut se défendre de reconnaître qu'il n'y a pas d'exemple d'un Pape enseignant l'erreur comme Pape, et que même il n'y a pas d'exemple d'un Pape tombé dans une erreur purement personnelle allant jusqu'à l'hérésie.

L'infaillibilité doctrinale du S. Pontife est d'ailleurs si universellement reconnue et proclamée par les témoignages de la Tradition et par le témoignage plus imposant encore des faits; elle ressort si évidemment de l'enseignement des Conciles généraux qui la reconnaissent en termes aux moins implicites, qu'elle peut être rangée au nombre de ces vérités dont Bossuet disait, qu'après celles qui ont été définies par l'Église, il n'en connaissait pas de plus certaine. Aussi pensons-nous avec Mgr de Reims qu'on ne peut sans témérité défendre l'opinion contraire; car bien qu'elle n'ait point été flétrie comme hérétique, elle est toutefois si opposée à l'enseignement de la Tradition et à celui du Saint-Siége, qu'on s'exposerait en la défendant, à n'être pas d'accord *en tout* avec l'Église Romaine comme l'exige le formulaire du saint Pape Hormisdas, lequel fut approuvé par le huitième Concile général, et souscrit par tous les catholiques, comme le remarque Bossuet.

L'éminent Cardinal couronne sa savante démonstration en rappelant l'éclatant témoignage que l'Épiscopat français a rendu à l'infaillibilité papale à l'occasion de la définition projetée de l'Immaculée-Conception de la Bienheureuse Vierge Marie. Les Évêques français ont été unanimes dans les répon-

ses qu'ils ont adressées au Pape, à reconnaître la compétence du jugement dogmatique qu'il lui plairait de prononcer, sans faire dépendre leur adhésion du jugement de leurs collègues. Un seul déclare qu'il se soumettra *au jugement du Saint-Siége et de la majorité des Évêques*. Enfin, lorsque l'immortel Pie IX promulgua la Bulle dogmatique *Ineffabilis* (8 déc. 1854) tous les Évêques français s'empressèrent spontanément de la publier dans leurs diocèses, et il n'est venu à la pensée d'aucun de s'enquérir si la majorité des Évêques adhérait au décret pontifical. Cette attitude de l'Épiscopat français dans sa soumission spontanée et unanime à une Bulle dogmatique prouve suffisamment que sur la question de l'infaillibilité papale, l'Église de France a répudié, au moins en fait, la doctrine de la célèbre assemblée de 1682.

III.

Pasteur souverain et universel de l'Église, en vertu des pouvoirs qu'il tient de Jésus-Christ, le Pape peut à ce titre porter des lois universelles et obligatoires pour tous les chrétiens, *rois et peuples, pasteurs et troupeaux*. Cette conclusion est encore un colloraire obligé des principes précédemment démontrés. Les Conciles généraux, et notamment celui de Trente, attribuent ce pouvoir au Pape, et tous les Évêques le lui reconnaissent également dans la cérémonie de leur sacre. Il résulte aussi des principes établis que le pouvoir du Pape étant monarchique dans toute la rigueur du terme, sa puissance législative est indépendante dans son exercice, du consentement des Évêques. Par conséquent les lois émanées du Saint-Siége obligent indépendamment de leur acceptation. La raison en est que la force d'une loi ne peut être subordonnée à l'acceptation des sujets. Car un tel principe, s'il était admis, rendrait l'exercice du pouvoir législatif du Pape illusoire et impossible même, puisqu'il permettrait à chaque Prélat de le paralyser en refusant d'accepter ses lois.

Les lois pontificales n'obligent, comme toutes les autres lois, qu'après la promulgation qui en est faite; mais le mode de promulgation n'étant pas toujours déterminé par la nature des choses, il reçoit sa détermination de la volonté du législateur. Or, selon le sentiment le plus probable et le plus commun parmi les Canonistes, on ne saurait refuser au Pape le droit de consacrer comme promulgation authentique d'une loi pontificale, la publication qui en est faite, selon l'usage suivi dans la capitale du monde chrétien. Ce mode d'ailleurs est le seul qui permette au Souverain-Pontife d'exercer son pouvoir législatif avec une souveraine indépendance sur toute l'Église. Qui ne voit en effet que l'opinion qui subordonne la promulgation des lois pontificales au *placitum regium*, ou au visa des Parlements, est radicalement fausse en principe, et pleine de périls dans la pratique? Est-ce que Jésus-Christ a jamais prétendu soumettre les actes de son gouvernement au bon plaisir de la Synagogue ou des magistrats romains, au placet des Consuls ou des Empereurs? Un tel principe, s'il était mis en pratique, aurait pour résultat de rendre impossible la promulgation des lois pontificales et, par le fait même, de paralyser le pouvoir du Pape, dans les provinces de l'Église où il plairait à la puissance séculière de refuser son approbation aux Constitutions apostoliques. Aussi l'auteur est conséquent avec ce principe universellement admis du pouvoir législatif du Souverain-Pontife, lorsqu'il fait remarquer que les articles organiques sont un empiètement de la puissance séculière sur la puissance ecclésiastique, on ne doit donc pas les confondre avec le Concordat consenti par le Pape Pie VII; car ils ne sont qu'une addition illégitime contre laquelle le Saint-Siége a toujours protesté. Ces articles sont d'ailleurs si ouvertement contraires à ceux qui ont servi et qui servent encore de base à la constitution de l'église de France, que la plupart sont tombés en désuétude.

IV.

Le Souverain Pontife peut donc en vertu de son autorité souveraine et plénière, porter les lois qu'il juge nécessaires ou utiles au gouvernement de l'Église dont il est le Pasteur et le Chef ; et c'est à lui que revient en définitive, le droit de régler et de statuer tout ce qui regarde la discipline du clergé et du peuple chrétien. Il suit de là, que ses Constitutions ou ses Décrétales sont une des sources du droit canon et font loi, soit qu'elles s'adressent à l'Église universelle, soit que s'adressant à une Église particulière, elles aient pour objet d'interpréter les saints Canons, ou de fixer le sens d'une loi générale. Pour la même cause, on ne peut être autorisé à refuser d'obéir à une Constitution apostolique, sous prétexte qu'elle est contraire aux anciens Canons, ou qu'elle ne s'accorde pas avec les maximes d'une Église particulière ; car on ne peut se soustraire à une loi émanée de l'autorité compétente, qu'au nom d'une autorité supérieure à celle qui commande ; or, ni les anciens Canons, ni les maximes d'une Église particulière, ne peuvent jouir d'une autorité supérieure à celle du Législateur suprême. Sur ce point Bossuet parle comme Bellarmin : « En vertu de sa suprématie, le Pape *peut tout*, dit l'évêque de Meaux, quand les besoins de l'Église le demandent. » Il peut donc dispenser d'une loi canonique, y déroger, et l'abroger même lorsqu'il y a nécessité ou utilité de le faire ; et comme lui seul est le Législateur suprême, c'est à lui seul aussi qu'il appartient de décider s'il y a lieu de dispenser des anciens Canons ou d'y déroger.

Les Constitutions papales revêtent des formes différentes selon la nature de l'objet qu'elles traitent, ou le degré d'autorité que le Législateur leur assigne. Ainsi, ces Constitutions portent les dénominations différentes de Bulles, Brefs, Lettres encycliques et Rescrits. L'auteur indique le degré d'autorité

qui convient à chacune de ces Constitutions. Il fait remarquer ensuite que les Règles de la Chancellerie romaine doivent être également respectées comme une manifestation des volontés pontificales. Il en rappelle la notion et l'origine, et il prouve que ces Règles, trop oubliées en France, ont force de loi; qu'elles étaient en vigueur parmi nous sous le Concordat de 1517, et qu'elles ne sont pas moins obligatoires encore sous le Concordat de 1801, à moins d'une dérogation exprimée dans ce contrat, ou fondée sur une coutume légitime.

Les décrets récents émanés des Congrégations Romaines et particulièrement de celle de l'Index, ont soulevé en France une ardente et sérieuse controverse. On s'est demandé quel pouvait être le degré d'autorité qu'on devait attribuer aux décisions des Congrégations. Devait-on les considérer comme obligatoires ou seulement comme des règles de direction.

On sait que le clergé français est divisé sur cette question, quoique dans la pratique il se soumette généralement aux décrets des Congrégations. Le savant Cardinal ne pouvait se dispenser d'aborder une question si opportune et si délicate à la fois. Il fait observer d'abord l'importance et l'autorité des Congrégations Romaines en général. Établies par les Papes pour examiner les causes qui leur sont soumises sous forme de consultations, leurs réponses sont toujours déterminées par la Tradition, l'esprit du Saint-Siége et la jurisprudence canonique en vigueur à Rome. Bien plus, quand elles ont à se prononcer sur une affaire grave, elles ne donnent leur décision que sur l'avis et d'après l'ordre du Souverain Pontife. Dans le premier cas, les décrets émanés des Congrégations Romaines sont des règles sûres de conduite, moralement certaines, plus certaines que les opinions des Canonistes; de telle sorte qu'il serait difficile d'excuser ceux qui croiraient pouvoir, sans des raisons très-graves, s'affranchir de ces règles. Dans le second cas, qui est celui où

les décisions des Congrégations ont reçu l'approbation expresse du Saint-Siége, elles ont force de loi. En vain allèguerait-on pour leur refuser cette autorité, que la promulgation étant une des conditions essentielles d'une loi, cette condition leur manque. Cette objection porte à faux; car, ces décrets n'ayant pas pour objet de développer une loi, ni de lui donner plus d'extension, mais seulement d'en fixer le sens, leur promulgation n'est pas nécessaire, et ils obligent comme la loi et en vertu de la loi, dont ils ne sont que l'interprétation authentique.

Certains Canonistes français prétendent que, même dans ce dernier cas, les décrets des Congrégations Romaines ne sont pas obligatoires en France, à cause de la coutume contraire qui a prévalu. Mais outre que ce sentiment est peu fondé en droit, il nous paraît plein de périls dans ses conséquences et attentatoire à la souveraineté du Chef de l'Église. Accepté en pratique il aurait pour résultat de placer les Églises de France en dehors du droit commun. Ces Églises font partie de l'Église universelle, apparemment; elles sont donc soumises, comme toutes les autres, à la juridiction du Pape.

D'ailleurs, à quel titre les Canonistes français se croiraient-ils autorisés à poser en principe que les décisions Pontificales rendues, soit immédiatement par le Pape, soit par ceux qui concourent à l'administration de l'Eglise universelle sous sa direction, n'obligent pas les Églises de France, comme toutes les autres Églises du monde catholique? Les Canonistes français invoquent à l'appui de leur thèse la prescription de la coutume. Mais une coutume quelle qu'elle soit ne peut être légitime qu'à la condition qu'elle ait été approuvée par le Saint-Siége. Or, conçoit-on que les Papes aient jamais consenti à approuver des coutumes qui tendent évidemment à restreindre le pouvoir suprême qu'ils exercent, soit par eux-mêmes, soit par les Congrégations qui agissent sous leurs ordres? Non, la pratique d'une Église particulière ne saurait prescrire contre les

droits du Législateur suprême, alors même que celui-ci se serait abstenu de réclamer; car, le simple silence ou la tolérance du Souverain-Pontife sur certaines dérogations au droit commun n'équivaut pas à l'approbation de ces dérogations. Le législateur peut tolérer des abus, soit parce qu'il ne les connaît pas, soit parce que les connaissant, il juge que la prudence lui conseille de se taire, quoiqu'au fond il les désapprouve et les condamne. Telle est la conclusion du Cardinal Gousset sur cette question délicate. Au point de vue des principes du droit, elle est beaucoup plus logique que la solution donnée par certains-Canonistes français qui, partant des mêmes principes que le savant Cardinal, aboutissent à des conclusions qui ne sont rien moins que la négation de ces principes mêmes.

Mgr de Reims passant des régions de la théorie à la pratique, applique à chacune des Congrégations Romaines les principes généraux qu'il vient d'émettre. Il indique l'objet et le but de chacune d'elles, et le degré d'autorité qui convient à leurs décrets. C'est 1° La Congrégation du saint Office dont les attributions consistent à rechercher les coupables et à punir les sujets rebelles et contumaces envers l'Église, tels que les hérétiques, les schismatiques, les apostats et les impies. Cette Congrégation est suffisamment vengée contre les déclamations calomnieuses soulevées contre elle par la haine ou les préjugés. Car si le pouvoir doit défendre la société qu'il gouverne contre les attentats des conspirateurs politiques qui menacent sa sécurité ou attaquent sa constitution, pourquoi le Chef de la société catholique ne serait-il pas autorisé à prévenir et à punir les attentats des conspirateurs religieux qui scindent, mutilent l'unité de la constitution de l'Église, ou insultent à ses lois? Les décrets de cette Congrégation ont force de loi en France comme partout ailleurs. 2° La Congrégation de l'Index qui a pour objet de prémunir les fidèles contre les séductions de l'erreur

et du vice en condamnant les livres hérétiques impies ou immoraux, et en défendant aux fidèles de lire ou retenir ces livres sous peine d'excommunication. Ses décrets sont obligatoires en France, malgré la coutume contraire qui ne peut prévaloir contre la loi, comme l'indique d'ailleurs le texte de cette loi ; *Non obstantibus apostolicis omnibus vel specialibus litteris, constitutionibus, ac quibusvis statutis decretis usibus, stylis et consuetudinibus etiam immemorialibus, cæterisque in contrarium facientibus quibuscumque.*

3° On doit accorder la même autorité aux décrets de la Congrégation des Cardinaux interprètes du Concile de Trente ; car cette Congrégation agissant au nom du Pape (*Nobis consultis* dit Sixte V), ses décrets doivent être considérés comme des interprétations authentiques et officielles du Concile de Trente.

4° Il en est de même des décrets de la Congrégation des Rites. Quand ils ont pour objet *l'interprétation* des Constitutions apostoliques de saint Pie V et des autres Papes, sur les questions générales qui regardent la liturgie, ses décisions obligent comme la loi dont elles sont l'interprétation authentique.

V.

Il est indubitable que le pouvoir législatif réside principalement dans le Pape ; mais il s'exerce aussi, partiellement au moins, par les Conciles qu'il convoque, ou qu'il approuve. On appelle Concile une assemblée d'Évêques réunis, suivant l'ordre reçu dans l'Église, pour traiter de ce qui a rapport au dogme, à la morale évangélique ou à la discipline du peuple chrétien.

Le simple énoncé de cette définition suffit pour indiquer que les assemblées du clergé de France ne peuvent être rangées au nombre des Conciles ; car, bien que dans ces réunions composées de clercs de tous ordres parmi lesquels se trouvaient plusieurs Évêques, on s'occupât très-souvent de

questions ecclésiastiques, le véritable caractère de ces assemblées n'en était pas moins purement temporel, comme le remarque Fleury. Elles n'étaient pas d'ailleurs convoquées par l'autorité ecclésiastique, mais par le Roi, qui les gouvernait et les congédiait à son gré ; enfin, leurs décrets n'étaient point confirmés par l'autorité papale, comme doivent l'être les Conciles véritables. Ces assemblées étaient une sorte de Parlement ecclésiastique, telle que la *Convocation* en Angleterre.

Le Concile est général ou particulier. Le Concile est général ou universel ou œcuménique lorsque tous les Évêques sont appelés à siéger ; il est particulier lorsque sa convocation se restreint aux limites d'une ou de quelques provinces de l'Église.

C'est au Pape, en sa qualité de Chef de l'Église, qu'il appartient de convoquer le Concile, de le présider par lui ou par ses Légats, de le dissoudre et d'en confirmer les actes. Son autorité suprême reste intacte et s'exerce dans toute sa plénitude au milieu du Concile comme en dehors, et les décrets qui y sont formulés sont tellement dépendants de son autorité qu'ils ne deviennent obligatoires pour la chrétienté, qu'après avoir reçu son approbation. C'est à raison de cette souveraineté exercée par le Pape dans le Concile et sur ses membres qu'il est reconnu en droit qu'aucun décret émanant d'un Concile ne peut être obligatoire pour le Pape, parce qu'aucun des Évêques, ni par conséquent la totalité des Évêques, qui restent ses subordonnées dans le Concile comme en dehors du Concile, ne peuvent imposer des lois à leur Chef, tandis que celui-ci peut, quand il le juge convenable, réformer les règlements disciplinaires adoptés par les Conciles. On ne peut donc à aucun titre attribuer au Concile la supériorité sur le Pape, puisque le Concile reçoit de l'autorité du Pape sa légitimité et sa puissance législative. Le savant Cardinal réfute victorieusement cette opinion d'origine française, soutenue par Gerson au Concile de Constance, formulée par ce Concile dans

ses IVe et Ve sessions, et renouvelée par la déclaration de 1682. Il prouve que les décrets de Constance qui proclament cette supériorité n'ont pas été approuvés par le Saint-Siége, et que les Souverains-Pontifes ont d'ailleurs plusieurs fois condamné et réprouvé cette doctrine. Pour la même cause, Mgr de Reims refuse le caractère d'œcuménicité aux Conciles de Pise (1409) et de Bâle (1432). Au premier, parce qu'il n'a point été confirmé par le Souverain-Pontife, au second parce qu'il se montra complètement hostile à l'autorité du Pape légitime, Eugène IV, et dégénéra en conciliabule schismatique, en créant un anti-pape dans la personne de Félix V.

Qui ne voit d'ailleurs que la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape renverse le principe fondamental de la constitution monarchique de l'Église? En refusant à son Chef suprême la souveraineté du pouvoir pour l'attribuer au Concile, elle fait de l'Église une véritable *oligarchie*, ce qui est formellement contraire à l'institution de Jésus-Christ. On peut donc appliquer aux partisans de cette doctrine ces reproches que saint Augustin adressait à Julien : « Ce que vous « dites est étrange, ce que vous dites est nouveau ; ce que « vous dites d'étrange, nous l'entendons avec surprise ; ce que « vous dites de nouveau, nous le repoussons ; ce que vous « dites de faux, nous le réfutons. »

Les Protestants eux-mêmes se mettent de la partie pour réfuter les défenseurs de cette *nouvelle* doctrine. Nous citons entre autres Puffendorff, qui certes n'est pas suspect : *Que le Concile*, dit-il, *soit au dessus du Pape*, c'est une proposition qui doit entraîner sans peine les Protestants. Mais que ceux qui regardent le siége de Rome comme le centre de toutes les Églises, et le Pape comme l'Évêque œcuménique, adoptent aussi ce sentiment, *c'est ce qui ne doit pas sembler médiocrement absurde*; car la proposition qui met le Concile au dessus du Pape, établit une véritable aristocratie, et cependant l'Église

est une monarchie. (Puffendorff *de Habit. relig. christ. ad vit. civil*, § 38.

L'éminent auteur passe du Concile œcuménique au Concile particulier qui peut être *national* ou *provincial*. Le droit est peu favorable au Concile *national*, les assemblées de cette nature présentant plus de périls que d'avantages. Aussi Mgr de Reims se borne à prouver que les Évêques d'une nation, ou même de plusieurs provinces ecclésiastiques ne peuvent se réunir en Concile sans l'autorisation préalable du Pape, et il détermine à qui appartiendrait, le cas échéant, soit la convocation, soit la présidence du Concile national. Le chapitre du Concile provincial nous offre des notions complètes et nettes sur l'origine, la nature, les attributions et la nécessité de ces sortes d'assemblées. Mgr de Reims rappelle que l'origine des Conciles provinciaux remonte aux temps apostoliques, et que l'Église a toujours attaché à ces assemblées une si haute importance qu'elle n'hésitait pas à attribuer principalement au peu de cas que l'on a fait en certains temps de cette institution, la décadence de la discipline et des mœurs, et la propagation des fausses doctrines. Aussi le Concile de Trente n'introduisait pas une innovation dans la discipline en prescrivant la tenue des Conciles provinciaux, il ne faisait en cela que rappeler et confirmer une loi déjà connue. Institués pour pourvoir à l'observation des lois de l'Église, à la réforme des abus, les Conciles provinciaux sont souvent le seul moyen de rendre aux Églises particulières cette vitalité et cette énergie, seules capables de guérir de grands maux et de terminer heureusement les crises dangereuses qui se produisent dans leur sein. Les besoins de la discipline dans l'Église de France sont immenses. Or, les Conciles provinciaux sont, après l'autorité du Saint-Siége, le plus efficace moyen d'y subvenir, avec d'autant plus de succès que les Canons de ces Conciles, une fois revêtus de la sanction apostolique, se conformant avec les prescriptions

même du Saint-Siége et ont force de loi, dans la province où ils sont promulgués. Le décret du Concile de Trente sur la convocation des Conciles provinciaux, est obligatoire dans les Églises de France, comme ailleurs. La coutume contraire n'a pu prévaloir contre la loi. Car, pour prescrire contre la loi, la coutume doit s'établir par des actes libres Or, si depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à la fin du du XIXe, les Évêques français ont cessé de se réunir en Concile, on sait que c'est parce qu'ils n'étaient pas libres de le faire. Plusieurs fois même ces Prélats se sont adressés au Roi pour le prier de les affranchir sur ce point de la tyrannie des Parlements. Les décrets rédigés dans le Concile provincial doivent être soumis à l'approbation du Souverain-Pontife. Cette condition est tellement essentielle, que le Droit n'en permet la publication, que lorsqu'ils ont reçu la sanction papale.

L'auteur traite ensuite des différents points relatifs au Synode diocésain; il en établit l'importance et l'utilité, et il rappelle que le Concile de Trente le prescrit à chaque Évêque comme corollaire obligé de Conciles provinciaux.

VI.

Outre le droit écrit, l'Église reconnait aussi le droit non écrit qui se forme principalement de la *coutume*, dont il a été fréquemment question dans le droit écrit. La coutume en effet, quand elle est revêtue de certaines conditions, est une des sources du droit canonique. L'éminent auteur ne pouvait donc se dispenser d'aborder cette question, et de la traiter avec une certaine étendue. Le sujet était extrêmement délicat; il s'agissait de savoir si les coutumes dont nous nous prévalons en France, sont revêtues des conditions qui en consacrent la légitimité. Question délicate, puisquelle mène à formuler l'approbation ou la condamnation de certains de nos usages qui dérogent au droit commun.

Mgr de Reims aborde de front la question, et se frayant un chemin à travers l'obscur dédale de controverses soulevées par les canonistes, il formule sur la coutume, une théorie nouvelle, qu'il appuie d'ailleurs sur de sérieux témoignages et principalement sur la pratique du Saint-Siége. Cette théorie a rencontré des critiques sérieux, qui lui ont reproché d'être en désacord avec le sentiment le plus commun des canonistes. Nous ne pouvons dans un compte rendu aussi succint, aborder le débat soulevé à ce sujet, entre le Révérend Père Matignon, auteur de la critique, et le défenseur de la théorie du savant Cardinal, M. l'Abbé Jacquenet. Nous dirons seulement que sans vouloir nous dissimuler le caractère sérieux que les objections du savant jésuite, empruntent de la compétence du brillant lauréat du Collége romain de 1851, et surtout de l'imposante autorité des canonistes les plus célèbres, sur lesquels il s'appuie, nous ne pouvons nous défendre toutefois de sacrifier ici l'opinion la plus commune à celle de Mgr de Reims; parce que si elle paraît moins fondée en témoignages extrinsèques, elle nous paraît cependant plus rationelle en théorie, plus conforme surtout à la jurisprudence ordinaire de la Cour romaine, plus sûre et plus facile dans la pratique.

Nous donnons ici l'exposé sommaire de la théorie de l'éminent auteur. Il établit d'abord les notions fondamentales de la coutume qu'il définit avec Gratien : *un droit établi par l'usage, lequel, a défaut d'une loi écrite, est reçu comme loi.* Il distingue avec les canonistes la coutume de *fait* et la coutume de *droit.* La première consiste dans la fréquence des actes répétés par la multitude; la seconde résulte de la première lorsque celle-ci est revêtue des conditions qui lui impriment le caractère d'une loi. La coutume de droit était appelée chez les anciens *droit non écrit, jus non scriptum*, par opposition au *droit écrit, jus scriptum.* La coutume est encore désignée sous

ces diverses dénominations : *Consuetudo secundum, præter, contra legem,* selon qu'elle est l'extension pratique d'une loi, ou qu'elle comble une lacune laissée par le droit, ou enfin qu'elle déroge à ses prescriptions.

Pour obtenir force de loi, la coutume doit être 1° *raisonnable*, c'est-à-dire au moins conforme au droit naturel, et au droit divin, contre lesquels on ne saurait prescrire. Il n'est pas nécessaire toutefois qu'elle soit conforme au droit humain ; car alors elle ne pourrait en aucun cas y déroger légitimement; il suffit qu'elle soit telle que l'on puisse supposer que le législateur a des motifs sages et honnêtes pour la laisser prévaloir.

Il faut 2° que la coutume *prescrive*. Toutefois on ne peut assimiler la prescription de la coutume, à la prescription proprement dite ; les Canonistes signalent entre-elles de nombreuses différences. Cependant, on peut dire qu'elles ont ce point de ressemblance, que pour la coutume, comme pour la prescription, la fréquence de certains actes répétés pendant un laps de temps déterminé et dans les conditions réquises par le droit, peut créer un droit nouveau, ou déroger à un droit préexistant. 3° Il faut observer encore que les actes qui constituent une coutume de droit, doivent être uniformes, publics, fréquents, volontaires et libres. 4° Enfin, la coutume doit être revêtue du consentement du législateur.

Les canonistes sont d'accord sur ces notions fondamentales de la coutume ; mais deux des conditions ci-dessus énoncées, à savoir, la prescription et le consentement du législateur, ont donné lieu à une controverse obscure et sérieuse à la fois. Quelle est la prescription nécessaire, quel est le consentement du législateur suffisant, pour légitimer une coutume contraire à la loi ?

Les uns assimilant la prescription de la coutume, à la prescription proprement dite, lui assignent un certain nombre d'années, 10, 20, 30, 40 et même 100 ans, sans pouvoir s'ac-

corder dans leurs calculs. Cette divergence sur la supputation des années, révèle déjà à elle seule le vice de ce système. D'autres canonistes, tenant compte de la différence essentielle qu'ils établissent entre la prescription de la coutume et la prescription proprement dite, enseignent que l'on doit s'en rapporter non à la supputation des années, mais à la commune estimation des juges compétents. Ainsi, selon ces derniers, le système le plus exact et le plus sûr dans la pratique, serait de faire dépendre la prescription, non d'un nombre déterminé d'années, mais de la longue durée d'une coutume et d'en laisser l'appréciation au jugement des autorités compétentes, pour chaque cas en particulier. L'éminent auteur adopte cette opinion et après avoir invoqué les témoignages des canonistes et des jurisconsultes qui l'ont défendue, il arrive à cette conclusion, que pour prononcer si une coutume est raisonnable, ou si elle a prescrit contre le droit, on doit s'en rapporter à la jurisprudence de la Cour romaine, en matière canonique, comme on s'en rapporte à la jurisprudence des tribunaux seculiers en matière civile.

L'auteur aborde ensuite la question qui est le principal objet de la controverse. Si générale et si ancienne que soit une coutume, elle ne peut obtenir force de loi, sans le consentement du législateur. Or, ce consentement peut être *personnel* ou *légal* ou *tacite;* il est personnel si le souverain connaissant la coutume, consent à son établissement, soit qu'il manifeste son consentement par des actes positifs, et alors on l'appelle consentement *exprès,* soit que malgré la connaissance qu'il a de cette coutume, il la laisse s'établir et se perpétuer par une jurisprudence générale et constante, et alors on l'appelle le consentement *tacite*. Cette définition suppose que le simple silence du législateur ou le défaut de réclamation contre une coutume quelconque ne suffit pas pour constituer le consentement tacite. La simple tolérance d'une coutume de la part du souverain, ne peut équivaloir à une approbation; car il est des

usages que l'autorité ne tolère que parce que la prudence ne lui permet pas de les réprouver.

Le consentement *légal* ou *juridique*, n'est autre chose que la loi même qui approuve et autorise la coutume, lorsqu'elle est revêtue des conditions prescrites par le droit. Ce consentement suppose que le législateur ne connaît pas la coutume. Suffit-il pour légitimer, une coutume qui est revêtue d'ailleurs des autres conditions? la plupart des canonistes l'affirment. Toutefois, le savant Cardinal n'a pas cru devoir se ranger sur ce point à leur avis. Les raisons qu'ils allèguent à l'appui de leur sentiment lui paraissent plus spécieuses que solides, parce qu'elles s'appuient sur cette supposition très contestable et qu'ils ne prouvent pas d'ailleurs, que le législateur a ratifié d'avance une coutume qu'il ne connaît pas. Mgr de Reims n'hésite donc pas à adopter le sentiment contraire, quoique moins commun; celle des Canonistes qui refusant de voir dans le consentement légal, un vrai consentement, exigent le consentement au moins tacite du législateur.

Appliquant ensuite son système à la pratique des faits, l'auteur fait remarquer que les decrets du Concile de Trente en matière de discipline, comme en matière de dogme, sont obligatoires dans toutes les Églises, sans excepter celles de France. Les coutumes qui se sont introduites en France contrairement à ces décrets, n'ont pu acquérir force de loi; car eussent-elles été légitimes autrefois, on ne pourrait les invoquer aujourd'hui puisqu'elles ont été abolies à l'epoque du rétablissement du culte.

Poursuivant ses déductions, Mgr de Reims condamne également comme illégitime la coutume en vertu de laquelle on se croit dispensé d'observer les décrets disciplinaires du Concile de Trente et des autres Conciles généraux, sous prétexte qu'ils n'ont été ni reçus ni publiés par les Évêques de France. C'est à tort aussi que l'on invoque le bénéfice de la coutume pour

s'affranchir de l'autorité des Constitutions apostoliques et des Congrégations romaines. On n'est pas mieux autorisé à opposer la coutume de l'Église de France aux prescriptions formulées dans les Bulles *Quod a nobis* et *Quo primum* de saint Pie V, imposant à l'Église universelle l'adoption du Missel et du Bréviaire Romains. Cette coutume n'a pu prévaloir contre la loi ; car elle n'était ni libre, ni volontaire, ni raisonnable, ni revêtue du consentement du Législateur : elle n'était ni libre, ni volontaire puisqu'elle était fondée chez les uns sur une erreur de droit qui attribuait à l'Épiscopat le pouvoir de régler la liturgie. Or, cette erreur a été réprouvée par Benoît XIV et condamnée en 1701 dans l'Évêque de Saint-Pont, Persin de Montgaillard : chez les autres sur une erreur de fait qui leur laissait croire que les bréviaires particuliers n'étaient pas rejetés par Saint Pie V. Cette coutume n'était pas raisonnable puisqu'en attribuant à chaque Évêque le pouvoir de régler la liturgie à son gré et sans contrôle, elle consacrait un principe qui détruisait en fait l'unité liturgique et pouvait même compromettre l'unité de la foi, qui est si intimement liée à l'unité liturgique. Enfin, cette coutume n'a jamais été revêtue du consentement même tacite du législateur. En vain alléguerait-on en sa faveur la tolérance des Souverains Pontifes : nous avons déjà fait remarquer que cette tolérance ne peut équivaloir à un consentement tacite. Les Papes d'ailleurs ont plusieurs fois désapprouvé cette coutume, non-seulement S. Pie V, qui l'a flétrie comme pernicieuse, mais encore plusieurs de ses successeurs, qui dans différentes occasions ont exprimé le vœu que chaque Évêque revînt à l'unité liturgique.

L'éminent auteur juge aussi au même point de vue la coutume également suivie en France, relativement à l'absolution des censures, et autres cas réservés au Saint-Siége. On sait que le saint Concile de Trente a défini comme vérité de foi que le Pape et les Évêques ont le droit de se réserver certains péchés,

et que cette réserve rend l'absolution donnée par d'autres non-seulement illicite, mais radicalement nulle. Ce Décret fut généralement observé en France, dans les temps voisins du Concile de Trente. Ainsi la Bulle *In cœna* dans laquelle sont spécifiés les cas réservés au Pape était consignée dans plusieurs Rituels, et on voit les évêques du Concile de Tours (1583), s'adresser au Pape pour en obtenir le pouvoir d'absoudre de certains cas qu'il s'était réservés. Mais à mesure qu'on s'éloigne du Concile de Trente, on remarque que les Évêques s'érigent en *modérateurs* du pouvoir Papal, en restreignant de leur propre autorité le nombre des cas qu'il s'était réservés et en s'attribuant à eux-mêmes le pouvoir d'en absoudre. Pour justifier cette pratique abusive, les Théologiens et les Canonistes français essayèrent de l'ériger en théorie, et ils n'hésitèrent pas à mettre en doute qu'il y eut, en France au moins, des *cas réservés* au Souverain Pontife, *si qui sunt*. Quelques-uns déclaraient n'en reconnaître d'autres que ceux dont l'Évêque attribuait l'absolution au Pape; ce qui revenait à dire que l'Évêque seul était maître des réserves. L'éminent Cardinal réfute cette théorie qui accuse dans ses défenseurs une altération profonde des saines doctrines, et à cette pratique abusive il oppose le consolant spectacle que présente de nos jours le retour presque unanime des Églises de France aux doctrines du Saint-Siége.

Outre le droit écrit et le droit coutumier, les Concordats constituent aussi une source de la législation ecclésiastique, sous la dénomination de droit particulier. On entend par *Concordats*, dans le sens strictement technique du mot, tout contrat que le Pape conclut comme Chef de l'Église, avec les divers gouvernements au sujet de la position respective des deux puissances. Une convention de ce genre lie également l'Église et l'État, c'est-à-dire, que si le Pape est engagé par cette convention vis-à-vis du gouvernement avec lequel il a traité, de son côté, ce

gouvernement est également lié vis-à-vis du Pape par les termes du Concordat.

Il résulte des témoignages produits par le savant Cardinal que la Pragmatique-sanction attribuée à saint Louis est un monument supposé, dont la fausseté est un fait acquis à l'histoire; que celle de Charles VII rédigée à Bourges sur les décrets de l'assemblée schismatique de Bâle, était radicalement nulle. Un Concordat suppose une convention passée entre deux parties et ratifiées par elles, le chef de l'Église et le chef de l'État. Or, la Pragmatique-sanction de Bourges n'avait été ni consentie ni ratifiée par le Chef de l'Église. L'assemblée de Bourges n'avait pas même consulté le Pape ; elle s'était attribué le droit exhorbitant de régler avec la puissance séculière les affaires de l'Église de France. Les Souverains-Pontifes étaient donc autorisés à protester contre ce Contrat, non-seulement parce qu'il renfermait des clauses attentatoires à leur suprématie, au profit du pouvoir séculier et des Évêques, mais encore parce que le non-consentement du Pape le rendait illégal au premier chef. Le pape Léon X ne fit donc qu'user de son droit lorsqu'il condamna la Pragmatique-sanction de Bourges au Concile général de Latran. Quant au Concordat conclu entre le même Pape et François Ier, sa légitimité n'a jamais été contestée puisqu'il avait été conclu entre les deux puissances et ratifié par le Saint-Siége. Aussi a-t-il été observé en France comme une loi de l'Église et de l'État jusqu'à la publication du Concordat de 1801. Celui-ci, séparé des articles organiques qui y ont été illégitimement annexés par la puissance séculière, constitue le droit particulier qui régit encore aujourd'hui l'Église de France.

Enfin, Mgr de Reims a réuni dans les appendices qui terminent son savant ouvrage, les principaux documents qui viennent, comme pièces justificatives, fortifier par leur témoignage, les principaux points de la doctrine qu'il a exposée. On y trouve

1° les règles du droit canonique qui sont d'un usage si fréquent dans la Théologie morale et dans le droit canon. 2° Les règles de la Chancellerie Romaine qui initient le canoniste à la jurisprudence de l'Église Romaine. 3° Les règles de l'*Index*, les Constitutions apostoliques qui les approuvent et les confirment, et enfin le texte de quelques sentences prononcées contre les auteurs qui les ont le plus manifestement violées. L'éminent auteur cite entre autres le bref *Ad assiduas* de Benoît XIV qui condamne l'ouvrage du P. Laborde sur le rapport des deux puissances; la bulle *Auctorem fidei* qui anathématise de nouveau la plupart des erreurs du Jansénisme et du Gallicanisme que l'Évêque Scipion Ricci avait rajeunies et formulées dans son synode schismatique de Pistoie. On trouve aussi dans ces appendices le texte du Concordat de 1801, et des extraits intéressants des Conciles provinciaux, qui ont été célébrés en France depuis quelques années. Nous les recommandons à l'attention de ceux qui semblent croire encore que l'Épiscopat français obéit toujours aux principes proclamés par l'assemblée de 1682 et défendus par l'ancienne Sorbonne. Les extraits cités par le savant Cardinal, sont peut-être le plus éclatant hommage qui ait été jamais rendu par l'Épiscopat français à l'autorité suprême et infaillible du Souverain-Pontife; ils sont comme un acte d'abdication solennelle de ce système définitivement jugé et justement flétri, d'après lequel on s'autorisait à restreindre l'autorité du Chef de l'Eglise et à paralyser l'exercice de sa juridiction.

Tel est le livre de l'*Exposition des principes du Droit canonique*. Indépendamment de l'autorité qu'il emprunte du caractère et de la science bien connue de son éminent auteur, il se recommande par son titre seul à l'attention du Clergé; car il touche aux questions les plus importantes de la législation ecclésiastique, à ses applications les plus pratiques, et aux controverses les plus actuelles et les plus vivantes de l'époque; et

l'on peut dire qu'il les résout avec une lucidité d'exposition et une logique de déduction qui ne laisse aucune excuse aux préjugés qu'il combat.

Envisagé au triple point de vue de l'ensemble, de la méthode, et de la forme, ce livre révèle les qualités éminentes et bien connues du savant théologien, une haute et ferme raison, une érudition saine jointe au plus entier dévouement à la cause du Saint-Siége, qui est celle de l'Église universelle.

Vu dans son ensemble, il nous présente l'Église comme un corps vivant et organisé, *se mouvant* toujours *d'en haut* comme dit Bossuet, parce qu'il reçoit le principe de son activité et la règle de sa direction de son Chef suprême, qui domine et régit la hiérarchie des pouvoirs subordonnés, comme les simples fidèles. L'autorité du Souverain-Pontife est comme le principe fondamental du livre *de l'Exposition*. C'est dans le Chef suprême que Mgr de Reims nous montre le souffle créateur et fécond de cette vie puissante qui se révèle dans l'organisation de la hiérarchie, et qui s'altère plus ou moins dans les Églises particulières, lorsque celles-ci restreignent l'influence de ce centre unificateur.

Le principe de la souveraineté papale est pour l'auteur comme l'étoile polaire qui le guide à travers le dédale des controverses, et des ténèbres soulevées par les préjugés qui méconnaissent la véritable nature du pouvoir ecclésiastique. C'est qu'en effet quand on étudie les principes généraux du Droit ecclésiastique, à ce point de vue de la constitution monarchique de l'Église, les nuages disparaissent et la lumière se fait sur les questions les plus controversées; car, on saisit alors comme d'un seul coup-d'œil, l'économie de l'ordre hiérarchique des pouvoirs et ses admirables rapports. C'est Pierre inébranlablement affermi par la prière de Jésus-Christ, qui est le Monarque, le Législateur, le Juge souverain, le centre enfin de tous les pouvoirs accordés par Jésus-Christ à son Épouse,

c'est lui qui communique à chacun des membres de la hiérarchie la part d'autorité dont il a besoin, et dont le Pasteur universel possède la plénitude. Tout sort de lui, tout repose sur lui. Toute loi qui n'a pas sa sanction est nulle de fait, toute contravention à ses décrets est illégitime s'il ne la ratifie, parce que dans l'ordre religieux tout est subordonné à Celui que Jésus-Christ a proclamé le Roi, le Docteur des fidèles, le Pasteur des brebis et des agneaux, des Rois et des peuples. L'histoire de la législation ecclésiastique reste un mystère, un cahos de contradictions, et un obscur labyrinthe où les plus habiles s'égarent, quand ils ne savent pas dès le commencement de cette étude, se placer à ce point de vue, et saisir d'une main ferme ce flambeau qui peut seul les éclairer au milieu de ces ténèbres. Si, au lieu de prendre pour point de départ la souveraineté du pouvoir du Vicaire de Jésus-Christ, ils se traînent à la remorque de ces systèmes étroits qui restreignent dans des limites impossibles à définir la puissance ecclésiastique, ils n'obtiendront jamais qu'une connaissance imparfaite des principes généraux du gouvernement de l'Église. S'ils acceptent, au contraire, sans restrictions, et dans un sens absolu le pouvoir souverain du Chef de l'Église, ce principe leur donne la clef de toutes les difficultés, tout s'éclaircit, tout s'enchaîne. Les pouvoirs hiérarchiques, les forces individuelles jusqu'alors éparses et sans liaison viennent se ranger dans un ordre également simple et magnifique ; les détails épineux où se perdait une critique étroite et mesquine, et les contrariétés apparentes s'expliquent et s'évanouissent. C'est ce qui donne au livre du savant Cardinal de Reims cette lucidité dans l'exposition des principes, cette logique rigoureuse dans les conclusions qu'il en déduit, et cette justesse irréprochable avec laquelle il fait l'application de ses principes à la pratique des faits.

Quant à la méthode adoptée par l'auteur, elle est éminem-

ment théologique. Il procède par voie d'exposition ; il formule d'abord son sentiment, et il ordonne ensuite le texte des témoignages qu'il invoque pour l'appuyer. Chaque proposition est confirmée par une preuve et chaque preuve est suivie d'une pièce justificative. De cette sorte, l'auteur s'avance à travers son sujet appuyé sur l'autorité des grands maitres. Le classement des matières est complet et régulier ; les questions viennent tour à tour prendre la place que leur assigne l'unité rigoureuse du plan, et il résulte de cet ordonnancement logique des questions que l'ensemble de l'ouvrage forme comme un édifice dont toutes les parties se tiennent et concourent à la solidité du tout, et réalisent dans les détails ce *simplex et lucidus ordo* qui est un des caractères saillants des ouvrages du savant Cardinal.

Enfin, au point de vue de la critique dans la réfutation des préjugés qu'il combat, le livre de l'Exposition est un excellent modèle à suivre. Mgr de Reims était naturellement amené par la nature de son sujet à traiter une série de questions obscures, vivement controversées et quelquefois brulantes. Telles sont par exemple les questions qui touchent à la souveraineté du pouvoir papal, à l'autorité des Constitutions apostoliques et des Congrégations romaines, aux usages et immunites des Églises particulières en regard de la discipline générale, aux rapports des deux puissances et à leurs points de contact. Le livre de *l'Exposition* s'adressant particulièrement au clergé français, l'auteur ne pouvait se dispenser de poursuivre et de réfuter dans leurs principes et dans leurs conclusions pratiques les systèmes qui, en France, ont eu souvent pour résultat d'entraver douloureusement la salutaire action de l'Église. Le sujet était délicat et prêtait largement aux allusions et aux personnalités blessantes ; l'auteur a su s'élever au dessus de cet écueil. Plus préoccupé des systèmes qu'il réfute que de leurs auteurs, il va droit à son but qui est

le triomphe de la vérité et de l'Église. Les questions les plus délicates sont résolues avec une fermeté inébranlable dans l'application des principes, et une modération dans le langage qui peuvent servir de modèle à la controverse religieuse.

En un mot, l'Exposition du Droit canon telle que Mgr de Reims l'a conçue et exécutée, sera utile non-seulement aux élèves des séminaires et au clergé, mais elle sera lue avec profit par les esprits cultivés et surtout par les jurisconsultes auxquels il importe d'avoir une notion exacte des principes fondamentaux de la plus belle comme de la plus vivante des législations; ce livre devrait être lu surtout par les hommes que le préjugé, des idées fausses ou incomplètes, peut-être le simple défaut de réflexion empêchent de voir la constitution du pouvoir ecclésiastique à son vrai point de vue. C'est le but que l'éminent auteur s'est proposé et qu'il atteindra sûrement auprès de ses lecteurs réfléchis et consciencieux.

Son livre restera comme un monument érigé à la science du Droit canonique dans ce siècle de futilité vagabonde, où le sérieux se retire de nos habitudes d'esprit parce que les livres sérieux s'en vont et avec eux la science. Le succès obtenu par *l'Exposition* auprès du clergé est d'un bon augure; nous désirons pour notre part qu'il se propage, et nous prions Dieu que dans un pays où son Église a vu sa liberté tant de fois compromise, et son autorité restreinte, il lui suscite des Apologistes courageux et dévoués qui l'aiment et qui la défendent comme l'aime et la défend le savant Cardinal de Reims.

L'abbé A. Tilloy.

L'ORATEUR CHRÉTIEN

DOIT SE PERFECTIONNER SANS RELACHE DANS LE MINISTÈRE DE LA PAROLE (1).

> Ideo, dilectissimi, toto cordo præparemus nos in scientia veritatis, ut possimus contradicentibus veritati resistere, et divina donante gratia verbum Dei crescat et currat, et multiplicetur in profectum sanctæ Dei Ecclesiæ et salutem animarum vestrarum, et laudem et gloriam nominis Domini nostri Jesu-Christi
>
> *Epilog. Capitular. Aquisgran., anno 789.*

L'excellence du ministère de la prédication et l'immense responsabilité attachée à l'exercice de ses fonctions imposent à l'orateur chrétien le devoir d'y acquérir toutes les capacités qui sont en son pouvoir, et, dans ce but, de travailler sans relâche au perfectionnement de ses talents naturels et de ses connaissances déjà acquises. Quintilien lui-même disait en parlant de l'orateur profane : *Afferet ad dicendum curæ semper quantum* plurimum *poterit. Neque enim solum negligentis sed et mali, et in suscepta causa* perfidi ac proditoris *est, pejus agere quam possit* (lib. XII, cap. IX).

Combien cette parole n'est-elle pas plus vraie encore quand il s'agit d'âmes immortelles ? Le Saint-Esprit l'a dit : *Maledictus qui facit opus Dei fraudulenter* (Jérém., X) ! Saint Charles Borromée, après avoir rappelé au prédicateur de la parole divine la haute excellence de son ministère, et la magnifique récompense qui lui est destinée, ajoute : *Hæc sæpe pieque meditatus is qui cœlestis doctrinæ concionator futurus est, quum viderit quanta res sit* quam divina tota concionandi ratio; tantæ rei quasi horrore quodam profusus, *ad eam suscipiendam se*

(1) D'après le *Catholique de Mayence*, livraison de janvier 1860.

divina imprimis ope præparabit *atque* muniet. (*Pastor. Instr.*, Part. I, cap. IV.) « Qu'on ne se fasse pas illusion, l'honneur d'être fidèle à sa vocation et de rendre service à l'Église coûte infiniment de peine. » (MULLOIS, *Cours d'Éloquence sacrée*, tom. I, chap. XI.)

Les plus grands orateurs chrétiens nous offrent, sous le rapport des soins et de la préparation consciencieuse qu'il faut apporter au ministère évangélique, d'éclatants modèles, ceux-là mêmes qui étaient doués d'une facilité prodigieuse d'improvisation. Voici, entre autres, le sévère règlement que s'était imposé Mac-Carthy : « Mes récréations doivent être courtes ; il me suffit en général de prendre un peu de mouvement en tenant un livre à la main ou en récitant quelques prières. » Lorsque, à la suite de l'extrême faiblesse que lui avait attirée son œuvre de prédilection, il lui fut impossible de travailler assis, il étudiait encore pendant près de douze heures par jour étendu sur le plancher. C'est à ce prix qu'il méritait les bénédictions de son ministère d'orateur.

Bossuet, doué par la nature d'une éloquence si prodigieuse et favorisé des dons les plus remarquables, à quels pénibles travaux ne se livrait-il pas ? Ce qu'on disait de lui lors de la publication tardive de ses plus fameuses créations oratoires, ses *Oraisons funèbres*, en jouant spirituellement sur son nom, *Bos suetus oratro*, peut s'appliquer à toute sa carrière sacerdotale. Le cardinal Bausset disait de son amour pour l'étude : « Bossuet avait voulu se préparer à cet auguste ministère par de profondes études et de nombreux essais dans une église et dans un diocèse qui réclamaient ses premiers travaux. Il avait toujours eu présent à l'esprit le sage conseil de M. Cospéau, qui l'avait exhorté, dès sa première jeunesse, à mûrir son talent dans l'étude et la retraite.

« Pendant une résidence consécutive de six années à Metz, Bossuet ne sortait de l'église que pour aller se renfermer dans

son cabinet, s'y nourrir de l'étude des Livres sacrés et s'y livrer à ses recherches immenses sur la tradition, qui lui ont fourni des armes si puissantes pour combattre tous les genres d'erreurs. Il rejetait toutes les études frivoles ou agréables qui étaient étrangères à son état.... Lors même qu'il ne se proposait pas de composer un ouvrage, sa vie était, comme celle de saint Augustin, une méditation continuelle de la parole de Dieu. »

Bausset énumère ensuite les études incroyables qu'il faisait dans les saints Pères. Puis, après avoir dit que, malgré son application au gouvernement de son diocèse, l'assiduité avec laquelle il remplissait tous ses devoirs d'évêque, il lui restait encore assez de temps pour composer tous les ouvrages que nous avons de lui, il ajoute : « Tant de travaux de tous les genres qui avaient déjà rempli la vie de Bossuet, ne suffisait pas à l'ardeur de son génie; dans son amour immense pour la religion, il embrassait toutes les sciences, toutes les connaissances qu'elle avait pour objet. A l'âge de plus de soixante ans, il voulut apprendre l'hébreu, pour se rendre plus utile à l'Église, en lisant les fondements de notre foi dans la langue originale. Il avait en quelque sorte trouvé le secret de doubler son existence, et de suspendre la rapidité du temps par la distribution singulière qu'il en faisait pendant une partie de la nuit.

« Aussitôt qu'il fut évêque de Meaux, et qu'il se vit, après l'éducation du Dauphin, dispensé de résider habituellement à la cour, il prit l'habitude d'interrompre son sommeil, et de se relever pendant toute la nuit; il était fidèle à cet usage, même en voyage. Après son premier sommeil, qui était de quatre à cinq heures, il s'éveillait habituellement. Il se relevait également l'été et l'hiver pendant les froids les plus rigoureux ; il récitait alors Matines et Laudes avec ce recueillement religieux qui s'accorde si bien avec le calme et le silence de la nuit.

S'il se trouvait ensuite la tête libre, il se mettait à son travail, qu'il avait préparé dès la veille. Il poussait ce travail aussi loin que sa tête pouvait le soutenir, une, deux et quelquefois trois heures ; mais il avait toujours l'attention de le quitter aussitôt qu'il se sentait fatigué. » (*Histoire de Bossuet*, livr. II, chap. I. livr. II, chap. XXXII. livr. VII, chap. XXXIII.)

Telle était l'application de Bossuet et l'ardeur avec laquelle il se vouait aux études de sa vocation. Nous parlerons ailleurs de sa préparation prochaine et immédiate aux discours qu'il prononçait en public.

On voit quelquefois des prêtres qui croient pouvoir s'affranchir de cette peine par la raison que le ministère de la prédication ne demande point un si grand déploiement d'éloquence, mais qu'il suffit de la grâce d'en haut, comme l'atteste l'exemple des Apôtres.

Nous n'ignorons pas, sans doute, ce qu'a dit l'Apôtre saint Paul : *Et ego cum venissem ad vos, veni non sublimitate sermonis aut sapientiæ, annuntians vobis testimonium Christi. Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum ; et sermo meus et prædicatio mea non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostentatione spiritus et virtutis : ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei* (1 Cor., II). Nous savons pareillement que saint Jérôme a dit de saint Paul : *Videte Paulum qui solecismos fecit in loquendo, et totum orbem subegit* (Ps., LXXXVI) ; mais faut-il inférer de là que l'orateur chrétien peut se passer d'éloquence ?

Saint Augustin remarque au sujet de l'éloquence des Apôtres. *Non solum nihil eis sapientius, verum etiam nihil* eloquentius *mihi videri potest. Et audeo dicere omnes qui recte intelligunt quod illi loquuntur, simul intelligere non eos aliter loqui debuisse. Sicut est enim quædam eloquentia quæ magis ætatem juvenilem decet, est quæ senilem ; nec jam dicenda est eloquentia, si personæ non congruat eloquentis : ita est quædam, quæ viros summa auctori-*

tate dignissimos planeque divinos decet. Hac illi locuti sunt, nec ipsa decet alia, nec alios ipsa (*De Doctr. Christ.* lib. IV, cap. VI). Il y a dans l'éloquence une qualité que nous pouvons appeler intérieure, et une autre extérieure. La première consiste dans la clarté, dans la logique et la vigueur des pensées, de même que dans l'énergie et la force avec laquelle l'orateur sait les inculquer dans l'âme de ses auditeurs. La seconde se distingue par la beauté et l'éclat de l'exposition. L'une se manifeste au plus haut degré dans l'éloquence des apôtres; pour la seconde, ils s'en souciaient peu, ou du moins ils ne l'ambitionnaient pas dir tement, parce qu'ils voulaient éviter tout prétexte de faire croire que le monde était attiré à Jésus-Christ par les ressources de la sagesse humaine, et non par la vertu de la croix : *Non in sapientia Verbi, ut non evacuetur crux Christi.* (1, Cor. I, 17.)

Qui n'admire dans les épîtres de saint Paul la solidité de l'argumentation, l'essor de la pensée, la grâce, la délicatesse et en même temps l'énergie du langage? Qui n'admire surtout sa sagesse toute céleste? Ainsi, loin de rejeter l'éloquence et la sagesse, l'Apôtre nous fournit de l'une et de l'autre les plus beaux modèles. Toutefois, en tant qu'elles étaient purement humaines, aucune ne servait de fondement à sa prédication ; ce n'était point d'elles qu'il attendait la conversion du monde, mais uniquement de la puissance divine de la croix. A cet égard, il a donné à tous les prédicateurs de l'Évangile, une doctrine qui est le fondement de toute l'éloquence sacrée : c'est qu'ils reçoivent d'en haut leur force, leur autorité et leur mission ; c'est qu'ils doivent chercher leur point d'appui dans la grâce et leurs succès dans l'union avec Dieu.

Ce qui communiquait à la parole des apôtres une force incomparable, c'était l'éclat des miracles ; l'inspiration était leur meilleure préparation au ministère de la parole. Dès que Dieu changeait les moyens extraordinaires de conversion en des

moyens ordinaires, dès qu'il n'accordait plus à ses instruments la plénitude admirable des dons surnaturels, force leur était de recourir aux ressources communes et de faire tout ce qui dépendait d'eux pour rendre fructueux leur sublime ministère. A ceux qui le blâmaient de sa brillante éloquence et insistaient sur la simplicité du langage, ἀλογία, saint Grégoire de Nazianze répondait : *Eam ἀλογίαν ipse mihi quoque credite complexus essem, ut piscator* (1) — *quando quidem hoc multis ad inscitiæ* prætextum *in promptu est, — si sermonis ac doctrinæ loco* signorum et miraculorum *vim haberem*. Brauns, dans son naïf langage, dit que le dédain commode qu'on affecte pour la culture oratoire est le prétexte des « gens paresseux et ignorants » (*Introduction à l'éloq. sacrée*). Mais nul ne s'exprime avec plus de force que saint Jérôme (*Ep. CXII, ad Pammach.*), lorsqu'il invite ceux qui blâment son éloquence à commencer par devenir semblables aux Apôtres par la sainteté et la vertu de ressusciter les morts, avant d'invoquer la simplicité du langage apostolique pour embellir leur propre ignorance.

Si le théologien exploite au prix de tant de sacrifices les trésors de la science, si le confesseur a besoin de la plus sévère préparation pour exercer dignement son saint ministère, de quel droit l'orateur sacré *prétendrait-il satisfaire*, sans travail et sans effort, à l'une de ses plus délicates fonctions?

Il ne faut donc point s'étonner si les plus grands orateurs de la chaire, un saint Basile, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Chrysostôme se sont astreints à de si austères labeurs pour se perfectionner dans l'art oratoire; si, après avoir fréquenté les plus savantes écoles de rhétorique de leur temps, ils consacraient encore un long temps à l'étude et à la prière avant d'oser paraître en public; s'ils continuaient à s'y livrer pendant l'exercice de leurs fonctions et malgré la diversité des travaux dont ils étaient accablés (saint

(1) Allusion aux apôtres.

Chrysostôme lisait chaque semaine toutes les épîtres de saint Paul ; si, enfin, comme saint Grégoire de Nazianze, ils fondèrent des écoles d'éloquence, et composèrent des traités sur la manière de s'acquitter dignement des fonctions de prédicateur, et flétrirent en termes sévères la négligence qu'on y apportait. Rien de plus touchant que la lettre de saint Augustin à l'évêque Valère, par laquelle il le prie de ne lui point imposer la responsabilité du ministère de la prédication, attendu qu'il n'y est point encore suffisamment préparé. *Magno labore quæsita et inventa sunt, magno labore nuntiata et disputata sunt, sit labor noster fructuosus nobis et benedicat anima nostra Dominum* (In Ps. XXX). Le même saint, parlant de la nécessité pour le prédicateur de recevoir un enseignement oratoire, ajoutait : *Quisquis dicit non esse hominibus præcipiendum quid vel quemadmodum doceant, si doctores sanctus efficit Spiritus, potest dicere nec orandum nobis esse, quia Dominus ait : Scit Pater vester quid vobis necessarium sit, prius quam petatis ab eo. Aut Apostolum Paulum Timotheo et Tito non debuisse præcipere quid vel quemadmodum præciperent aliis. Quas tres apostolicas epistolas ante oculos habere debet, cui est in Ecclesia doctoris persona imposita.* Et après avoir, en preuve de son assertion, cité divers passages du grand Apôtre sur le ministère de la prédication, il continue : *Quid ergo putamus? Numquid contra seipsum sentit Apostolus, qui cum dicat doctores operatione fieri Spiritus sanctus, ipse ille præcipit quid et quemadmodum doceant. An intelligendum est hominum officia ipso sancto Spiritu largiente in docendis etiam ipsis doctoribus non debere cessare, et tamen neque qui plantat esse aliquid, neque qui rigat, sed Deum, qui incrementum dat* (*De Doct. Christ.* lib. IV, cap. VI) ?

Saint Chrysostôme s'exprime absolument dans le même sens. Dans plusieurs chapitres du quatrième et du cinquième Livre sur le *Sacerdoce*, il insiste avec une force singulière sur

la formation oratoire du prêtre : *Sacerdoti necessariam esse expeditam dicendi facultatem* (lib. IV, cap. III) ; *ad quasvis controversias paratum esse oportere* (lib. V, cap. I) ; *multum laboris et studii adhibendum in homiliis concinnandis* (cap. V) ; *erudito plus studii et diligentiæ opus esse quam inerudito*, etc. A cette objection : *Etsi imperitus sermone* (II Cor., XI, 26), empruntée de saint Paul, il répond : *Hoc est quod plerosque perdidit, et circa veram doctrinam segniores effecit. Cum enim apostolicæ mentis altitudinem exacte scrutari non possent, neque verborum sensum capere, omne tempus somnolentiæ et oscitantiæ dederunt, inscitiam illam amplexati, non qua Paulus se inscium esse dicit, sed qua tanto ille abfuit intervallo, quanto nullus hominum qui sub cœlo sunt.* Puis il développe, en deux chapitres, ces deux propositions : *Paulum non miraculis solum claruisse, sed etiam arte dicendi* (lib. IV, cap. VII) ; *Paulum id a nobis quoque velle exerceri* (Id., cap. VIII). Dans le cinquième livre il va plus loin encore (cap. V) : *Cum* (sacerdos) *eloquentiam non natura, sed disciplina parat, licet ad summum ejus apicem quis pervenerit, ab illa certe destituetur, nisi assiduo studio et exercitatione illam excoluerit ; ita ut etiam magis peritioribus quam imperitioribus sit laborandum. Neque enim par jactura utrosque, si negligentes fuerint, manet... Quapropter ubi quisquam universos vi dicendi superat, tum illi plus quam cæteris studio laboreque opus est.*

Que de fautes n'ont pas été empêchées, que de bonnes œuvres n'ont pas été pratiquées, que d'âmes rachetées par le sang précieux de Jésus-Christ n'ont pas été sauvées, parce que le ministère de la prédication n'a pas été rempli par une foule de prêtres avec la préparation suffisante !

Le jeune orateur doit considérer l'étude de l'éloquence non pas simplement comme une affaire de goût, mais comme le plus important objet du zèle apostolique ; et quand il s'aperçoit que son ardeur et sa constance commencent à s'affaiblir, il doit se ressouvenir de ces touchantes paroles de saint Jérôme :

Noli despicere animam pro qua Christus mortuus est (Ad Damas. Pap.).

Si le ministère de la prédication exige de sérieuses études préparatoires, il n'est pas nécessaire, toutefois, que ce travail soit excessif. L'essentiel, ici comme partout, dépend de la méthode. Ce point est, à nos yeux, d'une importance capitale, et nous sommes intimement convaincu que les défectuosités plus ou moins graves de l'éloquence sacrée, comme aussi les difficultés que les intelligences les mieux douées et les esprits les mieux cultivés éprouvent en cette matière, viennent généralement de l'ignorance ou de l'oubli de ce procédé.

Est-ce une bonne et suffisante préparation que de se pourvoir d'un ou de plusieurs sermonnaires? Le jeune orateur, même en admettant qu'il a entre les mains les plus brillants chefs-d'œuvre de l'éloquence, en retirera peu de profit pour son ministère. Celui-là seul qui a saisi la vérité religieuse dans sa suite et son enchaînement, qui en a sondé la divine profondeur, par conséquent qui l'a pénétrée à la fois par l'intelligence et par le cœur, peut devenir un orateur proprement dit, un orateur solide et véritablement apostolique. Sans ce travail sérieux et continu, c'est-à-dire sans l'étude et la méditation faites dans les vraies sources, il restera, malgré l'abondance des matériaux, pauvre et aride intérieurement ; tout son art consistera dans des pièces de rapport rassemblées avec plus ou moins d'adresse. « Lorsque, dit excellemment M. Luft, le sermon ne jaillit pas du fond même de l'orateur et de la plénitude de son âme, il n'y a point de bibliothèque de prédicateur, si riche qu'elle soit, point d'artifice qui puisse couvrir ces lambeaux disparates et ces membres disloqués, sans force et sans principe de vie. »

Une autre condition indispensable à l'orateur sacré, qui veut acquérir les qualités nécessaires à sa sainte vocation, c'est une éducation oratoire et une instruction théologique solides, puis

l'étude constante de l'Ecriture et des Pères, et enfin de fréquents exercices dans l'art oratoire.

Le premier point est d'une évidence suffisante pour n'avoir pas besoin de démonstration.

Quant au second, relatif à l'étude de l'Ecriture et des Pères de l'Eglise, il semble tout d'abord qu'une étude telle que nous l'entendons absorbe un temps trop considérable, et ne puisse se concilier avec les travaux si multipliés du ministère des âmes. Cette difficulté disparait par l'emploi d'une bonne méthode. Il est possible à la plupart des prêtres de consacrer journellement un quart d'heure à la lecture de la Bible, et de trouver dans la semaine un jour pendant lequel ils liront pendant une heure quelque ouvrage en rapport avec le but qu'ils se proposent. Quelles riches provisions un prêtre qui perfectionnerait ainsi ses études n'amasserait-il pas dans l'espace de quelques années? Celui qui redoute ce travail, et qui néanmoins veut éviter le reproche de faire des sermons superficiels et sans valeur sérieuse, devra nécessairement se soumettre à un travail beaucoup plus pénible; chaque fois qu'il voudra parler en public, il aura à lutter, et presque toujours sans succès, contre des embarras sans cesse renaissants, car une étude sommaire et ordinairement précipitée ne remplacera jamais un travail habituel, modéré et tranquille.

Le résultat de la lecture des Pères et de l'Écriture sera consigné dans un recueil spécialement destiné aux lectures qui ont un but pratique. L'abbé Ledieu rapporte de Bossuet « qu'il ne passait pas un seul jour sans qu'il ne chargeât les marges de sa Bible de quelque note abrégée sur la doctrine ou sur la morale; quoiqu'il en sût par cœur presque tout le texte, il la lisait et la relisait sans cesse, il y trouvait toujours de nouveaux sujets d'instruction. Bossuet apportait la même ardeur et la même assiduité à l'étude des saints Pères. Il étudiait dans son Chrysostôme les heureuses interprétations que ce Père de

l'Église avait faites de l'Ecriture, pour les appliquer à l'éloquence de la chaire. « Il cherchait à se familiariser avec sa noble et douce élocution, et il le regardait comme le plus grand prédicateur de l'Église. » La profonde érudition d'Origène, la noblesse de son style, le caractère de candeur qu'il montre dans ses écrits, avaient un grand charme pour Bossuet. Mais saint Augustin fut celui de tous les Pères de l'Église dont il fit l'étude la plus assidue, « pour apprendre, disait-il, les « principes de la religion. » Il s'était tellement pénétré de ses ouvrages, qu'à force d'en faire des extraits, « il avait mis, » pour ainsi dire, « en morceaux saint Augustin tout entier. » Il avait une édition in-8° de ses *Commentaires sur les Psaumes*, de la *Cité de Dieu* et de ses écrits *contre les Pélagiens*. Le texte et les marges de cette édition étaient couverts de notes (Bausset, *Histoire de Bossuet*, livr. I, chap. XXXII).

« Au reste, on sera moins surpris de voir Bossuet déjà si profond théologien à un âge où l'on apprend encore à le devenir, lorsqu'on saura que nous avons de lui, par nos manuscrits, deux cahiers sur une suite d'*Études théologiques*. L'un concerne les *études qui doivent suivre la licence*, l'autre porte le titre : *Traité des Pères les plus utiles pour commencer l'étude de la Théologie* » (Id., *ibib.*).

Toutefois, il ne suffit pas au prédicateur de posséder de riches matériaux de discours, ni de connaître la théorie selon laquelle il les faut élaborer ; il faut, de plus, qu'il ait acquis l'habileté pratique ; et pour cela qu'il s'exerce fréquemment dans la composition.

Cet exercice, c'est l'élaboration par écrit des discours qu'il devra prononcer, et, avant d'aborder en général les fonctions de prédicateur, la préparation de certains sujets qui, plus tard et sauf de légères corrections, pourront lui servir en toute occurrence, tels que ceux-ci : de la nécessité, de l'utilité et des qualités de la prière ; comment il faut marcher en la présence de

Dieu ; confiance en la Providence divine ; consolations dans l s souffrances ; zèle pour le service de Dieu ; dévotion envers le saint Sacrement de l'autel et envers la Sainte Vierge, etc.

Nous insistons tout spécialement sur l'élaboration par écrit. Prêcher d'après de simples analyses dont on parcourt rapidement les pensées principales, est le moyen de ne devenir jamais orateur ; avec les meilleurs talents on restera toujours bien loin du but qu'on aurait pu atteindre, et à mesure que les années s'écouleront, un tel prédicateur dégénérera de plus en plus. Il est sans doute des circonstances qui ne lui laissent pas le loisir de donner à son discours toute la perfection et tout le fini désirables ; mais, à part ces circonstances, il doit écrire ses discours aussi longtemps que l'âge et les occupations le lui permettent. Plusieurs motifs appuient ce sentiment.

1° Dans une rédaction littérale, les pensées sont pesées avec plus de soin, exposées avec plus d'ensemble, tout le discours gagne en clarté, en limpidité et en noblesse. Chaque exercice de style élève l'orateur à un plus haut degré de perfection. Au contraire, que de fois n'arrive-t-il pas à un orateur qui improvise une partie de son discours d'employer, en des questions dogmatiques, des expressions incorrectes, obscures et fades, de procéder par phrases traînantes et saccadées, ou de fatiguer l'oreille par d'inutiles répétitions ? On trouve si souvent dans la première révision d'un travail, tant de choses à modifier, à retrancher, à préciser et à refondre ! tantôt c'est la logique, tantôt le goût, tantôt la prudence pastorale qui sont en défaut. Et pourtant ce premier jet était le fruit d'un travail calme et réfléchi. Or, comment serait-il possible, dans un débit oratoire, où l'on ne jouit pas de cette pleine possession de ses facultés, du moins au même degré, d'éviter toute maladresse ? Les orateurs improvisés manquent habituellement de profondeur, de solidité, de suite dans les pensées, et souvent aussi de modération et de dignité.

2° Pour l'élaboration écrite d'un discours on peut choisir les heures où l'esprit se sent le mieux disposé, et fixer sur le papier les idées et les expressions les plus heureuses. Un sermon bien travaillé est un trésor définitivement acquis et dans lequel on pourra toujours puiser avec succès et profit.

3° Muni d'un pareil trésor, non seulement on monte en chaire avec plus de confiance, sûr que l'on est du fond et de la forme, mais on n'est point exposé à dépasser outre mesure le temps prescrit, ni, en général, à donner à ses discours une longueur indéterminée. Celui qui écrit peut accommoder exactement sa matière au temps dont il dispose.

Une circonstance où il importe surtout de rédiger littéralement son sujet, même quand on est orateur habile et exercé, c'est quand on doit traiter des matières particulièrement difficiles, ou qu'il faut se préparer à quelque grande solennité. On distingue toujours un discours qui a été soigneusement travaillé, d'un autre qui ne l'a pas été; mais, dans les cas que nous venons d'indiquer, se présenter sans préparation sérieuse, c'est non-seulement faire preuve de maladresse, c'est encore manquer de respect pour son auditoire, c'est dégrader la vérité chrétienne, méconnaître le caractère de la fête et avilir son propre ministère. L'indifférence et l'amour de ses aises sont la cause la plus ordinaire de cette coupable négligence.

Fénelon qui, doué comme il l'était de talents si remarquables, n'avait pas coutume d'écrire ses sermons, fit une exception pour les deux solennels discours qu'il prononça, l'un à l'occasion du sacre de l'Électeur de Cologne, l'autre, le jour de l'Épiphanie, et il les châtia avec tout le soin dont il était capable. Si, dans ses dialogues, il ne se prononce pas pour la transcription exacte de tout le discours qu'on veut prêcher, c'est qu'il suppose un homme savant qui se remplit de son sujet, qui a beaucoup de facilité de parler, un homme enfin

qui médite fortement tous les principes du sujet qu'il doit traiter, qui s'en fait un ordre dans l'esprit, qui prépare les plus fortes expressions par lesquelles il veut rendre son sujet sensible, qui range toutes ses preuves, et qui prépare un certain nombre de figures touchantes, qui sait tout ce qu'il doit dire, et la place où il doit mettre chaque chose, et à qui il ne reste plus pour l'exécution, qu'à trouver les expressions communes qui doivent faire le corps du discours.

Nous savons sans doute d'une foule de saints, que le plus souvent ils n'écrivaient pas leurs discours, et qu'ils parlaient de la plénitude du cœur. Celui qui a reçu au même degré qu'eux le don de la méditation et de la prière, l'union avec Dieu, la sainteté éminente, et tous les talents extraordinaires dont le Seigneur les avait enrichis, peut imiter leur exemple; mais prétendre les suivre en cela sans posséder leurs qualités, ce serait, dans une foule de cas, et alors qu'on n'a pas la nécessité pour excuse, vouloir tenter Dieu lui-même. Aux prédicateurs qui, comme ils le disent, après avoir invoqué dévotement l'assistance du Saint-Esprit, se confient en son secours, et se flattent de n'avoir pas besoin de «l'étude frivole» de l'éloquence, nous rappellerons la réponse que le cardinal Richelieu fit un jour à un prédicateur qui, après un mauvais discours, s'excusait de n'avoir pas eu le temps de se préparer, et d'avoir été forcé de s'en remettre au Saint-Esprit. « Cette fois, dit le cardinal, il ne doit pas une grande reconnaissance au saint-Esprit, car il lui a peu d'obligation pour ce discours. » (Brandt, *Manuel de l'éloquence religieuse*, 2e vol., Introd.)

Dans la composition d'un discours, la première chose qui se présente, c'est la méditation de son sujet. « De même que les matériaux viennent par la recherche, les idées viennent par la méditation, disait le Père Ravignan. Ainsi la puissance de la réflexion est nécessaire à l'orateur, et il doit s'appliquer à l'acquérir. Elle seule produit les grandes pensées. Méditez donc

en patience. Quelques-uns possèdent cette faculté à un haut degré, d'autres à un moindre degré. Quoique, ici encore, ce soit la nature qui fasse le plus, on peut cependant l'acquérir jusqu'à un certain degré ; c'est par elle seule que l'homme est grand et puissant. » (3e *Conférence.*)

Pour se mettre dans une disposition d'âme favorable, il est utile de commencer par quelque pieuse lecture dans un auteur spirituel, dans un Père de l'Église et principalement dans la Bible. « Quand Bossuet avait à traiter quelque point de doctrine, il prenait son nouveau Testament, et il le lisait avec une attention aussi forte que s'il ne l'avait jamais ouvert. Mais c'était moins une lecture qu'une méditation, pour s'imprimer profondément dans l'esprit les vérités qu'il voulait établir ou éclaircir.» Toutefois le principal en ceci c'est la prière. Un autre conseil important, c'est de noter rapidement les plus belles pensées qui se présentent, comme le faisaient Bossuet et Bourdaloue, sauf à leur donner leur place et leur forme définitive, quand on aura trouvé le plan de son discours. « Pendant la messe, ou en voyage, on observait que Bossuet avait toujours l'Évangile à la main, plus souvent fermé qu'ouvert, et qu'il était absorbé dans ses réflexions. Aussitôt qu'il était rentré dans son cabinet, on le voyait prendre la plume, et écrire rapidement les discours et les instructions qu'il avait puisés dans cette profonde méditation. »

Une autre condition essentielle à la formation de l'orateur, c'est de revoir avec soin ce qu'on a écrit. Il faut non-seulement viser à la pureté de la diction, à l'élégance et à l'harmonie, mais encore à la clarté, à la vivacité, à la force, à la noblesse, en un mot, à tout ce qui contribue à mieux faire ressortir la grandeur et l'énergie de la vérité. Ce sont là les qualités supérieures du style oratoire. Massillon travailla ses sermons jusqu'à la mort, afin de les pousser à leur dernière perfection ; et les discours de Bourdaloue portent l'empreinte de l'applica-

tion la plus constante, tandis que ceux de Bossuet, auxquels on ne mit jamais la dernière main, offrent plusieurs négligences de style et contiennent de longs passages qui n'ont point de rapport avec l'ensemble, et qui défigurent le plan au lieu de s'y adapter.

Enfin, on peut conseiller à ceux qui veulent se former d'aller entendre des orateurs distingués, et de perfectionner leur manière de concevoir, de composer et de prononcer d'après le modèle de la leur. L'un se distingue dans la prédication, un autre dans les homélies, un troisième dans l'enseignement familier et catéchétique. Un défaut contre lequel on ne saurait trop se précautionner c'est celui qui consiste à mesurer ses progrès sur les applaudissements de la multitude. *Docente te in Ecclesia*, dit saint Jérôme, *non clamor populi, sed gemitus suscitetur. Lacrymæ auditorum laudes tuæ sint* (Ep. LII, *ad Nepot.*). Combien de jeunes orateurs qui seraient devenus des prédicateurs remarquables si on avait eu le courage de les reprendre amicalement sur certains défauts. Le P. Aquaviva plaçait la crainte des reproches parmi les plus grands obstacles à la formation de l'orateur : *Monita non libenter audire, quasi non nisi ejus artis peritissimus de ea judicium ferre queat.* (*de Form. conc.*) Les fautes dont on ne se corrige pas de bonne heure ne disparaissent jamais, et l'on n'acquiert jamais les qualités qu'on n'a pas acquises dès ses débuts. *Nos quidem viros doctos et graves novimus*, dit le P. Aquaviva, *cum a personis magna auctoritate sibique benevolis fidenter admonerentur de via conciomandi sua, respondere solitos jam sibi integrum non esse emendari, tum quod in veteri more consenuissent, tum ne post tot annorum conciones formam earum commutarent, præsertim cum priorem illam populi mirarentur.*

L'exemple de saint François de Borgia, l'un des plus puissants orateurs de son temps, que la nature n'avait pas favorisé de talents extraordinaires et qui n'avait pas été préparé à la

carrière de la chaire par des études antérieures, nous montre ce que peut devenir, aidé du secours d'en haut, un jeune orateur qui se voue avec ardeur à sa sublime vocation. Bartholi, après avoir décrit avec quel zèle il s'appliquait à acquérir les qualités d'un véritable apôtre de Jésus-Christ, disait : « En ce qui concerne le talent de la prédication, il semblait être né pour cette vocation, et n'avoir fait autre chose pendant toute sa vie que s'y exercer et s'y former. Les plus grands savants et surtout des théologiens qui dans les diverses contrées de l'Europe avaient entendu les plus célèbres prédicateurs, assuraient n'avoir jamais rencontré dans aucun autant de qualités oratoires que dans François de Borgia ; ils admiraient surtout la profondeur et la vérité de sa doctrine, presque constamment appuyée sur la théologie du Docteur angélique saint Thomas ; sa connaissance de la sainte Écriture, toujours appliquée d'après les interprétations des saints Pères ; ses vues sublimes exposées à la lumière de la méditation et de la prière ; la puissance et la vigueur de son argumentation ; ce don et cette grâce merveilleuse avec laquelle il ébranlait les cœurs, et enfin, ce qui donnait le plus de poids à tout le reste, sa propre vie... Il suffisait d'avoir entendu le saint pour perdre le goût de toutes les prédications qui ne sont point assaisonnées de la pure et divine doctrine de l'Évangile. Telle fut, notamment, la disposition du duc de Macheda, la première fois qu'il l'entendit ; il ajoutait que lorsque le saint entrait dans sa chaire, il lui semblait que c'était un ange descendu du ciel pour lui apporter des nouvelles reçues immédiatement de la bouche de Dieu lui-même. »

L'abbé P. Bélet.

BIBLIOGRAPHIE.

Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sod. Barnabit. digessit. — T. I complectens Pentateuchum. — Romæ, 1860. — 4° maj. p. CXII. — *592, accedit tabula æri incisa.*

Nous reviendrons plus tard sur cet ouvrage du savant Barnabite.

Guilielmi Estii, S. Theologiæ doctoris et in academia Duacena, professoris primarii, in omnes Pauli epistolas, item in catholicas commentarii. Ad optimorum codicum fidem accuratissimè recudi curavit J. Holzammer. — 3 vol. gr. in-8° à 2 col. — Mayence, Kirchheim, 1858-1860.

Édition soignée, tout-à-fait semblable à celle de Maldonat (*in Evangelia*), publiée en deux volumes par le même éditeur. C'est pour la seconde fois déjà, depuis quelques années, que les ouvrages de nos deux grands interprètes catholiques du N. T. se réimpriment en Allemagne.

Prudentii Marani Divinitas D. N. Jesu-Christi manifesta in Scripturis et Traditione. — Ed. II, Wirceburgi, 1859, sumptibus Stahelianis XVI. — *792 pag. gr. in-8° (prix, 10 fr.)*

Ce chef-d'œuvre de l'illustre Bénédictin D. Prudent Maran, imprimé pour la première fois, à Paris, en 1746, in-folio, était devenu très-rare et très-cher. La librairie Stahel mérite donc toute notre reconnaissance pour la belle et commode édition qu'elle vient de nous en donner.

Festa nova Breviario Romano, a Summis Pontificibus novissimis temporibus ab anno 1750 ad annum 1857 addita. — Même librairie.

Nous croyons rendre un véritable service à MM. les Ecclésiastiques en leur faisant connaître ce supplément destiné à compléter les anciens Bréviaires. Il a été publié en trois formats différents qui s'adaptent à toutes les éditions (in-16, prix : 85 c., — in-8°, prix : 95 c.; — in-4°, prix : 1 fr. 40.

L'ABBÉ HAUTECŒUR.

Arras. Typ. Rossignol-Proyart, rue St-Maurice, n. 96.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

LETTRE

DE

MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE VERSAILLES

au Directeur de la Revue.

—

MONSIEUR L'ABBÉ,

Tous ceux qui aiment sincèrement l'Église et qui désirent la gloire de l'Église, tous ceux qui comprennent la nécessité où nous sommes de relever et de fortifier dans le Clergé les études théologiques, tous ceux qui connaissent la tactique et les efforts de nos ennemis dans ces jours mauvais, ne manqueront pas d'applaudir à la publication de la *Revue* que vous annoncez.

Il y aura bientôt un demi-siècle, par une suite de causes et de circonstances que nous ne voulons pas rappeler dans cette lettre, commença un mouvement de retour vers l'Église Mère

et Maîtresse de toutes les Églises. Au milieu des débris flottants de la monarchie et des institutions humaines, on sentit le besoin de se rattacher plus fortement, plus intimement au centre de la vérité catholique. On s'aperçut que les opinions qui exagèrent soit le pouvoir des Souverains, soit l'autorité des Évêques au préjudice de la puissance du Saint-Siége, sont pleines de dangers, et qu'elles contiennent tous les éléments du schisme.

Les faits, d'ailleurs, avaient parlé bien haut.

Or, ce mouvement préparé et dirigé d'une manière si visible par la main de la Providence, ce mouvement qui s'est accéléré, dans les dernières années, surtout en ce qui concerne la liturgie, ce mouvement, qui ne rencontre pour ainsi dire plus d'obstacles sur son chemin, est digne de toute notre attention. Parmi les avantages dont il a été la source, il faut distinguer celui d'une union et d'une cohésion parfaite entre Rome, le clergé et les catholiques. En effet, voyez les Évêques et les Prêtres : ils marchent comme un seul homme; c'est une armée bien ordonnée, bien serrée, *acies bene ordinata*. Essayer de la diviser, ce serait tenter l'impossible. Essayer d'obtenir d'eux des concessions, des transactions propres à donner l'idée d'une Église nationale, ce serait tomber dans le ridicule.

En vous associant à ce beau mouvement, vous savez quelle route vous devez prendre, et quelle carrière vous avez à fournir. Oui, exposez la vérité catholique telle qu'elle est, pure, indépendante de tous les préjugés de temps et de lieux ; exposez la vérité catholique comme l'exposaient les saints Pères et les grands théologiens du moyen-âge. Prenez-la dans sa source, suivez-la à travers les siècles dans les combats qu'elle a soutenus et dans les effets qu'elle a produit partout, en se développant malgré les efforts de l'erreur et des passions.

Eh ! vraiment, qu'ils seraient étroits, qu'ils connaîtraient peu notre époque et nos dangers ceux qui, pour vous juger et

vous contredire, se réfugieraient je ne sais sur quel terrain qui n'existe plus, je ne sais dans quelles coutumes, dans quelles traditions nationales que les hommes sérieux n'osent plus invoquer !

Non, il n'y a plus que deux catégories : ceux qui croient avec l'Église et qui marchent aux vives clartés de l'Église; puis ceux qui repoussent l'Église et qui marchent aux tristes et pâles lueurs du rationalisme.

J'ai l'honneur d'être, Monsieur l'Abbé, votre très-dévoué serviteur.

† PIERRE, évêque de Versailles.

LES CONGRÉGATIONS DU CONCILE ET DES RITES.

AUTORITÉ DE LEURS DÉCISIONS (1).

L'un des phénomènes les plus consolants qui signalent le réveil de la vie théologique, c'est l'incroyable ardeur avec laquelle on s'applique de nouveau à l'étude de la législation ecclésiastique, et les efforts tentés pour se rendre compte de la valeur précise et complète de toutes les prescriptions de la loi religieuse. Les décisions des Congrégations romaines, notamment, appellent une sérieuse attention ; et, en se plaçant au point de vue pratique, il est à désirer que l'on connaisse exactement l'autorité qu'il faut leur attribuer, afin d'être assuré, d'une part, qu'on ne méconnait pas des prescriptions qui ont

(1) D'après *le Catholique* de Mayence.

En reproduisant les articles les plus saillants de ces publications allemandes, nous avertissons, une fois pour toutes, nos lecteurs de ne pas en confondre la doctrine avec celle de notre *Revue*.

(*Note du Directeur de la* Revue.)

force de loi, et, d'autre part, afin de ne pas jeter le trouble dans des situations qui sont parfaitement justifiées, et de ne pas apercevoir une loi là où, dans telle conjoncture particulière, on ne saurait même pas trouver un conseil. Dans cette étude nous nous occuperons uniquement des deux Congrégations qui exercent le plus d'influence sur la vie ecclésiastique, la Congrégation du Concile et celle des Rites.

I.

La Congrégation du Concile.

La Congrégation du Concile fut instituée par le pape Pie IV, en vertu du MOTU PROPRIO *alias Nos*, du 2 août 1564, et fut chargée de veiller à l'exécution des décrets de réforme portés par le Concile de Trente. Bien que le Pape, dans la Bulle *Benedictus Deus*, du 26 janvier 1563, par laquelle il donnait à ce Concile la sanction apostolique, se fût exclusivement réservé de décider du sens de ce Concile, cette Congrégation ne devait pas moins donner, dans une foule de cas, des explications qui paraissaient nécessaires pour l'exécution de ces décrets. Aussi, le pape saint Pie V lui accorda-t-il expressément le pouvoir d'expliquer le sens des décrets disciplinaires de ce Concile dans tous les cas qui lui sembleraient suffisamment clairs; pour les autres, où la Congrégation serait elle-même dans le doute, elle devrait recourir à la décision du Souverain Pontife (1).

Cette Congrégation possédait donc aussi, quoique restreint dans certaines limites, un droit d'interprétation. Les pouvoirs dont elle est maintenant investie lui ont été accordés par le pape Sixte-Quint, dans la célèbre Bulle *Immensa*, du 22 janvier 1587, qui forme encore la base de l'organisation actuelle de la

(1) FAGNANUS, in cap. *Quoniam* de Constit., n. 7.

Cour de Rome. Dans cette constitution, le Pape accorde à cette Congrégation : 1° Le pouvoir général d'interpréter les décrets disciplinaires du Concile de Trente ainsi que les lois qui s'y rattachent, sauf à consulter le Saint-Père chaque fois qu'il y a doute sur le sens qu'il leur faut attribuer ; 2° le pouvoir de veiller à l'exécution de ces décrets dans l'Église universelle. *Eorum quidem decretorum, quæ ad fidei dogmata pertinent, interpretari nobis ipsis reservamus, Cardinalibus vero præfectis interpretationi et executioni Concilii Tridentini, si quando in his quæ de morum reformatione, disciplina ac moderatione et ecclesiasticis judiciis, aliisque hujus modi statuta sunt, dubietas aut difficultas emerserint, interpretandi facultatem, nobis tamen consultis, impertimur... Habeat itidem Congregatio auctoritatem promovendi reformationem cleri et populi... in universo christiano orbe, in iis quæ pertinent ad divinum cultum propagandum, devotionem excitandam et mores christiani populi ad præscriptum ejusdem Concilii componendos, atque ad rationes difficillimis his, perturbatisque temporibus necessarios conformandos* (1).

En recevant ces pouvoirs, la Congrégation du Concile obtenait en même temps celui de prendre les mesures et de porter les décrets nécessaires pour en assurer l'exécution, ainsi qu'une puissance juridique porportionnée à ses attributions. L'exécution des décrets de réforme pouvant, en effet, amener des contestations juridiques, l'autorité qui possède le pouvoir de faire exécuter les décrets, doit être également investie d'une puissance juridique. Les décisions de la Congrégation du Concile sont donc de trois espèces : les unes interprètent le sens des lois ; les autres contiennent des ordonnances et des prescriptions nouvelles, nécessaires à l'exécution des décrets de réforme du Concile ; les autres, enfin, sont des sentences juridiques en matière de procès (2).

(1) Sixto V. Const. *Immensa* Bullar., tom. IV, part. III.

(2) Zamboni. *Collectio Declarationum Sacr. Conc. Trid. interpr.*, tom I, introd., pag. XXIX-XLI.

Si, maintenant, l'on demande quelle autorité il faut attribuer aux décisions de la Congrégation du Concile, nous répondrons d'abord que les canonistes et les moralistes sont loin de s'accorder sur ce point. Les uns disent que ces décisions n'ont qu'une valeur doctrinale et n'obligent que ceux à qui elles sont spécialement adressées ; les autres leur reconnaissent la force d'une loi généralement obligatoire ; les troisièmes croient qu'il y a lieu de faire une distinction. Nous estimons que ce dernier sentiment mérite seul la préférence, et nous le distinguons d'abord entre les décisions de la Congrégation, considérée comme autorité juridique, et entre les autres décisions. Quant aux premières, elles n'ont de force obligatoire que pour les parties aux contestations desquelles elles apportent une solution ; les autres, tout en ayant une grande autorité, n'ont point force de loi.

Il faut, de plus, être très-circonspect dans l'application des sentences juridiques de cette Congrégation. Comme elles sont souvent motivées sur certaines circonstances spéciales et sur des cas particuliers, il serait facile de se tromper en les étendant à d'autres cas. Relativement aux décisions non juridiques de cette Congrégation, elles sont de nouveau de deux sortes, d'après les pouvoirs qui lui ont été accordés par Sixte V. Les unes ont pour objet d'expliquer le sens des décrets de réforme du Concile de Trente, et celui des lois qui s'y rattachent ; les autres contiennent des prescriptions et des ordonnances nouvelles, jugées nécessaires pour l'exécution de ces décrets de réforme. Que cette Congrégation ait un pareil droit, les passages de la Bulle *Immensa*, que nous avons cités, ne permettent pas le plus léger doute. La tâche assignée à cette Congrégation serait irréalisable si elle n'avait pas le pouvoir de procurer et d'assurer, par ces moyens-là, l'exécution des décrets du Concile de Trente. Contre le texte formel de cette Constitution on objecte, il est vrai, que la Congrégation se sert,

dans ses réponses, d'expressions qui indiquent plutôt une opinion qu'une sentence obligatoire, telle que celle-ci: *Censemus;* mais, abstraction faite de cette considération qu'elle emploie souvent une formule directement impérative, ces sortes d'expressions sont reçues dans le droit pour indiquer une obligation expresse. Le Sénat romain employait la même expression quand il publiait ses lois, et on la rencontre fréquemment dans les *Décrétales*.

De ce droit de publier des ordonnances qui obligent universellement, s'ensuit-il que toute ordonnance nouvelle de la Congrégation du Concile soit une loi générale? En aucune façon. Si la faculté qu'a tout législateur de faire des lois générales ne le rend pas inhabile à porter des ordonnances pour des personnes privées et dans des cas particuliers, on ne saurait conclure, de ce que la Congrégation du Concile possède un pouvoir législatif, qu'elle ne puisse donner des décisions pour des particuliers et pour certaines questions spéciales. Ainsi, quand il s'agit de nouvelles ordonnances, la Congrégation doit expressément déclarer qu'elle entend obliger, non pas seulement quelques individus, mais tous les fidèles; en d'autres termes, les décisions qui introduisent un droit nouveau, *jus novum*, ont besoin, pour obliger universellement, d'être promulguées: autrement elles n'obligent que ceux qu'elles déclarent obliger; car, ce fait seul qu'une décision est adressée à une personne atteste manifestement que la Congrégation a voulu exercer le droit qu'elle a de l'obliger.

Les partisans de la seconde opinion prétendent, il est vrai, que ces décisions étant données en vertu de pleins pouvoirs accordés par le Pape, il faut les considérer comme des décisions pontificales; or, celles-ci, même lorsqu'elles sont adressées à des individus, obligent tout le monde, comme on le voit par plusieurs rescrits contenus dans les *Décrétales*. La majeure de cette conclusion est de tout point erronée. Pour les déci-

sions papales, comme pour toutes les lois en général, il faut que la volonté qu'a le Pape d'obliger tout le monde soit clairement établie, pour qu'une décision devienne loi générale; sans cette promulgation, un rescrit adressé à des personnes privées établit pour celles-ci seulement un droit particulier, *jus particulare*. Ces ordonnances particulières n'ont obtenu force de loi généralement obligatoire que par leur insertion dans le *Recueil des Décrétales*, quand elles étaient réellement adressées à des particuliers, et qu'elles n'étaient pas la communication d'une ordonnance générale faite à une personne privée.

De l'opinion contraire résulterait cette singulière conséquence, qu'il ne pourrait pas y avoir de lois papales qui concernassent exclusivement des royaumes, des diocèses et des personnes privées. Ce qui détermine l'extension plus ou moins grande de l'obligation d'une loi, ce n'est pas la puissance du législateur, mais l'expression de sa volonté. Exiger, comme le font plusieurs partisans de la première opinion, que la promulgation soit faite immédiatement par le Pape, c'est évidemment méconnaître la puissance législative que Sixte-Quint a accordée à cette Congrégation.

Nous voulons parler maintenant d'une autre espèce de décisions de la Congrégation du Concile, de celles qui lui ont valu le titre de *Congrégation des Cardinaux interprètes du Concile de Trente*. Ces décisions ont pour objet d'expliquer le sens des décrets de réforme portés par le Concile de Trente et des lois qui s'y rapportent, puis de résoudre les doutes qui peuvent s'élever à cet égard. Elles n'établissent donc pas un droit nouveau, mais elles affirment et interprètent le droit ancien. Quelle autorité leur faut-il reconnaître? Les opinions sont derechef partagées dans la solution de cette question; les uns ne leur attribuent qu'une valeur scientifique quand elles ne sont point promulguées; les autres les croient obligatoires pour tous

sans promulgation ultérieure. Nous souscrivons au sentiment de ces derniers ; pour justifier notre préférence nous avons besoin de faire intervenir quelques définitions précises.

On distingue une triple interprétation des lois : l'une authentique, l'autre doctrinale et l'autre usuelle. L'interprétation authentique d'un passage d'une loi est celle qui émane du législateur lui-même, de son successeur ou de son supérieur ; l'interprétation usuelle est celle qui est faite par la coutume ou par la tradition ; l'interprétation doctrinale, celle qui est donnée par les jurisconsultes. Nous n'hésitons pas à admettre que les déclarations de la Congrégation du Concile de Trente doivent être considérées comme des interprétations authentiques, parce que cette Congrégation a reçu de Sixte V plein pouvoir d'interpréter authentiquement le sens des lois portées sur cette matière, et parce que, étant faites à la demande et avec l'autorisation du Pape, il les faut admettre comme émanant de lui-même.

Nos adversaires disent, à la vérité, que Pie IV a interdit à cette Congrégation toute espèce d'interprétation, même l'interprétation doctrinale, et que cette dernière seule lui a été concédée par Sixte V. C'est une pure assertion, réfutée clairement par le texte de la Bulle *Immensa*. Dans cette Constitution, ce grand Pape dit expressément qu'il se réserve l'interprétation des décrets dogmatiques du Concile, mais qu'il confie à la Congrégation le soin d'expliquer les décrets de réforme du Concile de Trente, après en avoir conféré avec le Pape. Il n'y est nullement question d'une interprétation purement doctrinale ; le Pape y donne le droit d'interpréter les décrets disciplinaires en termes aussi généraux que lorsqu'il se réserve celui d'interpréter les décrets dogmatiques. Or, si personne ne doute qu'il se soit réservé l'explication authentique des définitions sur le dogme, pourquoi voudrait-on limiter ce droit, exprimé en termes non moins généraux, quand il s'agit des décrets

disciplinaires ? Ajoutons, du reste, ce que la Bulle dit expressément, que, pour la solution des doutes, la Congrégation doit demander le conseil du Pape. Cette addition : *Nobis tamen consultis*, montre clairement que le Souverain Pontife a voulu lui donner le droit d'interprétation authentique ; car dans quel but consulter le Vicaire de Jésus-Christ, le souverain Législateur de l'Église, si ses déclarations n'ont qu'une valeur doctrinale et n'ont point d'autre importance que celle que les membres de la Congrégation pourraient leur donner comme docteurs privés ? Enfin, Sixte V aurait pris une mesure tout-à-fait superflue s'il avait établi une autorité chargée de donner des explications purement doctrinales. Devant, par ses interprétations, résoudre les difficultés et les doutes, elle ne pourrait le faire par une déclaration simplement doctrinale ; car si la solution était contraire aux désirs de l'impétrant, il s'adresserait aussitôt au Pape pour avoir une interprétation authentique, et, pour la donner, il faudrait que le Pape instituât une nouvelle Congrégation.

On le voit, ce sentiment aboutit nécessairement à cette conclusion : Sixte V, doué de si grands talents administratifs, a établi une Congrégation dont il n'avait nullement besoin, puisqu'elle ne peut faire aucune réponse décisive, et qu'elle n'a pas eu jusqu'à ce jour une autorité suffisante pour donner une explication sûre et compétente du sens des lois.

On cherche, sans doute, à éluder cette conclusion irrationelle en soutenant qu'une telle décision n'est nullement superflue, puisqu'elle oblige la personne à laquelle elle a été donnée dans tel cas particulier. C'est là une inconséquence flagrante, car, ou cette déclaration du sens d'une loi est doctrinale, et alors elle n'oblige même pas l'individu qu'elle concerne ; dans le cas contraire, si elle oblige l'individu, c'est qu'elle est une déclaration authentique, puisque celle-là seule oblige. Une interprétation doctrinale ayant force de loi est une contradiction dans les termes.

Si les déclarations de la Congrégation du Concile doivent être considérées comme des interprétations authentiques, une autre question se présente, celle de savoir si elles obligent universellement sans promulgation ultérieure? S'il s'agit d'une explication proprement dite d'une loi encore existante, la promulgation n'est pas nécessaire; mais si, tout en l'interprétant, on lui donne une nouvelle extension, ce n'est plus là une simple explication du sens, c'est l'introduction d'un droit nouveau, et ce nouveau droit a besoin, comme toute loi nouvelle, de la promulgation, c'est-à-dire d'une explication par laquelle le législateur indique que cette prescription aura force de loi. Au contraire, une simple explication du sens, déjà suffisamment énoncé dans la loi, n'a pas besoin, pour obliger, d'une nouvelle manifestation de la volonté du législateur. Cette promulgation de la loi, elle a déjà eu lieu, l'explication ne fait que mettre hors de doute et élucider le sens déjà exprimé dans la loi.

Il y a une différence essentielle entre une loi nouvelle et l'explication d'une loi déjà existante; dans ce dernier cas, le législateur dit simplement, d'une manière authentique, quel est le sens d'une loi déjà en vigueur et suffisamment promulguée. Ce sens étant nécessairement le même pour tous, il s'ensuit qu'une déclaration authentique de cette espèce oblige tout le monde, bien qu'elle ne soit adressée qu'à une personne: le sens de la loi ne saurait être autre pour celui-ci, et autre pour celui-là. On le voit, à cette espèce de déclarations authentiques du sens de la loi, nous ne faisons qu'appliquer les principes qui concernent en général la valeur de ces sortes de déclarations. On distingue, en effet, entre une pure déclaration, *pura declaratio*, et une pure interprétation de la loi, *mera interpretatio legis*. Par la première, on entend l'explication du sens déjà contenu dans les termes de la loi, quand on l'interprète d'après le langage du législateur et en ayant égard aux circonstances particulières de l'époque, bien que ce sens ne soit

pas hors de toute espèce de doute. Par exemple, la loi parle du fils ; l'explication du législateur qui affirmerait qu'il s'agit ou d'un fils naturel ou d'un fils légitime, serait une pure déclaration. Par pure interprétation, *mera interpretatio,* ou *declaratio non pure talis*, on entend l'explication de la loi dans un sens qui n'est pas contenu dans les termes. Ainsi la loi parle du père, et l'interprétation authentique dit que le grand-père y est aussi compris.

Or, tous conviennent que pour une pure déclaration la promulgation n'est point nécessaire. A la vérité, plusieurs théologiens, notamment saint Alphonse (1), font une restriction. Ils veulent que la déclaration, pour obliger sans promulgation, soit donnée par le législateur qui a fait la loi, et non point par son supérieur ou son successeur, par la raison qu'ils ne savent pas aussi exactement quelle a été la pensée du supérieur ou du subordonné. Cette distinction semble confondre la personne du législateur considérée comme particulier, avec ce même législateur envisagé comme tel. Ce n'est pas à l'individu, mais au représentant de la loi, qu'est attribuée la faculté d'interpréter authentiquement. *Est autem advertendum*, dit Suarez, *non tantum eamdem personam posse hoc modo legem suam interpretari, sed etiam eamdem sedem, ut ita dicam, seu successorem. Quia lex non procedit a persona nisi ut habente potestatem, et lex semper pendet ab eadem potestate, in quacumque persona sit* (2). Nous pensons donc avec Reiffenstuel (3), Benoit XIV (4), et presque tous les canonistes, que les simples déclarations qui émanent de la Congrégation du Concile obligent tout le monde sans promul-

(1) *Theolog. moral.*, lib. IV, n. 1027. Dans quatre éditions au moins on trouve cette faute d'impression : *alio* au lieu de *folio*, qui change le sens de la phrase.

(2) *De legib.*, lib. VI, cap. I, num. 2. Ed. Antwerp., pag. 416.

(3) *Jus canon. univ.*, de Const., n. 373, tom. I, pag. 155.

(4) *Institut. Eccles.*, X, n. 6.

gation. Une telle déclaration n'a pour objet que de nous éclairer sur le sens déjà contenu dans la loi. Pourquoi une nouvelle déclaration, une action du législateur sur ma volonté, puisque ma volonté, déjà liée par la promulgation de la loi qui est ainsi expliquée, l'est également en ce qui touche le sens de cette loi ?

Au surplus, notre opinion est une conséquence nécessaire de cet aveu de nos contradicteurs, que les déclarations obligent ceux qu'elles concernent, bien qu'elles ne soient pas promulguées. L'envoi d'une déclaration, de la part de la Congrégation, n'est point une promulgation, ce n'est qu'une information ; elle donne simplement connaissance du sens de la loi, mais non de la volonté du législateur. Or, s'il suffit que l'individu connaisse l'interprétation authentique pour être lié, on ne comprend pas pourquoi ceux qui arrivent à la connaître ne seraient pas également liés. Il faut sans doute que je connaisse cette déclaration pour que le sens de la loi ait pour moi de la valeur ; mais cette remarque s'applique aussi bien à une loi qu'à une déclaration. Cette connaissance peut s'acquérir non-seulement par l'envoi d'une déclaration, mais encore par d'autres voies non moins certaines. Cette question n'a donc rien à voir dans le sujet qui nous occupe, puisque la controverse roule non sur la publicité nécessaire, qui peut avoir lieu de bien des manières, mais sur la promulgation.

Mais, nous objecte-t-on, ces déclarations se font pour résoudre des doutes relatifs à la loi ; la loi est donc douteuse ? Or, une loi douteuse n'oblige pas. La loi, sous ce rapport, doit être considérée comme n'existant pas, et alors la déclaration porte sur une prescription sans valeur ; il faut donc la promulguer comme toute loi nouvelle. Nous répondons : Cette objection repose sur une fausse intelligence du principe : *Lex dubia non obligat*. S'il était vrai, comme on le suppose, que toute hésitation sur le sens d'une loi suffit pour la rendre douteuse et lui en-

lever sa force obligatoire, nous demanderions pourquoi on fait tant d'efforts pour résoudre différentes questions relatives au sens de la loi. Tout serait à l'état de loi douteuse, on trouverait difficilement encore une loi qui obligeât, et à coup sûr on ne le pourrait point dans le Concile de Trente. On peut douter si la loi doit être entendue dans un sens ou dans un autre ; dans ce cas, la loi n'a point perdu sa valeur ; mais il est peut-être loisible, tant que le doute subsiste, de suivre impunément et licitement telle interprétation de la loi. Une déclaration intervient-elle, on est obligé d'entendre la loi dans le sens expliqué. Si cette remarque s'applique à un doute général, à plus forte raison s'applique-t-elle à la question qui nous occupe, puisque, dans ce cas, presque toutes les déclarations sont provoquées non par un doute général, mais par un doute particulier.

Maintenant, résumons nos idées sur l'autorité des décisions de la Congrégation du Concile : 1° Les déclarations sur le sens d'une loi, quand elles ne sont que l'explication d'un droit existant, et non pas une extension de ce droit, obligent quiconque arrive à les connaître par une voie sûre ; 2° les décisions qui établissent un droit nouveau, soit qu'elles donnent à une loi déjà existante une signification autre que celle qu'il est possible d'y trouver, soit qu'elles renferment des prescriptions entièrement nouvelles, obligent immédiatement les personnes qu'elles concernent, et les autres après leur promulgation ; 3° les sentences juridiques n'obligent que les parties auxquelles elles s'adressent, bien que, comme celles dont il s'agit dans le numéro 2, elles aient pour tous une grande autorité doctrinale.

Nous n'avons point mentionné, dira-t-on peut-être, les conditions qu'on exige généralement pour que ces déclarations obligent. Mais comme la décision a lieu après que le Pape a été consulté, on voit assez que, selon la loi de Sixte V, il n'y a point d'autre interprétation authentique. Quant à ce point

que la déclaration, pour obliger sans condition, doit être compréhensive et ne point s'étendre hors du sens des paroles de la loi, par conséquent qu'elle ne doit être ni extensive ni restrictive, nous l'avons suffisamment élucidé. La troisième condition, savoir, que ces décisions doivent être données en la forme authentique, c'est-à-dire scellées et soussignées par le Cardinal-préfet, elle n'influe en rien sur leur valeur intrinsèque; c'est une simple marque attestant leur authenticité. Urbain VIII l'a ainsi décidé afin de prévenir les erreurs nées de décisions apocryphes. Cette prescription, du reste, a beaucoup perdu de son importance depuis que, sur la demande du secrétaire Lambertini, qui fut plus tard Benoît XIV, les décisions furent publiées dans le *Thesaurus resolutionum*, à partir de 1718. Ce serait d'ailleurs aller trop loin que de vouloir, en s'appuyant sur la mesure prise par Urbain VIII, rejeter les décisions que des auteurs de mérite, Fagnanus, Benoît XIV, Giraldi, etc., assurent avoir tirées des actes officiels de la Congrégation. En revanche, il est certain qu'on trouve citées, surtout dans les anciens auteurs, une foule de déclarations qui, soit parce qu'elles sont aprocryphes, soient parce qu'elles ont été motivées par des circonstances particulières, n'obligent point universellement (1).

Cet état de choses, loin de nous inspirer de la défiance pour ces sortes de décrets, doit plutôt nous exciter à en rechercher l'authenticité.

Les paroles suivantes de saint Alphonse, qui modifia plus tard sa première opinion, nous montrent avec quel respect il faut admettre ces décisions, quand même on se range à l'opinion de ceux qui ne leur attribuent pas, avant la promulgation, une force généralement obligatoire : *Addendum tamen est*, dit saint Liguori, *quod hujusmodi declarationes* QUÆ JAM IN

(1) BENOIT XIV. *Institut. Eccles.* CVII., num. 4.

ECCLESIA UNIVERSALITER DIVULGATÆ..... *usu plurium annorum, vel relatione auctorum communiter referentium*, SATIS *omnes fideles obstringunt*.

« Si l'on nous demande, dit Benoît XIV, pourquoi les décisions de la Sacrée Congrégation sont préferables aux vues des auteurs, il est aisé de répondre : les auteurs parlent sur les questions, la Congrégation les décide. Le plus souvent, du reste, il s'agit d'expliquer le Concile de Trente ; or, les Papes ont déclaré que cette Congrégation en est la seule interprète. Enfin, il serait par trop téméraire de prétendre qu'un docteur privé, qui n'a pour guide que la lumière de son esprit, a plus de poids que les décisions de cette célèbre assemblée, composée des Cardinaux les plus éminents et les plus versés dans la discipline ecclésiastique et dans le Droit Canon (1). »

II.

La Congrégation des Rites.

Nous procéderons ici comme nous avons fait pour la Congrégation du Concile. Nous commencerons par faire connaitre les pouvoirs qui lui ont été accordés par le Pape ; ici encore la Bulle *Immensa*, de Sixte V, nous servira de guide. D'après cette loi générale, la Congrégation des Rites n'a reçu que les pleins pouvoirs suivants : 1° Faire en sorte que les prescriptions ecclésiastiques relatives au culte divin soient ponctuellement observées dans l'univers entier, que les abus disparaissent, que les livres liturgiques soient préservés de toute falsification et de tout changement illégitime ; examiner les offices particuliers des églises, et les autoriser après avoir consulté le Souverain-Pontife ; 2° résoudre et terminer brièvement les contro-

(1) *Ibid.*, n. 5.

verses qui peuvent surgir relativement à la préséance dans les processions, et autres difficultés qui se présentent dans l'office divin ; 3° diriger les négociations concernant la canonisation des Saints (1).

Cette simple énumération montre déjà qu'une partie des décisions de cette autorité ne rentre nullement dans la question qui nous occupe. La Congrégation des Rites, pour toutes ces fonctions extraordinaires, n'est qu'une commission chargée de préparer et d'examiner les procès de béatification et de canonisation ; le jugement définitif étant porté par le Pape, toutes les décisions qui ont lieu dans le cours du procès ne sont valables qu'en vertu des pleins pouvoirs que le Pape accorde spécialement à la Congrégation. Ainsi, les affaires extraordinaires qui rentrent dans ses attributions, n'ont d'autorité juridique qu'en vertu d'un mandat spécial. Quant à avoir l'importance d'une loi, la nature même de la chose montre assez qu'il n'en saurait être question.

En ce qui concerne les décisions que cette Congrégation porte sur des matières qui rentrent dans ses attributions ordinaires, il faut de nouveau distinguer. D'après le texte formel de la Constitution de Sixte V, cette autorité a une puissance juridique sur les questions contentieuses, dans lesquelles il s'agit d'actes relatifs au culte divin. Ses décisions, en ces sortes de controverses qui ont généralement trait à la préséance et à la prééminence, sont des sentences juridiques et en ont l'efficacité ; toutefois, il n'est pas plus vrai de dire qu'elles obligent universellement qu'il serait vrai de le dire par rapport aux sentences des autres tribunaux ; mais on ne saurait leur contester une haute valeur doctrinale.

La Congrégation des Rites porte des décisions qui ont, la plupart, un tout autre objet. Elle a pour mission de faire en

(1) *Constitut.*, loc. cit. Cf. Danger, *la Cour romaine*, p. 204 et suivantes.

sorte que l'office divin soit célébré partout dignement et convenablement, de prévenir les négligences et les défectuosités, d'abolir les abus, de surveiller les livres liturgiques, d'examiner les nouvelles pratiques de dévotion, etc. Ces pouvoirs comprennent le droit de résoudre les doutes sur le sens des rubriques, d'interdire ou d'autoriser certains exercices religieux, de prendre des mesures sur la célébration des fêtes, d'examiner les offices des églises particulières, d'étendre l'office d'un Saint, de transporter les fêtes, d'approuver le choix du patron de la paroisse, de donner ou d'obtenir du Saint-Père des dispenses touchant les prescriptions du Rituel. Dans toutes ces questions, la Congrégation des Rites a évidemment une autorité décisive, et non pas seulement une importance doctrinale. Néanmoins, il ne faudrait pas se hâter de conclure que toutes les décisions portées sur ces matières obligent généralement ; l'énumération que nous avons faite suffit seule pour le démontrer. Qui oserait soutenir qu'une dispense donnée à un individu, ou l'autorisation d'un Office particulier pour tel diocèse soit par là même légitime pour tout le monde ? Ce que nous disons de ces concessions peut se dire de plusieurs prescriptions émanées de cette Congrégation, et qui, n'étant données que pour des cas spéciaux, ne doivent être, dans l'intention de la Congrégation elle-même, obligatoires que pour certaines personnes et certains lieux. Autant nous sommes disposé à admettre que la Congrégation des Rites peut porter des décisions qui obligent universellement, autant il est impossible de soutenir qu'elle ne puisse faire que des lois générales. Le soin de veiller à la célébration convenable de l'office divin, de supprimer les abus, doit même, à cause des circonstances locales, provoquer une foule d'ordonnances particulières. Ce qui, dans telle localité, apparait comme une nouveauté scandaleuse, un abus criant, est peut-être ailleurs un usage antique et respectable. Certaines conjonctures peuvent permettre d'autoriser ce

qui en d'autres lieux serait déclaré illicite ; on peut supprimer ici sans conséquences fâcheuses ce qui, là, doit encore être toléré. Le Saint-Siège apostolique, et son organe la Congrégation des Rites, dans leur profonde sagesse, procèdent selon les exigences des lieux et des temps.

Bien qu'il ne ressorte pas d'une décision qu'elle a été donnée pour un cas spécial, on ne saurait la considérer comme universellement obligatoire quand elle contient une prescription nouvelle, aussi longtemps que celle-ci n'a pas été promulguée ; car la promulgation est essentielle pour qu'une loi oblige. De même que nous croyons que les décisions nouvelles données à certaines églises, à la suite de questions particulières, obligent seulement ces églises, à cause du défaut de promulgation nécessaire à toute loi nouvelle, de même nous croyons indubitablement que les décisions qui ont été promulguées sont des lois ecclésiastiques universelles, alors même quelles introduisent un droit nouveau. Ainsi les *décrets généraux* de cette Congrégation obligent universellement, puisqu'on ne peut lui contester la puissance législative que lui a concédée Sixte V ; et comme ces décrets généraux sont promulgués, il est en quelque sorte constaté que le législateur a voulu obliger tout le monde. Notre sentiment sur les décrets qui contiennent un droit nouveau est confirmé par cette considération : tous les auteurs, du moins ceux dont nous avons connaissance, qui ont fait cette distinction, embrassent le même sentiment, bien que, pour le reste, ils admettent que ces décisions obligent universellement (1).

On nous objecte, il est vrai, que notre assertion ne se peut concilier avec une décision émanée en 1846 de la Congrégation des Rites et approuvée par Pie IX. Il est dit dans cette décision que tous les décrets et toutes les réponses de la Congrégation des Rites ont la même autorité que s'ils émanaient immé-

(1) Cf. Falise, *Cérémonial romain*. Paris, 1853, pag. x.

diatement du Pape, quand même il n'en aurait point été informé préalablement. Cette objection ne nous effraie nullement. Nous aussi, nous admettons que les décrets de cette Congrégation ont la même valeur que s'ils venaient du Saint-Père; mais nous disons avec tous les canonistes qu'un décret papal ne saurait obliger comme loi universelle aussi longtemps qu'il n'a pas été promulgué, et tant que le législateur n'a pas déclaré qu'il veut obliger tout le monde. Cette déclaration n'a de valeur que contre ceux qui nient la puissance législative de la Congrégation. Pour nous, nous l'admettons comme incontestable, même sans cette dernière explication, en vertu de la Bulle *Immensa*; nous prétendons seulement qu'elle n'est point affranchie de l'obligation qu'ont tous les législateurs, de promulguer leurs lois nouvelles. La décision du 23 mai 1846 ne traite pas même de la question qui nous occupe. Une autre déclaration de 1847, selon laquelle les décrets de la Congrégation obligent en conscience, n'est pas non plus contraire à notre sentiment (1), car nous sommes loin de nier cette obligation; nous disons seulement que, d'après les principes généraux admis en matière de loi, il s'agit de décider quelles sont les personnes qu'obligent, d'après la volonté du législateur, ces nouvelles décisions de la Congrégation.

Du reste, toutes les décisions de la Congrégation sont loin d'être des prescriptions nouvelles. Il n'est pas toujours néces-

(1) An decreta Sacrorum Rituum Congregationis dum eduntur derogent cuicumque contrariæ invetæ consuetudini etiam immemoriali, et in casu affirmativo, obligent in conscientia? Ad 16 *Affirmative, sed recurrendum in particulari.*

Cette décision, si on en pressait les paroles, au lieu de l'appliquer aux principes généraux du droit, comme nous l'avons fait plus haut, prouverait évidemment trop. Ajoutons qu'on ne saurait invoquer cette déclaration pour établir que les décrets généraux ont force de loi, car rien dans le texte cité n'autorise à limiter ces paroles aux décrets généraux.

saire de détruire un abus par des ordonnances spéciales, ou de légitimer une situation anormale par de nouvelles déclarations. Il suffit, le plus souvent, d'expliquer ce que la loi prescrit dans tel cas particulier. Il n'est pas nécessaire, ordinairement, de lier la volonté par un précepte nouveau, il suffit d'éclairer les esprits douteux; et une raison qui doit nous faire admirer l'harmonie et la logique qui règnent dans les rubriques, c'est que non seulement il n'est pas nécessaire pour résoudre des milliers de questions, de contredire les rubriques, mais, presque toujours, la solution de la difficulté se déduit naturellement des lois liturgiques déjà existantes: ce qui n'est pas le cas pour les lois humaines. Aussi la plupart des déclarations de la Congrégation des Rites ne sont pas autre chose que l'explication du sens de lois déjà existantes. Or, Sixte V, dans la Bulle *Immensa*, et Pie IX, le 23 mai 1846, ayant accordé à cette Congrégation le droit de donner de telles interprétations, ses réponses ont la même valeur que si elles venaient du Pape, et il les faut considérer comme authentiques.

Nous dirons de leur autorité ce que nous avons dit de celle de la Congrégation du Concile. Si les déclarations ne sont point une extension ou une restriction de la loi, l'explication authentique qu'elles donnent du sens, oblige tout le monde, et la promulgation n'est pas nécessaire. Sans doute les individus ne sont pas liés avant de connaître cette explication, mais il est facile de l'acquérir, puisque la Congrégation elle-même a fait éditer ses décisions.

On a souvent prétendu que la Congrégation donnait assez à entendre qu'elle ne voulait point que toutes ses décisions fussent obligatoires, et que cette formule : *ita servari*, qu'elle emploie fréquemment, indique qu'il faut considérer comme obligatoires celles-là seules qui en sont revêtues. C'est aller trop loin, dirons-nous, que de considérer comme obligatoires toutes

les décisions qui portent cette formule; car si elles contiennent certainement un droit nouveau, elles ont besoin d'être promulguées pour obliger universellement. Si l'on veut dire que dans les décisions où manque cette formule, la Congrégation n'a voulu obliger personne, c'est faire une restriction inacceptable; les interprétations sont valables pour tous, et quant aux décisions elles obligent au moins pour les cas qui les ont motivées. L'établissement de cette Congrégation serait superflu, s'il était loisible à chacun de traiter suivant son caprice les décisions qui ont été prises sur sa demande, chaque fois qu'elles ne porteraient pas ces mots: *ita servari mandavit*. Dans quel but les Papes ont-ils établi cette autorité, et pourquoi les Cardinaux, les consulteurs et les assesseurs se donnent-ils tant de peine, s'ils ne veulent pas qu'on observe leurs décisions, et si ceux-là mêmes qui les ont provoquées ne se croient pas tenus de s'y conformer?

Il suffit d'avoir lu avec attention quelques centaines de réponses émanées de cette Congrégation, pour reconnaître que les paroles citées n'ont point le sens qu'on leur attribue. Cette formule est du reste assez rare dans les réponses explicatives du sens d'un passage, tandis qu'on la rencontre souvent dans une foule de décisions qui ne contiennent évidemment qu'une disposition toute spéciale. On l'emploie d'habitude quand la demande ne renferme qu'un seul point, ou bien quand il s'agit d'une question controversée qui a excité quelque rumeur dans un diocèse. Dans ce dernier cas, la Congrégation veut simplement, par cette expression plus sévère, hâter l'exécution de sa volonté, et prévenir de nouvelles consultations.

On essaie aussi d'affaiblir l'autorité de ces décisions, sous prétexte qu'il en est plusieurs qui se contredisent. Nous ferons d'abord observer que ceci n'apporte aucune difficulté dans la question de savoir s'il les faut observer, puisque, dans ce cas, ce sont les dernières qu'il faut accepter, et que les précéden-

tes, en tant qu'elles leur sont contraires, sont abrogées. Comme tout autre législateur, la Congrégation a le droit de changer ses lois à mesure que les circonstances varient. Quant aux décisions explicatives du sens, il faut également préférer les dernières quand elles sont opposées aux premières. Au surplus, le nombre des décrets dans lesquels la Congrégation modifie ses vues antérieures, est extrêmement insignifiant; la plupart de ceux qu'on cite sont des prescriptions données pour certains cas particuliers, qui ne diffèrent que parce que les circonstances n'étaient pas absolument identiques.

Résumons brièvement notre pensée. Nous distinguons dans la Congrégation des Rites une puissance judiciaire, législative et interprétative. Ses sentences juridiques ont une valeur décisive pour les parties qu'elles concernent ; autrement, tout en ayant une grande importance doctrinale, elles n'ont point force de loi. Ses lois et ses ordonnances sont soumises aux principes généraux qui règlent cette matière ; elles obligent tout d'abord ceux à qui elles sont adressées ; elles obligent tout le monde, lorsque, comme les décrets généraux, elles sont promulguées ; sinon, malgré leur importance scientifique, elles lient ceux-là seuls qu'elles ont en vue. Les déclarations explicatives du sens faisant connaître le sens d'une loi générale, obligent universellement, bien qu'elles soient provoquées par les demandes d'une seule personne.

On voit assez, d'après ce qui précède, quelle prudence il faut apporter dans l'appréciation de ces décisions, qui, finalement sont des décisions papales ; afin, d'une part, de ne pas se croire obligé sous peine de péché là où il n'y a pas de précepte, et, d'autre part, afin de ne point dédaigner ni omettre ce qui est une prescription et une loi du Chef suprême de la chrétienté et du conducteur de nos âmes. Il faut surtout une circonspection toute particulière quand une telle décision intervient dans des questions publiques, et que son observation individuelle pro-

duirait un contraste choquant et une confusion telle, que la transgression pourrait sembler un moindre mal. Maschat, dont l'ouvrage a été dernièrement réédité par le célèbre Ubaldi Giraldi, qui fut si longtemps secrétaire de la Congrégation du Concile, dit à ce sujet, après avoir cité Benoit XIV : *Quod bene notandum est contra quosdam, qui zelo indiscreto propter compendiosa declarationum, susque deque omnia invertere volunt cum maxima difformitate in actionibus, obligationibus, divinis officiis et ceremoniis et ritibus; sed si immutanda sunt quæpiam in diœcesi recepta et usu firmata, exspectandum erit mandatum Ordinarii* (1).

L'abbé P. Bélet.

NOTES

SUR LE SECOND SUJET

DES CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES

d'Arras.

Le programme s'exprime ainsi : « Avec la doctrine qui fait « descendre et dépendre du Souverain Pontife toute juridic- « tion épiscopale (exposer *in extenso* et discuter cette doctrine), « et avec la discipline qui oblige de plus les Évêques à deman- « der au Saint-Siége des pouvoirs supplémentaires pour une « très-grande partie des actes de leur ministère (énumérer), « comment peut-on dire : 1° que les Évêques ne sont pas les « Vicaires du Pape (établir qu'ils ne le sont pas) ; 2° que la loi

(1) Maschat. *Institut. jur. civ. et can.*, ab Ubaldo Giraldi, auctæ et illustratæ. Prolegom., § xiv.

« divine qui exige le maintien des Évêques comme tels dans « l'Église, n'est pas atteinte (exposer cette loi). »

Les questions à résoudre, pour traiter dans toute son étendue cet intéressant et grave sujet, nous semblent être les suivantes: 1° La juridiction de l'Évêque vient-elle immédiatement du Pape ; ou bien vient-elle immédiatement de Jésus-Christ, quoiqu'elle ne puisse s'exercer que sur les sujets assignés par le Souverain-Pontife ? 2° Comment, nonobstant les deux opinions contraires sur la source immédiate de la juridiction épiscopale, il est tout-à-fait certain que la juridiction des Évêques dépend du Souverain Pontife ; non seulement quant au territoire et aux sujets, mais encore *quoad materiam ?* 3° Quels sont les points que le Saint-Siége s'est réservés de fait, et auxquels, par suite de cette réserve, ne s'étend pas aujourd'hui le pouvoir juridictionnel des Évêques, à moins d'une concession spéciale du Pape? 4° Est-il exact de dire que les Évêques sont les Vicaires du Pape? 5° Comment la doctrine certaine, que les Évêques ne sont pas, à proprement parler, les Vicaires du Pape, peut-elle s'accorder avec leur entière dépendance du Saint-Siége en ce qui concerne leur pouvoir juridictionnel? 6° Est-il certain que, d'après l'invariable constitution établie par Jésus-Christ, l'Église doit toujours être régie dans son ensemble par des Évêques, qui en gouvernent les diverses parties en qualité de *Pasteurs ordinaires ;* en sorte qu'il ne puisse jamais arriver qu'elle soit gouvernée seulement par le Pape et par des Vicaires apostoliques ? 7° Comment la divine constitution de l'Église, exigeant qu'elle soit gouvernée dans son ensemble par des Évêques en qualité de *Pasteurs ordinaires*, peut-elle s'accorder avec le dogme de l'entière dépendance de ces mêmes Pasteurs par rapport au Pape, en ce qui concerne le pouvoir juridictionnel ?

Ces questions mènent à l'étude de ce qu'il y a de plus intime et de plus fondamental dans la divine constitution de l'Église.

Etude d'autant plus nécessaire de nos jours, que la solution erronée de ces mêmes questions est le point de départ des systèmes entachés plus ou moins d'insubordination à l'égard du Vicaire de Jésus-Christ ; systèmes dont quelques-uns ont été expressément condamnés ; dont les autres sont évidemment réprouvés par le Saint-Siége, quoiqu'une prudente longanimité ait fait surseoir jusqu'à présent à un décret formel de condamnation.

Notre but n'est pas de résoudre ces questions, mais seulement de donner sur chacune quelques rapides indications pour faciliter le travail des conférenciers.

Première question. — La juridiction des Évêques vient-elle immédiatement du Pape ou immédiatement de Jésus-Christ même ?— On peut consulter le traité *de Episcopo*, de M. Bouix, tome I, page 54 jusqu'à la page 81. L'état de la controverse et l'historique des débats qui eurent lieu à son sujet au Concile de Trente, y sont d'abord exposés. Vient ensuite la thèse défendue par l'auteur, *la Juridiction est conférée aux Évêques immédiatement par le Pape*. Cette thèse, prouvée par six arguments, est suivie de la réfutation des objections. Il s'agit là de la question *principale*, de celle qui fut agitée dans le Concile de Trente, et sur laquelle roulent surtout les controverses des Théologiens, c'est-à-dire de la juridiction *de chaque Évêque dans son diocèse*. Quant à la question secondaire, savoir si les Évêques en tant que formant *un corps moral*, le corps épiscopal, ont reçu un pouvoir immédiatement de Jésus-Christ, M. Bouix la traite dans le volume indiqué, page 83, et y revient à un autre point de vue, page 111 et suivantes. Zaccaria est un des auteurs les plus remarquables sur cette matière ; il la discute *ex professo* dans son ouvrage italien intitulé *Anti-Febronio ;* et y revient dans la défense de ce même ouvrage qu'il publia en latin sous le titre *Antifebronius-Vindicatus*. M. Migne a inséré ce dernier ouvrage au 27e volume de son *Cursus theologiæ*. Mais le premier, qui est le plus important, était, on

peut le dire, resté jusqu'à présent presqu'inconnu en France. M. l'abbé Peltier, chanoine honoraire de Reims, vient d'en publier la traduction en français. On y trouvera la controverse en question, tome II, page 124. Inutile d'ajouter qu'on peut consulter sur la même controverse la théologie de Perrone, et en général tous les théologiens un peu étendus.

Seconde question. — Quoiqu'il y ait controverse parmi les docteurs catholiques de saine doctrine sur l'origine immédiate de la juridiction épiscopale, il n'y en a pas sur le pouvoir papal d'assigner des limites à cette juridiction, et de la restreindre, soit quant au territoire et aux personnes, soit quant aux matières soumises à cette juridiction. — On peut déduire ce pouvoir papal du principe fondamental, qu'au successeur de Pierre appartient la pleine puissance de régir, paître et gouverner l'Eglise universelle, ainsi que l'a défini le Concile de Florence. Le Pape peut déposer un Évêque ; il peut, pour cause d'utilité, déposer tous les Evèques d'un pays (voir Bouix, *Tractatus de Episcopo*, parte 3) : à plus forte raison il pourra limiter leur juridiction. Le Concile de Trente définit que le Pape peut se réserver *causas graviores*. Les causes dites *majeures* ont de tout temps été réservées au Saint-Siége.

Troisième question. — Quels sont les points que le Saint-Siége s'est réservés de fait, et auxquels ne s'étend pas aujourd'hui, *de jure ordinario*, le pouvoir des Évèques. — Nous croyons devoir nous abstenir d'en faire ici l'énumération. Il suffira d'en signaler quelques-uns au sujet desquels il y a eu contestation en France. L'Évêque n'a pas aujourd'hui le pouvoir de modifier le Missel et le Bréviaire (voir Bouix, *Tractatus de jure liturgico*); il n'a pas le pouvoir d'accorder les oratoires privés (Bouix, *Tractatus de Episcopo*, t. II, p. 125); il n'a pas le pouvoir de dispense pour certains empêchements de mariage (*ibidem*, page 134); il n'a pas le pouvoir d'absoudre de l'hérésie occulte (*ibidem*, page 219); il ne peut pas absoudre des 20 cas

réservés dans la bulle *in Cœna Domini* (voir *ibid.* page 239 et suivantes). Parmi les points auxquels ne s'étend pas aujourd'hui le pouvoir épiscopal, on pourrait distinguer deux catégories : ceux au sujet desquels il n'y a pas eu de controverse, et ceux dont on a prétendu que la réserve papale n'atteignait pas les Évêques de France. On pourrait, ce me semble, se contenter d'énumérer les premiers, et n'apporter des preuves que pour les seconds.

Quatrième question. — Est-il exact de dire que les Évêques sont les Vicaires du Pape ? — Cette question n'est pas un objet de controverse parmi les Docteurs catholiques. Tous conviennent qu'elle doit être résolue négativement. Mais par une erreur de fait, qui s'est reproduite plus d'une fois de nos jours en France, on s'est imaginé que la doctrine, dite parmi nous *ultramontaine*, soutenait le sentiment contraire. Tout en montrant que les Évêques ne sont pas de simples Vicaires du Pape, il serait utile, de nos jours, d'extirper totalement le préjugé qui attribue l'erreur contraire aux défenseurs de la doctrine Romaine. On peut consulter Becan (*Manuale controversiarum*, l. 1, c. 4, n. 76) ; Fagnan (au commentaire du chapitre *Quanto, de Translatione Episcoporum*) ; Barbosa (*de Potestate Episcopi*, parte 1, tit. 1, c. 6) ; Zaccaria (*Antifebronius-Vindicatus*, reproduit dans le tome 27 du *Cursus theologiæ*, de Migne, parte 4, dissert. 10, c. 4, n. 3). M. Bouix traite la question dans son ouvrage *de Episcopo* (tome 1, page 104).

Cinquième question. — Comment la doctrine certaine, que les Évêques ne sont pas à proprement parler les Vicaires du Pape, peut-elle s'accorder avec leur entière dépendance du Saint-Siége, en ce qui concerne leur pouvoir juridictionnel. Cette question se résout facilement d'après les principes émis dans les précédentes.

Sixième question. — L'Église *de jure divino* doit être régie, quant à son ensemble, par des Évêques, en qualité de *Pasteurs*

ordinaires, et non en qualité de Vicaires apostoliques. — Cette thèse est prouvée dans le traité *de Episcopo*, de M. Beuix (tome I, page 81 et page 108). Mais le programme demande comment cette doctrine peut s'accorder avec celle qui enseigne une entière dépendance du pouvoir juridictionnel des Évêques relativement au Pontife romain. Cette question est à résoudre d'après les mêmes principes que la cinquième. Il y aura aussi à écarter l'hypothèse d'un Pape qui établirait dans tous les diocèses de simples vicaires du Saint-Siége, et ferait cesser partout la hiérarchie des Pasteurs ordinaires.

D. P.

LES ÉVANGILES.

1er article.

L'ORIGINAL DE SAINT MATHIEU.

Dieu a réservé à notre siècle des lumières exceptionnelles comme ses ténèbres. Si le puits de l'abîme si largement ouvert au siècle dernier continue à vomir sur le monde et à accroître ses fumées mortelles, la Providence aussi les pénètre sans relâche et par des traits de plus en plus éclatants et victorieux. Je ne dis rien des évènements qui ne furent jamais peut-être autant miraculeux que de nos jours, mais des lumières de la science qu'on ne vit jamais aussi abondantes et aussi originales. Notre siècle se dit positif, et il l'est beaucoup en effet. Plongé dans les intérêts et les affaires, on dirait qu'il a renoncé à tout le reste. Le mobile qui, à sa naissance, l'a ramené vers Dieu, le sentiment, ne pourrait plus l'y retenir aujourd'hui. Il ne connaît que les arguments palpables et pour ainsi dire ma-

tériels ; il ne se rend au plus qu'aux considérations de l'ordre judiciaire. La religion qui est un fait, même avant d'être un charme, n'a rien à craindre sur ce terrain, et Dieu y accable notre siècle d'enseignements à sa portée. La terre même qui est sous nos pieds a paru se complaire à déchirer ses entrailles pour nous donner des leçons. Quand la voix de la Chaire chrétienne baissait, quand les enfants du Temple criaient moins haut Hosanna au fils de David, voici que les pierres ont crié, que les monuments enfouis ont ouvert la bouche et que l'histoire indépendante et curieuse qui ne s'attendait à rien moins qu'à cela a rendu le plus singulier et le plus décisif des témoignages. Nous avons entendu les sépulcres d'Égypte, les palais de Ninive et de Babylone, les stèles phéniciennes suspendues dans toutes leurs stations commerciales (hier, à Marseille, comme elles commentaient bien le Lévitique !) ; tous les livres, soi-disant sacrés des vieilles nations, les langues primitives, enfin, et leurs mots si pleins de curieuses révélations, soit dans la parenté des sons, soit dans celle des idées. On vient de nous faire lire dans les *Catacombes romaines* ce qui s'y passait au lendemain de la mort de saint Pierre. Parmi toutes ces pièces officielles, on a pu juger si le christianisme de Jérusalem et le catholicisme de Rome sont autre chose que notre religion, c'est-à-dire que la vérité primitive et l'antique voix toujours croissante, toujours variée et toujours inaltérable de Dieu.

Qu'on me pardonne de prolonger encore ce préambule. Mais quel n'a pas été l'étonnement heureux des esprits d'élite de cette capitale, quand un artiste français, d'une fortune égale à son courage, a déroulé devant M. Thiers ou M. Mignet, toutes les grandes pages des souterrains chrétiens au temps du glaive et des espions des Césars ! Certes, il ne serait pas moindre, et la foule le partagerait elle-même, si la parole pouvait populariser les conquêtes récentes des études littéraires orientales, comme le pinceau fait les monuments des arts.

Quand la France apprendra-t-elle que ce Pentateuque, qu'on avait osé comparer aux légendes religieuses de l'Orient et qui causait toujours je ne sais quel effroi à cause du vide fait autour de lui par le temps, équitable destructeur de tout ce qui ne doit pas vivre, est apparu enfin dans son vrai milieu et dans son plein jour; que l'Égypte s'est révélée toute vivante en ses catacombes et en ses peintures innombrables plus fraîches à l'air, après trente siècles, que les romaines après quinze sous la pouzzolane; qu'on a bien vu que Moïse avait dû être non-seulement le témoin oculaire de la civilisation des Égyptiens, mais encore instruit à fond dans toute leur science, et qu'il n'aurait pu suffire autrement à sa prodigieuse histoire; qu'il s'est trouvé, pour dire ce mot en passant, plus éclairé sur les races africaines, que nous ne le sommes nous-mêmes à cette heure, et toujours parfaitement bien, à en juger par les contrôles sévères et toujours glorieux qu'on a fait de son exactitude; que le plan de son ouvrage, creusé par l'analyse, a été montré dans sa grandiose et minutieuse unité, supposant plus encore un Moïse que l'*Illiade* ne suppose un Homère; qu'on a pu suivre un à un tous les accidents de la rédaction, étape par étape, mois par mois, jour par jour, et qu'on a trouvé chaque page de ce livre rivée pour ainsi dire à l'histoire et à la géographie et portant sur toutes ses marges leur paraphe original et inimitable; que sa vieille langue hébraïque a été détachée de l'ordinaire et qu'on a pu noter deux cents mots qui sont ou ne sont pas de Moïse et dont la nuance va en s'effaçant graduellement dans Josuë et les Juges pour disparaître dans Salomon; qu'on a pu observer même certains reflets changeants que l'idiôme du Sauveur des Hébreux reçoit des populations, parmi lesquelles il passe pendant ses quarante ans de pérégrinations avec son peuple; qu'on a pu reconnaître et apprécier les monuments même les plus anciens que Moïse a fidèlement transcrits en ce qu'il importait; qu'on a senti le chaldéen

d'Abraham comme le phénicien de ses fils, l'antique syriaque de Laban avec sa curieuse et bonne orthographe, et je ne sais quel Araméen d'Adam lui-même, de Noë et d'Eve la Vivifiante, dont le nom est bien araméen et non pas hébreu; qu'avec cela les cheveux blancs de Moïse lui-même sont apparus dans toute leur majesté, empreints sur les dernières pages de son livre, dans ses touchantes conférences du Deutéronome, aux portes de la Terre Promise et de la mort; qu'après le livre clos par le législateur, mais toujours ouvert devant les prêtres et le peuple, on a discerné çà et là ces quelques notes ajoutées par les Prophètes, tranchant visiblement sur le texte à l'œil exercé de la critique, et qu'on a pu même en suivre les âges divers de Josuë à Salomon, mais pas plus tard, sur le monument principal? Alors qu'Heugstenberg, un protestant, et son école poussaient à peu près à terme ces belles démonstrations, il a bien fallu croire à l'authenticité et à la véracité de Moïse. Les esprits faux et moqueurs ont pu seuls continuer à abuser les mondains et les simples par des sophismes usés qui font sa honte et la leur. Il serait à souhaiter que le public français fût initié à ces conquêtes désormais acquises de la savante Germanie et que notre parole si vraiment prédestinée aux communications, sinon aux découvertes, pût au plus tôt en enrichir le monde.

Le procès de Moïse est donc gagné. Celui des Évangélistes a semblé perdu. On l'a dit hier, non plus tard et très-haut, au nom même de l'érudition germanique et de la critique qui s'affirme impartiale. Malheureusement pour les aggresseurs, leurs arguments étaient plus vieux contre les Évangiles que contre le Pentateuque, et trop vieux en vérité. J'ai lu l'opuscule de Voltaire intitulé : « *Notice et fragments des Cinquante Évangiles.* » Le but non avoué mais évident du malin personnage est de confondre nos quatre Évangiles avec tous les apocryphes conservés ou perdus : les apocryphes, soit dit en pas-

sant, échos très-infidèles et encore par le fait des hérétiques plus que par celui des chrétiens, mais échos très-manifestes de traditions vénérables. Voltaire confond tous ces écrits ensemble, et la seule différence vient, d'après lui, de ce qu'au Concile de Nicée, les cinquante Évangiles étant sur une table, les authentiques restèrent miraculeusement dessus et les apocryphes tombèrent dessous. Cette solution à part, qui est au moins fort gaie et très-piquante, M. Strauss et M. Renan n'ont pas changé le thème. Ce sont toujours des juifs enthousiastes et crédules qui écrivent au second et au troisième siècle, des *dires* merveilleux circulant depuis longtemps sur un grand homme nommé Jésus, et dont quatre ont eu plus de succès que les autres. M. Strauss arrange la chose avec des nuages gris; M. Renan la tourne en nuages roses: j'aime mieux Voltaire sans nuages. Ces critiques sont curieux cependant, et c'est un fait inexplicable pour nous autres bonnes gens que Celse qui était si entendu à médire, et tous les Juifs qui approvisionnaient si ardemment ce Grec de blasphèmes, que tous ces ennemis pleins de rage et de pénétration, et si voisins comparativement à nous des origines, n'aient point fait une pareille objection. C'est incontestablement qu'elle n'était point à faire. Voilà une première réponse qui vient à tout le monde, et n'en est pas moins inébranlable.

La bonne critique en a fait une seconde sur les pas de la mauvaise. Elle a d'abord compulsé les témoignages historiques, les a creusés et les a rangés en ligne. Il se sont trouvés innombrables, unanimes et accablants. Les Anglais Lardner et Paley se sont acquis, au dernier siècle, en ce genre d'apologétique, une gloire immortelle. On a trouvé, je ne dis pas un Irénée, un Tertullien, un Clément d'Alexandrie, un Justin, témoins déjà assez respectables pour l'antiquité et pour le poids, mais un Clément de Rome, un Ignace d'Antioche, un Barnabé de partout, à la suite de saint Paul, tous pleins de

nos quatre Évangiles et de ceux-là seuls. Et les écrits de ces Pères apostoliques prouvés authentiques et de la fin du premier siècle, sont confirmés de plus en plus dans leurs droits par les travaux récents. A quoi ont abouti récemment de nouvelles objections, sinon à maintenir les sept épîtres de saint Ignace dans leur authenticité si visible d'ailleurs à la simple lecture? Il est singulier que le docteur Hug ait pu montrer le Nouveau Testament tout entier sauf l'épître à Tite dans les quelques fragments qui nous restent de onze hérétiques du second siècle de Trajan à Commode, de Celse à Basilide!

Des Pères on a passé aux Actes des Apôtres de saint Luc, peinture de l'Église naissante et journal de saint Paul, si inattaquables en elles mêmes, combien plus combinées avec les lettres de l'Apôtre et les évènements publics! Personne n'ose ici contredire. Mais ces actes supposent l'Évangile de saint Luc qui en suppose d'autres, c'est-à-dire saint Marc, dont il a usé assez visiblement, et saint Mathieu, dans lequel ils ont puisé tous deux à pleines mains. Par un calcul profond de la Providence, le Nouveau Testament s'est trouvé contenir comme Dieu ses justifications en lui-même. Voilà des faits dont la critique moderne devrait bien tenir compte, si elle se prétend sérieuse et ne fait point hypocrisie de jugement comme on fait hypocrisie d'autre chose. « La nature, dit à son élève plus présomptueux encore qu'il n'est intelligent et érudit, un maître dont je dirai le nom tout à l'heure, a pourvu les animaux de deux yeux pour voir, les oiseaux de deux ailes pour voler. La critique qui se sépare de l'histoire est une critique mutilée, chancelante, boiteuse, qui ne regarde que d'un œil, et essaie de voler avec une aile. »

De l'histoire on est allé aux textes ; et sans entrer dans une question que je ne puis toucher qu'en passant, comme les précédentes, mais que je dois toucher pour arriver à mon but, je rappellerai un fait seul, aussi péremptoire qu'il est intéressant.

Quand Mill annonça au commencement du dernier siècle trente mille variantes dans le Nouveau Testament grec seul, on crut l'Évangile perdu. Et s'il avait parlé de cent mille, comme on pourrait faire peut-être aujourd'hui! C'était pourtant ce qui devait confirmer sans réplique l'authenticité des Évangiles au lieu de l'ébranler. « Ces différences de texte, dit Wiseman, presque sans une seule exception, laissent intactes les parties essentielles de chaque phrase, et n'ont rapport qu'à des points d'une importance secondaire. » Mais elles font plus : elles établissent un fait qui est d'une importance capitale, celui de la présence de l'Évangile dès les temps les plus reculés entre les mains de tout le monde. Il n'est pas contestable. Nous avons sous les yeux, pour ainsi dire, les innombrables copies que chacun transcrivait pour soi et annotait à sa manière ; nous distinguons les particularités des provinces; nous mettons le doigt sur les hésitations, les controverses, les emprunts et les intentions des corrections diverses. Quelle n'était donc pas la publicité d'un texte sur lequel on faisait un tel travail dès le second siècle, dont la recension, surtout pour la faire accepter, effraya Origène au troisième, et qui, au quatrième, fit un instant le désespoir de saint Jérôme! Si le texte hébreu de l'Ancien Testament présente peu de variantes, c'est que nous le tenons du collége sacerdotal de Jérusalem et du petit peuple hébreu. Si le texte grec du Nouveau présente des variantes infinies, c'est que nous le tenons de l'univers : et le témoin est bon.

Observons en passant un beau triomphe pour l'Église Romaine et sa Vulgate. Depuis deux siècles et demi les Protestants la méprisaient au nom du texte grec d'Erasme et de Ximénès, dit le Texte Reçu. Griesbach a démontré, il y a cent ans, que ce texte n'était pas recevable, représentant une récension libre de Constantinople, comparativement moderne, et infiniment inférieure à la récension de la Vulgate latine faite par saint Jérôme sur les anciens manuscrits grecs. A cette

heure, il n'y a pas de doute là-dessus, et la Vulgate a ses honneurs.

Des lumières déjà si grandes ont pris de nos jours des proportions nouvelles et se sont étendues sur bien d'autres points. Ce n'est pas que tous les anciens monuments aient parlé : il s'en faut. L'Afrique, avec sa vénérable langue copte des anciens Égyptiens, se fait désirer encore. Les textes n'ont point été étudiés, ni même publiés, sauf la version memphitique qui l'est imparfaitement. La version saïdique, l'Évangile de la grande Thèbes, est manuscrite sauf de rares fragments. On n'a signalé aucune version composée ou corrigée sur l'araméen, la langue de saint Mathieu; il en est sans doute. C'est donc toute une famille de témoins présente au berceau du christianisme, qui n'a point rendu son témoignage. Qui sait ce qui nous viendra de l'Ethiopie qui nous a donné dernièrement l'antique livre d'Henoch et un texte semitique de l'important livre, dit le quatrième d'Esdras, que saint Ambroise comptait parmi les livres canoniques et que le Concile de Trente a placé comme appendice à son Canon ? L'Asie cependant parle avec son auguste langue syriaque, celle à peu près du Sauveur et des Apôtres et l'idiôme sacré de toute l'Asie. Le monument capital de cette Église vient d'être mis au jour, ses Évangiles primitifs, que nous croyions à tort posséder dans la version dite Peschitò et que nous a donnée le chanoine anglican Cureton.

Au commencement du dix-huitième siècle, le célèbre Assemani, envoyé par les Papes, ayant visité la magnifique bibliothèque du couvent syrien Jacobite de Sainte-Marie-Mère-de-Dieu, dans la vallée des Lacs de Nitre, à côté du Delta égyptien, trésor apporté par des Eutychiens de Mésopotamie, réfugiés chez leurs co-sectaires, en avait compulsé tous les manuscrits, les avait marqués, et en avait pu rapporter quelques-uns seulement à la bibliothèque vaticane. La riche Angleterre

vient de tout prendre. Elle a vaincu, par son or sans mesure, des moines plus complaisants. Cinq cents manuscrits syriaques, plus que n'en possède le reste de l'univers, ont été déposés au Bretich Muséum. Il en est sorti depuis quinze ans l'apologie de saint Méliton, les lettres pascales de saint Athanase, qui sont comme ses mandements de carême, et la Théophanie entière d'Eusèbe, ouvrages perdus sans espoir. Nous avons reçu l'an dernier l'ancien texte des Évangiles des Églises orientales.

Sa publication a causé dans le monde l'émotion qu'elle devait. En France on n'en a rien su; et pourtant M. Cureton disait assez haut à côté de nous que c'était quelque chose comme l'original même de saint Mathieu qu'il publiait!

Au fait, ce sont vingt-deux chapitres syriaques de cet évangéliste, cinq de saint Jean, seize de saint Luc, et six versets de saint Marc, mais de la plus haute importance. Voici le programme exact : Math. I, 1-8, 22; X, 32 — XXIII, 25; Marc, XVI, 17, 20; Joan (saint Jean est le troisième), I, 1-42; III, 6, — VII 37; XIV, 10-12, 16-18, 19-23, 26-29; Luc, II, 48, — III, 16; VII, 33, — XV, 21; XVII, 24, — XXIV, 44. Et voici le titre de la publication : *Restes d'une véritable ancienne recension des quatre Évangiles en syriaque, jusqu'ici inconnue en Europe.*

Ce titre est en anglais, les nations chrétiennes ayant perdu leur langue commune avec leur foi commune; et depuis Voltaire qui fit prévaloir le français sur le latin, chaque nation ayant à cœur de faire prévaloir sa langue, pour que toutes rétrogradent à Babel où on ne s'entend plus. Une traduction anglaise précède le texte; et, de plus, une ample préface où M. Cureton donne une partie des études approfondies qu'il a faites sur ce précieux texte. M. l'abbé Le Hir, professeur d'écriture sainte et d'histoire ecclésiastique au séminaire de Saint-Sulpice, a étudié ce texte à son tour avec la solidité d'analyse grammaticale dont M. Renan, son élève (c'est lui

dont je parlais plus haut), l'a loué dans une note de la traduction de Job, mais aussi avec une sagacité singulière de critique dont je crois pouvoir le louer à mon tour. C'est de son travail de soixante pages équivalant presque à un volume, dans son accablante brièveté, que je viens parler et de quelques pensées qui me sont survenues sur le même sujet (1).

Le travail de M. Le Hir a été composé pour la traduction de l'introduction au Nouveau-Testament de Reithmayer qu'imprime en ce moment, avec des additions notables, le R. P. de Valroger, de l'Oratoire, continuant ainsi la glorieuse tradition des Morin, des Lamy, des Lelong, de l'incomparable Richard Simon, s'il eût été plus sage, de l'ancien Oratoire, enfin, qui a toujours eu la palme et presque le monopole des études bibliques en France.

Mon travail se divise naturellement en deux parties : une étude sur saint Matthieu, le premier des évangélistes dont l'original semble nous apparaître à cette heure ; une étude sur la version Cureton, qui n'est point cet original en effet, mais une pièce capitale dans l'étude des évangiles et des origines ecclésiastiques. Je n'omettrai point les autres évangélistes ; mais leur rôle sera un peu subordonné, comme il l'est, au reste, dans M. Cureton et dans M. Le Hir, aux deux grandes questions de cet original et de cette copie primitive.

Quand les Apôtres eurent prêché l'Évangile dans Jérusalem et que le diacre Etienne l'eut scellé de son sang, au moment où les Apôtres allaient se disperser pour le porter aux nations, un d'eux songea à l'écrire. Quel était-il ? Qui le mettait à l'œuvre ? C'était un ancien percepteur d'impôts dans les contributions romaines, plus lettré par conséquent que d'autres, mais aussi plus pécheur et élu surtout à ce titre. Il allait pouvoir dire comme un autre Apôtre célèbre : « L'Évangile de la gloire

(1) Étude sur une ancienne version syriaque des Évangiles, récemment découverte et publiée par le docteur Cureton. Paris, 1859.

du Dieu bienheureux m'a été confié... car c'est une doctrine très-fidèle et digne de toute réception que le Christ Jésus est venu en ce monde sauver les pécheurs dont je suis le premier.» Le publicain Matthieu, enlevé de son bureau dans Jérusalem, et le pharisien Paul, abattu sur le chemin de Damas, l'un l'épicurien, l'autre le stoïcien du Judaïsme, tous deux transformés par un coup de foudre de la grace, étaient prédestinés à devenir les chefs de la parole et les échos favoris du Verbe éternel; mais si bien reconnus à ce titre par tous, que saint Paul s'appellera le grand Apôtre, et que l'Évangile de saint Matthieu sera nommé l'Évangile des Apôtres; et c'est un autre pécheur, l'interprète par excellence des Ecritures, saint Jérôme, qui nous l'apprend. Si un pli du manuscrit Cureton ne laissait pas indécise l'existence d'une lettre qu'il a imprimée cependant, nous aurions bien des raisons de croire que saint Matthieu y est appelé l'Évangéliste (l'explanateur) par excellence, d'autant que Tertullien l'appelle le très-fidèle *commentateur* de l'Evangile. Mais nous ne devons nous arrêter à rien de douteux.

Qui porta saint Matthieu à écrire, ou plutôt les Apôtres à lui mettre la plume à la main? Si on parcourt son livre, et si on interroge même rapidement l'histoire, le but paraît assez manifeste. L'Evangile de saint Matthieu est la première apologétique chrétienne composée tout exprès pour cette église de Jérusalem que les Apôtres étaient obligés de quitter pour aller aux Gentils. C'est le dernier effort pour sauver la synagogue à laquelle le Christ a été envoyé comme un époux à une épouse désolée qui l'attend mais qui ne l'a point reçu. Non contente de l'avoir crucifié, elle couvre de boue sa mémoire et cherche à lui imprimer, le dirai-je? les stigmates mêmes de l'enfer. Il faut l'éclairer, cette malheureuse, la toucher, ou du moins l'effrayer. Il faut surtout soutenir ce petit troupeau des justes, debout encore au milieu de toute dérive, en proie à tous les géants de l'orgueil, de la rapacité, de la luxure et de l'hy-

pocrisie qui veulent le corrompre ou l'accabler, et se débarrassant des dix derniers justes pousser la patrie à la dernière heure de sa perte. D'affreuses calomnies circulent contre Jésus. C'est le temps, je n'en doute pas, où il faut faire remonter plus ou moins arrêté dans sa forme, il ne l'est pas encore à l'heure où nous sommes, l'exécrable pamphlet intitulé : *Histoire de Jésus* Tholedoth Jesu. Quiconque osera lire ce libelle publié en 1681, par Wagenseil dans les *Traits de feu de Satan* restera convaincu que c'est un thème de ce genre que saint Matthieu a eu à combattre. On le retrouve dans tous les siècles chrétiens. Hincmar de Reims, Agobard de Lyon, Raymond Martin au treizième siècle ont aperçu ce sinistre écrit glissant dans l'ombre sous le manteau du Juif errant. Il est épars tout entier dans le Talmud où il se cache par lambeaux. Celse l'avait entre les mains, car il le met en abrégé dans la bouche d'un Juif disputant contre les chrétiens; et voici la traduction en prose que donne Voltaire de ce passage: je ne puis citer celle en vers du poème qu'on ne nomme pas : « Origène, dit-il, témoigne que Celse intitulait *Discours de vérité* (l'étiquette est bonne !) un ouvrage dans lequel il faisait reprocher par un juif, à Jésus, d'avoir supposé qu'il devait sa naissance à une vierge, d'être originaire d'un petit hameau de la Judée, et d'avoir eu pour mère une pauvre villageoise qui ne vivait que de son travail, laquelle ayant été convaincue d'adultère avec un soldat nommé Pauther, fut chassée par son fiancé, qui était charpentier de profession; qu'après cet affront, errant misérablement de lieu en lieu, elle accoucha secrètement de Jésus; que lui, se trouvant dans la nécessité, fut contraint de s'aller louer en Egypte, où ayant appris quelques-uns de ces secrets que les Egyptiens font tant valoir, il retourna dans son pays; et que, tout fier des miracles qu'il savait faire, il se proclama lui-même Dieu. » Jusque-là c'est Celse. Voltaire achève ailleurs pour son compte la légende après l'avoir complaisamment analysée de nouveau.

Il en est aux imposteurs maladroits qui finissent la plupart par être pendus : « Jésus, dit-il, le fut en effet pour avoir appelé ses supérieurs race de vipères et sépulcres blanchis. Il fut exécuté publiquement, mais il ressuscita en secret... Ce fond que je viens de citer est certainement plus croyable, plus naturel, plus conforme à ce qui se passe tous les jours, qu'aucun des cinquantes évangiles des Christicoles. » Et que cela soit dit en passant pour prouver combien Voltaire a une odeur de Talmud, et combien le diable qui est entré en lui, sort de l'infection de la synagogue. J'ajouterai sur sa remarque à lui-même, que dans l'édition donnée par Huldricus en 1705, un peu différente de celle de Wagenseil, l'auteur prend le nom de Jonathan et se dit contemporain de Jésus-Christ. Ce serait donc le prêtre Jean, fils de Saccaï, disciple d'Hillel-le-Vieux, avant notre Sauveur, et après, favori de Titus, rabbin célèbre dans les Médraschim et dans le Talmud, et dont Abraham Zacut, un des Juifs bannis d'Espagne sous Ferdinand, a dit : « Lui mort, la splendeur de la sagesse cessa, » ce serait lui qui serait l'auteur du Tholedoth. Il serait bien étonnant, en effet, que cet enfer de blasphèmes n'eût pas un prêtre pour auteur, et un prêtre canonisé par les Juifs. L'histoire de Jésus finit par l'apothéose de Judas : il doit avoir Judas pour auteur. Voltaire observe donc très-bien que cette Vie de Jésus-Christ paraît être du premier siècle et même écrite avant les Évangiles ; car l'auteur ne parle pas d'eux, et probablement il aurait tâché de les réfuter s'il les avait connus.

C'est contre cet homme ou ses pareils qu'écrivit saint Matthieu. Dès le début de son livre on dirait même qu'il s'attache pas à pas au texte du libelle infâme que nous avons. Il établit que Jésus est le fils de David par l'exhibition de sa généalogie officielle remontant à Abraham, le père de la nation sainte. Jésus complète les trois doubles heptades sacrées de la table royale des Juifs et il couronne exactement la troisième double

heptade. Comme le *Tholedoth* convient que Marie est de Bethléem, la cité de David, et que les Juifs ne paraissent pas avoir nié qu'elle fût fille de David (ils disent seulement que Joseph venait d'une branche coupée et réprouvée de Juda) Saint Matthieu laisse la généalogie naturelle et insiste sur la généalogie légale. Marie n'a point été mariée à un nommé Jean (ce Jean est peut-être bien le précurseur que les Juifs ont donné pour époux à Marie comme ils l'ont confondue elle-même avec Marie-Madeleine la pécheresse!) ou bien à tout autre, mais à Joseph. C'était un homme juste et non un débauché, comme ils disent, et un fils de Bélial. Elle a conçu, étant vierge, selon la prophétie, avant d'habiter définitivement avec son époux, dans cet état qui constituait les fiançailles chez les Hébreux ; mais lui, après l'avoir reconnue enceinte, ne l'a point diffamée, ne pouvant encore cesser de croire à sa vertu ; et puis le ciel l'éclairant et lui donnant ses ordres, il l'a prise chez lui définitivement comme son épouse solennelle et a adopté l'enfant. Jésus est né à Bethléem de Judas et non point par aventure en un lieu secret ; c'est là que les rois d'Orient, venus pour le voir l'ont trouvé ; c'est là qu'Hérode l'a poursuivi. Il ne s'est pas enfui en Egypte, poursuivi par la honte de sa naissance et par la misère de sa condition, mais bien par la fureur jalouse de ce tyran qui voyait en lui le roi des Juifs, après avoir été signalé comme tel par une consultation officielle du conseil des Prêtres et des Anciens de la nation, et a lové en son berceau comme le Messie par ces rois d'Orient que Dieu lui-même y avait amenés. Comment aurait-il pu apprendre la magie en Egypte, en étant revenu tout enfant sous Archélaüs (les habitants de la Judée l'ont bien vu) et s'étant allé cacher de là plus de vingt ans dans l'obscure Nazareth ? N'était il pas annoncé par Jean, cet autre Élie, comme le Messie, avant de sortir de la Galilée ? Et quand il en est sorti, est-il venu à Jerusalem pour dérober dans le Temple le nom de Dieu, et, magicien, faire orgueil-

leusement des miracles? Ne l'a-t-on pas vu, dès les premiers pas, aller recevoir humblement de Jean le Baptême de la pénitence, tout juste qu'il était, pour entraîner à sa suite les hommes pécheurs? Alors, qui ne sait que les cieux se sont ouverts sur sa tête, que l'Esprit Saint l'a couvert de ses ailes de feu, et que la voix du Père céleste, qu'on n'avait point encore entendue dans le monde, l'a proclamé son Fils bien-aimé et le dépositaire de toutes ses faveurs? Il est si peu vrai qu'il ait fait un pacte avec le diable, qu'il a refusé positivement de se mettre à son service quand il lui offrait tous les royaumes du monde. Il est si faux qu'il ait prêché l'insurrection contre les Prêtres et les Princes de sa nation, qu'en descendant de cette montagne où il avait attaqué si énergiquement leur système de corruption et d'hypocrisie, et signalé même leurs personnes pour qu'on ne suivît pas leurs exemples, il a envoyé le lépreux qu'il venait de guérir miraculeusement se présenter aux Prêtres et payer l'offrande réglée par Moïse pour les cures ordinaires, afin qu'ils aient ce témoignage. Je m'arrête ici. Je ne poursuivrai pas les unes après les autres les calomnies que réfute saint Matthieu en combattant la cabale pharisaïque dont elles sont le chef-d'œuvre. La dernière est celle de l'enlèvement par ses disciples du corps de Jésus enseveli, conte impudent dont les Princes des prêtres firent répandre le bruit par des soldats payés et qui dura jusqu'à ce jour, dit saint Matthieu. Ajoutons jusqu'au nôtre; car on le lit tout du long dans le *Tholedoth* et Voltaire n'a cessé de le répéter :

> « Le Créateur pendu publiquement
> » Ressuscita, dit-on, secrètement. »

Je me hâte de faire observer la lumière nouvelle que la publication de M. Cureton jette sur ce caractère général de l'Évangile de saint Matthieu.

On y voit bien les instances que les Juifs ont faites après la publication de cette apologie victorieuse pour maintenir quand

même leurs calomnies infâmes ; combien ils ont épilogué sur le texte ; quels dangers sérieux ils ont eu le malheur de faire naître pour les fidèles sur certains points ; et là aussi où ils ont échoué complétement. L'ancien traducteur syrien, qui visait tout d'abord à l'édification de son Église, « a craint, dit M. Le Hir, que les mots *d'époux* et *d'épouse*, donnés à Joseph et à Marie, ne tirassent à conséquence contre la virginité parfaite de Marie, et leur a substitué partout les termes de *fiancé* et de *fiancée*. Par le même motif, si l'Évangile donne à Jésus le nom de fils *premier-né* de Marie, ce mot de *premier-né* est omis dans la traduction. Si Joseph est appelé le *père* de Jésus, ce nom disparaît également... Enfin, de peur que la divinité de Jésus-Christ ne semblât obscurcie par cette question du Sauveur : *quid me dicis bonum* (pourquoi me dites vous bon ?), la traduction ne tient pas compte de la liaison du discours, et trouve moyen d'obtenir ce sens : *Quid me interrogas de bono* (pourquoi m'interrogez-vous sur ce qui est bon ?) » J'ajouterai à ces belles paroles deux mots sur l'insistance du traducteur relative à la virginité de Marie et à sa divine maternité. Il finit ainsi la généalogie : « Joseph qui était fiancé à Marie *la Vierge : c'est elle qui a enfanté* Jésus Messie. » *La Vierge* est une addition ; *c'est elle qui a enfanté* une correction autrement énergique que l'original *de qui est né*. Quand le traducteur arrive à ces mots importants : *Avant qu'ils fussent venus ensemble*, il a quelque crainte sur le sens vague peut-être de ces expressions métaphoriques. Il traduit avec une naïveté hardie qui coupe court à toute pensée de conception naturelle : « Avant qu'ils se fussent approchés l'un vers l'autre. » Voilà pour le point délicat et capital de la foi, celui où elle risque d'être ébranlée. Quant à la calomnie que Jésus appelle le péché contre l'Esprit Saint, celle qui fait de lui un possédé, une incarnation de l'Esprit de ténèbres, comme elle est toute juive et n'a pu franchir les frontières de la Terre promise redevenue la terre de Chanaan, le traducteur ne s'en

inquiète pas et semble la braver. Quand les Apôtres voient Jésus marcher sur la mer pendant la nuit, ils disent d'après le texte grec : « C'est un fantôme. » Mais les Nazaréens lisaient dans leur Évangile de saint Matthieu c'est un démon *schid*, un esprit au sens général ; et c'est le mot de saint Matthieu très-probablement, car il était d'un usage journalier chez les Hébreux, comme la version dite Jérosolymitaine le prouve encore. Le traducteur Cureton n'a pas hésité non plus à s'en servir, quoique l'acception d'*Esprit malin* en fût la plus ordinaire; car autant il y avait de précautions à prendre pour qu'on ne fît pas de Jésus-Christ autre chose qu'un Dieu, autant il y a peu à se garder qu'on n'en fît un Diable. Si la version Peschito suit le grec et traduit fantôme par *vision trompeuse*, c'est seulement scrupule d'exactitude, ou peut-être aussi de respect; mais nous sommes bien avertis qu'il était aussi peu nécessaire qu'il fut sans doute louable.

Les reproches sanglants adressés aux Prêtres indignes ne sont pas adoucis dans cette version. Les hypocrites apparaissent toujours « prenant un masque et regardant au masque, » par un double sens heureux d'une locution qu'a conservée le Peschito. On peut croire que l'application de ces traits sanglants n'avait pas cessé même chez les chrétiens; et l'on voit que les temps primitifs de la foi où la vérité était si libre et seule reine n'avaient point cessé non plus. Mais d'autre part les susceptibilités des faibles sont de plus en plus ménagées, et l'on fait tout pour leur éviter le scandale. On lit encore plus expressément au sujet de la Loi et des Prophètes le beau mot du Sauveur : « Je ne suis pas venu détruire, mais remplir; » détruire eux, remplir eux, dit le traducteur, les deux pronoms étant joints emphatiquement au texte contre toute interprétation maligne possible. La Peschito ne les y maintiendra pas. Mais d'autre part ce n'est point accomplir, mais bien remplir qu'on lit, afin que les Juifs n'aillent pas dire que leurs pres-

criptions légales, souffertes encore, soient obligatoires ; et toute bonne justice enfin leur est faite.

On peut donc derrière la version Cureton apercevoir bien des traits qui dessinent de plus en plus l'Évangile de saint Matthieu et noter des circonstances vraiment intéressantes de sa publication. Il faut procéder à ces recherches avec tact et précaution ; des illusions sont à craindre ; mais il est certain que la prudence et la finesse réunies peuvent amener à des révélations heureuses. Après le dogme voici la langue, l'écriture et le style enfin, sur lesquels nous recevons les plus précieux renseignements.

Les Anciens, on le sait, n'ont qu'une voix pour nous dire que saint Matthieu a écrit en hébreu, c'est-à-dire dans l'Araméen qu'on parlait à Jérusalem au temps des Apôtres et que les Grecs et les Latins ne distinguaient pas de l'hébreu. Les modernes ou plutôt nos contemporains, en ont rappelé de ce sentiment. « Le docteur Hug, homme d'une sagacité égale à sa vaste érudition. » (M. Le Hir lui rend ce témoignage) croyant la version syriaque du second siècle et la trouvant pleine de grâces du grec, et par conséquent, d'après lui, faite sur le grec n'a pu se résoudre à admettre un original araméen, attendu qu'elle eut été infailliblement composée sur cet original s'il eût existé. Des critiques nombreuses ont suivi ce grand homme, moins sages que leur chef, c'est l'ordinaire ; et dernièrement le savant et habile Wichelhau lui a prêté la main. M. Cureton vient de renverser toutes ces opinions en nous révélant une version syriaque qui est dégagée des emprunts, sauf quelques-uns très-rares introduits par des retouches, mais une version bien plus ancienne que la nôtre. M. Cureton et M. Le Hir, pièces en main, faisant descendre la nôtre au IVe siècle, ont résolu le problème qui embarrassait les savants. Les monuments mis à leur place ont parlé comme ils devaient ; toute objection est tombée, et la critique, qui

contredisait l'histoire, est venue la dégager et, qui plus est, la confirmer. « M. le docteur Cureton, qui s'est principalement occupé de cette question d'origine, dit M. Le Hir, est persuadé que les trois derniers Evangiles ont été traduits du grec en syriaque, mais que la version de saint Matthieu a été faite sur un texte araméen, écrit en caractères hébreux, et dans le dialecte de la Palestine. Nous sommes entièrement de son avis. » Les preuves intrinsèques les plus fortes résultent en effet du texte qu'on vient de publier. Les divergences de saint Marc et de saint Luc, très-souvent d'accord avec la version Cureton vis-à-vis du grec de saint Matthieu sur un même passage, ne peuvent s'expliquer que par un texte araméen que chacun a traduit selon son génie. Il est des confusions de lettres, des ressemblances de radicaux, des ambiguités de particules, des pauvretés de formes grammaticales qui réclament absolument un original araméen. Comment concevoir d'ailleurs que le traducteur syrien ait manqué plusieurs fois, ce qui est certain, l'intelligence du grec dans saint Marc, saint Luc et saint Jean, et qu'il n'ait pas commis une seule faute de ce genre dans saint Matthieu, comme l'a rigoureusement constaté M. Cureton, si ce n'est que pour le traducteur il n'y a pas eu de grec, mais un autre original?

La question paraît donc tranchée définitivement par cette découverte. Saint Matthieu a écrit en araméen de la Palestine ; et nous entrevoyons en passant cette conséquence capitale qu'il n'y a point d'autre protévangile, ou d'autres *dires* araméens, communs aux trois Évangélistes appelés synoptiques, saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, que l'original de saint Matthieu.

Mais quelle était cette langue? Personne aujourd'hui n'ignore que le groupe des langues dites sémitiques ne forme vraiment qu'une seule langue dont les trois principaux dialectes, l'araméen, l'hébreu, l'arabe sont entre eux comme les dialectes

grec, dorien, attique, ionien; l'araméen et le dorien aimant les articulations brèves et fortes; l'arabe et l'ionien les vocalisations liquides et abondantes; l'hébreu et l'attique occupant le milieu. Ces trois mots du verbe modèle de la conjugaison, Ktal, Kâtal, Katala, il a tué, marquent assez bien la position respective des trois dialectes sémitiques, et même leur ancienneté, l'araméen étant tout ensemble le premier et le plus simple. Abraham quittant la Chaldée parlait araméen : il adopta le phénicien en entrant dans le pays de Chanaan ; et comme on l'appellait l'*Hébreu*, c'est-à-dire l'étranger, le Phénicien est resté connu sous le nom d'Hébreu. Ses fils, conduits en captivité à Babylone, reprirent le langage de leur père et le rapportèrent à Jérusalem. Il était bien dégénéré, hélas ! de ses antiques origines sémitiques. Mélangé de mots exotiques, plein d'arbitraire dans le sens de ses mots propres, traînant, prosaïque, affecté, et tout à la fois rude, mou, poli, mais positif comme Babylone. Ils le retrempèrent un peu au contact de leur vieil hébreu, soutenu dix siècles dans sa force, sa simplicité et sa poésie par la voix des Prophètes, par la foi du peuple et par la vigilance du sacerdoce. Il en résulta le chaldéen qu'on parlait à Jérusalem au temps de Jésus-Christ, dont les paraphrases de Jonathan, son contemporain, sur les premiers et les seconds Prophètes, de Josué à Malachie, sont pour nous, le monument littéraire assez authentique. Des idées nouvelles avaient, j'en conviens, introduit dans le langage commun des mots nouveaux ; on parlait grec à Jérusalem aussi bien que chaldéen au temps de Jesus-Christ; le latin servait aux bureaux et à l'armée ; la langue de l'Évangile a dû subir ces influences. Mais tout le fonds religieux est dans Jonathan, et c'est là qu'il faut rapporter l'original de saint Matthieu. Je ne puis admettre, avec l'illustre Rossi et M. Cureton, que l'on parlait à Jérusalem un syro-chaldaïque, c'est-à-dire un mélange de chaldéen et de syriaque dont ils ne donnent aucune preuve.

Le syriaque et le chaldéen sont deux nuances de l'araméen, peu différentes; le premier s'éloignant moins du second que l'éolien du dorien. Tous les mots conservés dans le Nouveau-Testament sont, à ma connaissance, du chaldéen de Jonathan, sauf *Reghes* de Boane-rges qui paraît purement galiléen, et sans empreinte de syriacisme (1).

D'autre part on n'a aucune raison d'affirmer que la langue des lettrés différait de celle du peuple. C'est pour le peuple qu'ont été composées les paraphrases chaldaïques par les lettrés; et l'observation de M. Caussin de Perceval, relative à l'arabe vulgaire, peut s'appliquer à plus forte raison aux dialectes sémitiques quand ils étaient vivants : « La différence de langage qu'on aperçoit chez nous entre les diverses classes d'individus existe à peine chez les Arabes. »

Je mets à part la prononciation, c'est-à-dire la vocalisation des consonnes, qui a dû être hébraïsante, syriacisante, et plus mélangée encore parmi le peuple, à Jérusalem, quoique les Juifs l'aient notée d'une manière littéraire dans Jonathan, comme du chaldéen pur. Quant à la prononciation du Sauveur et des Apôtres elle avait cet accent galiléen, si célèbre chez les Juifs pour sa rudesse, ses syncopes, son air syrien des montagnes et sa notation difficile. Saint Pierre, après quelques paroles, fut reconnu par une simple servante. Nous pouvons en avoir une idée. Là où les Juifs auraient dit Benè-Reghesch, les enfants du Fracas, les Galiléens disaient Boâ-

(1) *Reghousch*, dans Jonathan, marque le fracas, mais point le tonnerre, que les Juifs appelaient *raham* : le *murmure* du ciel. Les Galiléens, au milieu de leurs montagnes et de leurs lacs, l'appelaient justement le *fracas*.

C'est avec plaisir que je viens de voir Hoffman, en sa grammaire syriaque dont le cardinal Wisemann a dit, « qu'il a laissé peu d'espoir à ceux qui exploitent le champ de la philologie syriaque, » repousser comme dénuée de fondement l'expression de syro-chaldaïque. Mais il faut restreindre cette assertion pour qu'elle soit vraie.

nerges ; Schiméon devenait Simon ; Kêiphah Kepha. La seconde voyelle du mot Nazaréen, quelle qu'en fût la prononciation en Judée, flottait en Galilée entre *a* et *ô* puisque saint Marc écrit le premier et le traducteur de saint Matthieu le second. Mais partout on disait Lama Sabachtani et Talitha Qoumi ; et ces trois derniers mots sont même syriaques. Jésus-Christ parlait donc chaldéen avec l'accent galiléen.

Le dialecte syro-chaldaïque qu'on lui prête gratuitement et qu'on appelle Jérosolymitain d'après Bar-Hebrœus, lexicographe syrien du douzième siècle, qui le place, troisième dialecte araméen, entre le chaldéen et le syriaque, ne s'est formé que plus tard, longtemps après la chute de Jérusalem. La paraphrase de Job et des Psaumes nous en fournit les premiers exemples : celle des Proverbes est des plus foncées en syriaque. Le Talmud de Jérusalem de l'an 350 en est le répertoire le plus vaste. La version dite Jérosolymitaine, des Évangiles, dont le manuscrit est au Vatican, est à peu près dans ce dialecte : mais il est remarquable qu'elle est écrite en caractères syriaques, non sans réminiscence des caractères hébreux et sans licences.

Jésus-Christ n'a point parlé ni saint Matthieu écrit cette langue qui est à demi un jargon ; et si saint Jérôme a dit de l'Évangile des Nazaréens qu'il est en langage chaldéen et syriaque, cela ne prouve qu'une chose, c'est que les sectaires avaient remanié l'original de saint Matthieu pour la langue, comme ils avaient fait pour le fonds. Quels remaniements n'ont pas faits les Juifs à leurs livres ! Le *Pseudo-Jonathan* qui a commenté le Pentateuque était, je le soupçonne, le vrai Jonathan au temps de Jésus-Christ. Ce Targum n'étant point lu en public, mais celui d'Onkelos, a été remanié par les particuliers, et la langue, de chaldaïque qu'elle était, a tourné au syro-chaldaïque. Celui-ci n'existait pas, je le répète, au temps de Jésus-Christ. Les monuments ne nous montrent, de Daniel au

Sauveur, qu'un chaldéen pur, sauf les voyelles qui sentent l'hébreu ; et Jésus-Christ a parlé, et saint Matthieu a écrit religieusement «dans la langue de la patrie,» comme dit Eusèbe : cette langue si chère aux Juifs que le son tout seul sur les lèvres de Paul leur faisait prêter l'oreille, et de la pureté de laquelle ils étaient si jaloux, que les rabbins du Talmud de Jérusalem ne tarissent pas en plaisanteries sur le mauvais parler des Galiléens. Il est vrai qu'il s'agit de la Galilée des nations beaucoup plus mêlangée et inculte que la Galilée intérieure du lac de Tibériade.

La version Cureton a contribué à me mettre sur la voie de ces observations, que je soumets à de plus savants, par les restes visibles de saint Matthieu, dont elle est dépositaire, et dont je parlerai bientôt.

Quant à l'écriture, la version Cureton montre que saint Matthieu avait donné son original chaldéen en caractères chaldéens, dits alors hébreux. Saint Jérôme l'avait affirmé très-clairement ; et notre texte le prouve abondamment par des leçons divergentes ou concordantes avec saint Marc ou saint Luc ou le traducteur grec de saint Matthieu, dans leurs diverses copies anciennes, leçons qui supposent un texte composé de caractères hébreux sans séparation de mots. Ces caractères étaient à peu près les nôtres dits carrés Ce sont ceux qu'on a trouvés sur les monuments de Palmyre et sur les briques de Babylone. Il paraît bien que c'est à Babylone que fut inventée notre écriture : Thucydide, Pline, Diodore de Sicile l'appellent assyrienne ; et peut-être le fut-elle avant la dispersion des peuples, à en juger par certains éléments semblables avec l'Égypte qui s'expliquent mieux par une commune origine que par des emprunts. Quoiqu'il en soit, c'est à Babylone que s'organisa ce système. *Alpha* et *Beta* sont des mots araméens de Babylone. Les phéniciens la répandirent dans le monde. Moïse, qui la trouva parmi les Hébreux venus en Égypte, s'en servit pour le

Pentateuque. Babylone la modifia ensuite pour la rapidité et la grâce de la calligraphie, et enfin pour la solennité, la rapprochant de l'écriture sacrée cunéiforme et de ses contours rectangulaires et monumentaux. Le peuple juif adopta ces corrections avec la langue chaldéenne à Babylone. Il les continua lui-même, rendant l'écriture phénicienne tout-à-fait carrée, et se séparant ainsi de la Syrie qui l'avoisinait, où l'écriture conserva des rondeurs et certains mouvements plus libres. Esdras n'avait point hésité à transcrire les Livres saints dans ce système auquel il mit sans doute la main, et on laissa aux Samaritains schismatiques et contredisants l'orgueil de leurs caractères chananéens. Ce fut certes un grand fait que cette transcription de la Bible dans l'écriture de Babylone, qui l'était de l'Asie entière. Le monde s'émut et sentit que la Bible était pour lui aussi. Bientôt il voulut l'avoir en grec ; et elle ne tarda pas à suivre en syriaque. Il était bien juste que le premier des Évangiles apparût dans cette écriture où avait commencé à poindre l'illumination faite aux Gentils. Il fut écrit « en lettres hébraïques, » nous dit saint Jérôme, après les Anciens, et non en lettres syriaques également connues à Jérusalem ou même vulgaires. Les mots et les signes, tout, dans saint Matthieu, parut ainsi fait pour l'univers qui lut plein de joie, à la dernière phrase d'un livre écrit spécialement pour les Juifs, ces paroles du Messie d'Israël à ses frères : « Allez donc ! enseignez toutes les nations ! »

C'est par des pensées tristes que je dois finir. Il était dans la destinée de Jérusalem d'aller jusqu'au bout de son malheur. L'Évangile de saint Matthieu ne put l'empêcher. Jérusalem tomba. Mais Dieu dans ses colères déposa des miséricordes. Avec la Cité sainte l'église juive ne périt pas. Elle continua dans Elia-Capitolina la succession des Évêques d'origine nationale, la liturgie en chaldéen et en hébreu et la circoncision. Seulement on n'allait plus au temple, et tout l'office se faisait

à la synagogue qui était proprement l'église chrétienne. On se servait donc toujours du texte original de saint Matthieu. Il était propre à cette Église comme celui de saint Marc aux Romains, celui de saint Luc aux Grecs. On y trouvait les seules consolations possibles en de si grands malheurs de la patrie, et des avertissements pour ne pas les aggraver. On les lisait tous les jours : mais on ne les comprenait pas, hélas ! Le pharisaïsme invétéré l'emportait ; et la pire de ses sections faite ici chrétienne, pour mieux tuer le christianisme, se rattachait, chose étonnante, à l'Évangile de saint Matthieu. On se mit à élever Jésus-Christ très-haut, mais seulement à côté de Moïse, ou même un peu au-dessous ; soit qu'on lui donnât le nom de Fils de Dieu et qu'on le reconnût enfanté par Marie, c'était la ligne des Nazaréens, les modérés et les politiques du parti ; soit qu'on niât résolument les deux avec les Ébionites, les rigoristes, les puritains, plus hardis et plus francs. Cependant le rabbin Akiba fondait à Béthel la double école du Sohar et de la Mischah, c'est-à-dire du panthéisme oriental rattaché à la Bible et du casuitisme rabbinique mis au-dessus de la loi même de Moïse. Ces rêveries éblouissantes et ces puérilités superstitieuses firent des fanatiques ; et le pharisaïsme continua à se faire adorer. Le christianisme eut son gnosticisme externe ou biblique, qui donna la main au gnosticisme interne ou évangélique. Les deux camps ennemis de l'Église eurent leurs intelligences et se firent passer pour ainsi dire des vivres, l'apostasie empruntant des arguments à l'hérésie, l'hérésie à l'apostasie. Des fourmilières de sectes pullulèrent de là sur le monde, toutes enflées à leur manière du venin judaïque ; et la Synagogue de Satan, comme l'appela saint Jean, fut enfin complète.

Alors le dernier survivant des Apôtres, celui qui semblait ne devoir pas mourir, étant comme mort pour ainsi dire au Calvaire et ressuscité de là, saint Jean écrivit son Évangile et son Apocalypse. Il y maintient que Jésus est vrai Dieu et vrai homme

et y montre l'agneau de l'autel des holocaustes devenu le lion de l'étendard de Juda. C'est le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le Visiteur des sept Églises d'Asie gagnées ou menacées par le serpent juif. C'est le juge de Rome païenne qui va frapper sur elle le châtiment qui doit un jour atteindre l'Asie hérétique, avec un Mahomet pour Alaric et un Gengiskan pour Attila. Quarante ans après saint Jean, le judaïsme incorrigible servait un seconde fois d'exemple à l'univers ; mais Adrien enchérit sur Titus soit dans ses coups à Jérusalem sur le nazaréisme, soit à Béthel en Galilée sur le rabbinisme. Les chevaux avaient du sang jusqu'au poitrail: c'est le mot des Juifs, qui ne se doutent pas qu'ils répètent celui de l'Apocalypse sur Babylone, qui les regarde aussi. A dater d'Adrien, il leur fut défendu de mettre le pied dans Jérusalem. Parfois seulement un Juif se glissait dans l'ombre, après avoir corrompu à prix d'or un employé Romain et versait une larme sur l'emplacement du Temple où l'on adorait Jupiter. Saint Jérôme fut témoin de cela, plus tard, quand l'image du Christ avait remplacé celle de Jupiter moins odieuse peut-être. Tout culte en langue nationale fut donc aboli à Jérusalem. Des étrangers vinrent, et une Église chrétienne hellénique se constitua, embrassant peut-être quelques enfants d'Abraham, mais sans hébreu, sans circoncision, sans observances légales, avec des Évêques de race et de nom grecs dont le grand catéchiste, saint Cyrille, sera la gloire. Elle n'eut plus à lire saint Matthieu qu'en grec, comme les autres Évangélistes, se gardant bien d'en demander l'original à ceux que le Ciel venait ainsi de frapper.

Que valait au reste cet original ? Ébionites et Nazaréens en avaient corrompu le texte à l'envi, surtout les premiers, donnant aux hérétiques cet affreux exemple. Nous en avons trop de preuves dans les fragments conservés par les Pères, dont beaucoup ne montrent que peu ou point de rapport avec l'Évangile de saint Matthieu. Certains traits comme celui-ci : « Ma mère

l'Esprit-Saint » sont de la pure cabale juive qui fait du père la seconde personne de la sainte Trinité et de la mère la troisième, la première étant je ne sais quoi de neutre. Saint Jérôme qui vit cet évangile selon les Hébreux à Bérée en Syrie et dans la bibliothèque de Césarée et qui le traduisit même en grec et en latin, ne paraît pas en avoir fait grand cas. Ces deux traductions, s'il les a publiées jamais, ne nous sont point parvenues. L'Église avait abandonné ce texte depuis longtemps; et Origène, si avide de l'hébreu de l'Ancien-Testament, ne paraît pas s'être inquiété sérieusement de l'araméen du Nouveau. L'état incroyable où les Juifs ont mis l'Ecclésiastique dans ce qu'ils appellent les Proverbes du fils de Sira, nous indique jusqu'où ils ont pu aller sur le texte de saint Matthieu : peuple aussi destructeur de tout ce qui n'est pas le Canon d'Esdras que conservateur miraculeux de ce Canon même ! Depuis Baruch jusqu'à saint Matthieu n'ont-ils pas détruit, en les corrompant d'abord, une dizaine peut-être d'originaux chaldéens de l'Écriture ? Saint Matthieu périt de la sorte, Dieu montrant qu'il ne tient à rien ici-bas, même à ses ouvrages les plus saints quand les hommes les ont touchés de leur profanation ; et que non-seulement la sainte Jérusalem, mais l'Évangile même des Apôtres, peut être réprouvé, la seule chose qu'il ait à cœur étant la pureté des hommes et celle de la vérité.

On sait que l'école rabbinique d'Akiba alla se reposer d'abaissements en abaissements dans le Talmud de Babylone dont le dernier mot est la négation même de l'idée du Messie, nettement formulée plus tard par Maïmonide en sa Somme Talmudique. Il n'est point d'autre signe du Messie que la restauration matérielle d'Israël par le fondateur d'une puissante dynastie. A ce compte, le Coran est l'Évangile, et Mahomet le Prophète de Dieu. L'école gnostique des Ébionites et des Nazaréens réfugiée à Babylone et mêlée là à d'autres hérétiques et aux restes des vieux Chaldéens, finit également par un livre

fameux révélé de nos jours : apothéose hypocrite et scélérate d'Adam et de Jean-Baptiste, l'un soi-disant fondateur, l'autre restaurateur de je ne sais quelle religion primitive où tout s'embrasse dans le chaos des doctrines. Moïse y est condamné à l'oubli et Jésus à l'enfer.

C'est le Code Nazaréen de Norbert et la dernière trace historique, je pense, de l'original de saint Matthieu.

V. Davin, prêtre.

(La suite à un prochain numéro).

LITURGIE.

DU CHANT DIVIN ET DU CHANT ROMAIN EN PARTICULIER.

Depuis un certain nombre d'années, on s'est vivement préoccupé de rechercher les vraies traditions sur le chant de l'Église. Ce travail est une suite naturelle du zèle vraiment digne d'admiration manifesté par un nombre considérable d'ecclésiastiques pour un retour pur et entier à la Liturgie romaine. Il est aussi une suite de la divergence des éditions de livres d'Office imprimés en divers pays ou à différentes époques.

Comme on peut le constater par l'inspection même de ces livres d'Office, si plusieurs chantres se trouvent réunis dans un chœur, ayant chacun un livre de chant *Romain*, il peut se faire que tous aient sous les yeux une version différente et soient hors d'état d'exécuter, seulement deux ensemble, un seul morceau de chant.

Nous ne nous proposons pas ici de revenir sur une discussion dont nous reconnaissons toute l'importance, savoir le choix d'une édition de livres d'Office. Ce n'est pas notre but. Nous n'avons d'autre pensée que d'envisager le chant ecclésiastique sous le point de vue du droit liturgique, et d'éclaircir,

autant que possible, ces questions si souvent agitées par les personnes préposées à l'exécution du chant de l'Église : Qu'est-ce que le chant *Romain?* En quoi diffère-t-il du chant *Parisien*, du chant *Lyonnais*, *Amiennois*, *Nantais*, etc. ?... Le chant *Romain* est-il le chant de la Commission Rémo-Cambraisienne? ou bien est-il celui de *Digne?* celui de *Dijon?* celui de *Rennes?* Pourquoi, si les rubriques ne s'expriment pas assez positivement sur ce point, la Sacrée Congrégation des Rites ne donne-t-elle pas une décision pour trancher une question si importante et si propre à ramener l'unité?

Pour résoudre ces difficultés et celles qui peuvent s'y rattacher, il faut, ce semble, envisager les choses d'une autre manière, et poser les questions suivantes :

I. Qu'est-ce que le chant *Romain*?

La définition ne laisse pas d'être assez difficile à donner. Le mot *chant Romain*, en effet, ne peut avoir que deux significations, savoir *chant de Rome* ou *chant canonique*. Or 1° un des motifs pour lesquels la question relative au choix d'une édition de livres d'Office peut être discutée en différents sens sans toucher au droit liturgique, c'est qu'à Rome, dans la plupart des églises, l'exécution fréquente de messes en musique a fait perdre à la plus grande partie des chantres de la ville sainte la science du chant Grégorien; 2° tout chant est canonique, s'il est dans les conditions demandées par le Cérémonial des Évêques; or, comme nous allons le voir, le Cérémonial des Évêques se borne à donner sur ce point des principes généraux, d'après lesquels on ne peut attaquer la canonicité d'aucun des livres d'Office ci-dessus indiqués, quand même le chant qui y est renfermé serait à juste titre rejeté par les personnes capables de juger de son harmonie. Le chant *Romain* est donc le chant des prières liturgiques, exécuté avec piété, gravité et modestie (l. I, c. XVIII, n. 12).

Une pareille définition n'est pas de nature à satisfaire les

esprits sérieux et positifs. Mais, en toute question d'art, les règles canoniques doivent se borner à des principes. Ainsi, lorsque le Cérémonial des Évêques parle des draperies destinées à l'ornementation des églises, il n'entre dans aucun détail sur la manière dont elles doivent être faites; mais il fait seulement ces recommandations : *Picturæ non sint profanæ vel indecentes... Non ponantur ullæ effigies nisi Sanctorum aut summorum Pontificum* (l. I, c. XII, n. 4). De même, les rubriques du Missel indiquent la nature et la couleur des ornements destinés au Saint Sacrifice, sans donner aucune espèce de détail sur leur forme ou la nuance de leur couleur. Il en est de même pour la question présente : on comprend facilement que la présence de quelques notes de plus ou de moins dans un morceau de plain-chant ne peut être l'objet d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites.

II. Ne peut-on pas cependant tracer sur ce point certaines règles qui ne sauraient être violées sans manquer en même temps aux règles liturgiques ?

Il nous paraît indubitable qu'on peut en donner un assez bon nombre, comme on le voit par les quelques exemples suivants, tirés des sources liturgiques, savoir le Cérémonial des Évêques, le Missel, le Pontifical, le Rituel, le Martyrologe et la Sacrée Congrégation des Rites.

1° *Le Cérémonial des Évêques.*—Le Cérémonial des Évêques (l. I, c. 17) enseigne deux manières de chanter les Oraisons, l'une festivale pour les Laudes, Messes et Vêpres des fêtes doubles et semi-doubles ; l'autre férialе, pour les autres Offices. Il indique dans un grand détail le mode d'exécution de l'une et l'autre manière, et renvoie à d'autres livres en usage à Rome pour le chant des parties de l'Office qui ne regardent pas le Prêtre célébrant : *De tono vero Evangeliorum et Epistolarum, Capitularum, Antiphonarum et aliorum multorum quæ frequenter in Ecclesiis recitantur, nulla in hoc libro fit mentio, cum libri*

impressi reperiantur qui de his abunde loquantur, ut in Pontificali Romano, Sacerdotali Romano, Directorio chori et similibus, ex quibus singuli instrui possunt. Nam hic tantum apposuimus, quæ ad personam Celebrantis in proferendis Orationibus spectant, ob varium usum illas recitandi.

2° *Le Missel.* — Nous trouvons dans le Missel un double chant de la Préface et du *Pater*. Le chant festival, d'après la rubrique, s'emploie, comme celui des Oraisons, aux Messes du rite double et semi-double, et le chant férial, aux Messes des morts, à celle du rite simple et à la bénédiction des fonts le Samedi saint et la veille de la Pentecôte. On y trouve encore l'intonation du *Gloria in excelsis* sur quatre chants différents, le premier pour les fêtes doubles et solennelles, le second pour les Messes de la Sainte Vierge, le troisième pour les semi-doubles, et le quatrième pour les simples. Quatre chants de l'*Ite missa est* correspondent à ces quatre chants du *Gloria in excelsis*, plus deux autres, dont l'un pour les fêtes les plus solennelles, et l'autre pour l'octave de Pâques, où l'on y ajoute deux *Alleluia*. On y voit ensuite le chant du *Benedicamus Domino* pour les dimanches de l'Avent et du Carême ; et comme les Messes de la vigile de Noël et des Saints-Innocents sont du rite double, on y note tout exprès le *Benedicamus* sur le chant approprié aux fêtes doubles.

3° *Le Pontifical.* — En parcourant le Pontifical, nous y voyons, entre autres choses, plusieurs Préfaces, faisant partie des prières liturgiques de quelques cérémonies particulières. Toutes ces Préfaces sont notées sur le chant férial. On trouve aussi dans ce livre la bénédiction pontificale, ainsi que le chant de beaucoup d'Antiennes, de Psaumes et de Répons.

4° *Le Rituel.* — Le Rituel renferme le chant de tout l'Office des Morts, de toutes les prières prescrites aux processions, et quelques autres encore.

5° *Le Martyrologe.* — Au commencement du Martyrologe,

on donne le chant de cette partie de l'Office, et la rubrique spéciale pour le chant du Martyrologe de la fête de Noël indique en même temps le chant de la Passion, tel que le donne le *Directorium chori*.

6° *La Sacrée Congrégation des Rites.* — Consultée sur la question de savoir sur quel chant doit être chanté le *Benedicamus Domino* dans les fêtes de Saints qui se rencontrent pendant l'octave d'une fête en l'honneur de la Très-Sainte Vierge, la Sacrée Congrégation a répondu qu'on devait alors chanter celui qui est indiqué pour les fêtes de la Sainte Vierge (décrets du 15 janvier et du 5 mars 1667 ; n. 2393 et 2401, édit. 1856).

Cela posé, nous pensons : 1° que l'on ne pourrait, sans manquer à l'observation des rubriques, chanter les Oraisons sur le ton festival en dehors des fêtes doubles ou semi-doubles, et à des Offices différents de ceux qui sont cités plus haut, ni employer le ton férial lorsque le ton festival est prescrit. Nous ne voyons pas non plus sur quels principes on pourrait se fonder pour regarder comme légitime la conservation d'un chant différent de celui du *Directorium chori* pour l'Épitre et l'Évangile, après le rétablissement de la liturgie Romaine. 2° Les règles posées dans le Missel sont assez positives pour en conclure que tel chant est approprié aux doubles, tel autre aux Messes de la Sainte Vierge, tel autre aux semi-doubles, tel autre enfin aux fêtes simples ; et l'indication du *Benedicamus Domino* sur un chant spécial, pour deux fêtes doubles seulement, prouve assez que ces règles ne sont pas arbitraires. Il ne parait donc pas que l'on puisse, sans manquer aux règles liturgiques, chanter aux Messes du rite double le *Gloria in excelsis* ou l'*Ite Missa est* indiqué pour les Messes du rite semi-double ou réciproquement, ou aux Messes de la Sainte Vierge ceux qui sont marqués pour les Messes d'une qualité différente, ou encore ceux-ci aux Messes de la Sainte Vierge, etc.

Et comme dans tous les livres d'Office, le *Kyrie* correspondant au *Gloria in excelsis* marqué pour chaque rite est noté sur un chant conforme à celui de l'*Ite Missa est*, on peut dire la même chose pour le chant du *Kyrie*, probablement aussi pour le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*. 3° Ne serait-ce pas une pratique en opposition avec les rubriques, si l'on chantait, sur le ton solennel, les Préfaces notées dans le Pontifical sur le ton férial? 4° On pourrait en dire de même des versets dont le chant est noté dans le Rituel. 5° Que penser ensuite, en examinant la rubrique du Martyrologe, de ces divers chants sur lesquels on a noté la Passion? 5° Enfin, les décrets cités sont une preuve que la Sacrée Congrégation des Rites tient à la distinction dont nous avons parlé plus haut, telle qu'elle est indiquée dans le *Directorium chori*. Les traditions de la ville sainte pourraient seules apporter quelque modification à l'application de toutes ces règles.

III. Les principes que l'on vient d'énoncer ne condamnent-ils pas l'usage de la plupart des églises, où l'on chante le *Kyrie*, *Gloria in excelsis* sur d'autres chants, tels que les Messes de Dumont, la Messe des Anges, etc.

Nous ne le pensons pas. En effet, d'abord, si nous voulions condamner ces Messes, nous serions plus sévères que le Cardinal-Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites. Consulté sur ce point, il a répondu que l'on peut exécuter toutes les Messes dont le chant est convenable et religieux. Nous serions aussi plus sévères qu'on n'est à Rome, où l'on chante quelques-unes de ces Messes et très-souvent des Messes en musique.

Nous admettons donc volontiers le chant de ces Messes, surtout si elles sont populaires, pour remplacer, quand on le croit utile, le chant indiqué pour tel ou tel jour; mais nous n'admettons pas, comme nous l'avons dit plus haut, le chant des doubles pour remplacer celui des semi-doubles, et celui des fêtes de la Sainte Vierge pour d'autres fêtes, etc... Les pre-

miers sont, en effet, permis sans distinction de Messes ni de Rites, tandis que les autres sont fixés pour tel rite ou telle Messe.

Telle est la raison pour laquelle nous avons vu avec peine dans un grand nombre de livres d'Office, des indications en désaccord avec ces principes. Beaucoup indiquent la Messe des Anges comme devant être chantée aux fêtes du rite double-mineur, et celle des fêtes doubles et solennelles comme réservée aux doubles-majeurs. D'autres indiquent la Messe des Anges pour les fêtes du rite double-majeur et mineur, et celle des fêtes doubles et solennelles pour les fêtes doubles de première et de seconde classe. Le Missel imprimé à Rome indique aussi le chant du *Benedicamus Domino* pour les dimanches de l'Avent et du Carême; plusieurs livres y ont substitué un autre chant du *Benedicamus* qui se trouve dans le *Directorium chori* pour les Vêpres semi-doubles du dimanche. L'introduction d'un chant différent de celui qui est en usage à Rome, pour l'Épître et l'Évangile, se trouve aussi dans quelques éditions de ces livres. Il nous parait hors de doute que de pareils changements sont contraires aux rubriques.

IV. Sur quoi donc se baser pour savoir si les livres d'Office sont en harmonie avec les règles de l'Église?

Il faut examiner si les principes admis dans ces livres sont différents, ou non, de ceux que nous trouvons dans les livres liturgiques. Sortir de ces principes, ou les interpréter par des traditions de source douteuse, c'est, pour le moins, s'exposer à sortir des règles prescrites par l'Eglise. En comparant ensemble divers livres d'Office que nous avons eus entre les mains, seulement pour les chants de l'*Ite Missa est*, nous n'avons point trouvé d'uniformité. En parcourant quelques Missels, nous y avons vu des introductions nouvelles à cet endroit. La désignation des rites pour les chants des *Kyrie, Gloria in excelsis*, etc., n'est pas moins différente. Nous n'entreprenons pas

de discuter ici, comme nous l'avons dit en commençant, la question du chant ecclésiastique sous le point de vue de l'art; mais cependant nous devons rendre hommage à l'édition de la commission Rémo-Cambraisienne. En examinant les livres d'Office édités sous la direction de cette commission, nous trouvons l'indication des chants de l'*Ite Missa est* et du *Benedicamus Domino* parfaitement conforme à ce qui est marqué dans le Missel imprimé à Rome et approuvé par la Sacrée Congrégation des Rites. Une seule divergence, existant dans la première édition, a disparu dans les éditions subséquentes. De même pour l'indication des chants du *Kyrie, Gloria in excelsis*, etc., elle a suivi le même principe d'exactitude. Après les chants tirés des livres liturgiques, on trouve aussi les chants populaires usités parmi nous, mais en supplément et avec ce titre : Messes *Ad libitum;* et le chant de l'*Ite Missa est* se trouve à la fin de chacune de ces Messes. Le chant de la Passion, publié par la même Commission, est parfaitement conforme à ce qui est indiqué dans la rubrique du Martyrologe.

Nous pourrions pousser plus loin nos observations, surtout si nous voulions confronter les livres d'Office avec le *Directorium chori* comme nous l'avons fait avec le Missel; si, outre le chant, nous voulions examiner les rubriques renfermées dans quelques-uns de ces livres où l'on substitue à l'ancien Office de l'Immaculée-Conception l'Office nouvellement concédé, sans ajouter que cette concession est subordonnée à la volonté de l'Ordinaire, où l'on autorise le chant de l'Antienne *Exurge*, au commencement de la procession, le jour de la fête du Très-Saint-Sacrement, etc. Mais ces questions sont assez importantes pour être examinées à part, et ne se rapportent pas assez directement au point de vue spécial sous lequel nous voulions envisager la question.

P. R.

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME (1).

Le but de cette dissertation est principalement d'analyser la doctrine des Théologiens en ce qui concerne les énergumènes ou les possédés, les phénomènes du magnétisme et ceux de la magie. Si nous exprimons en outre notre opinion personnelle sur divers points, et en particulier sur les phénomènes du magnétisme animal ou du somnambulisme, c'est en la soumettant à l'appréciation du lecteur, et avant tout au jugement de l'autorité ecclésiastique.

§ I.

Signification des mots ÉNERGUMÈNE, POSSÉDÉ, OBSÉDÉ.

Le mot *énergumène* dérive du mot grec ἐνεργεὶν, qui signifie agir à l'intérieur, *intus operari*. On appelle énergumènes ceux qui sont possédés du démon. On les désigne aussi en latin sous les noms d'*arreptitii, insessi, obsessi, dæmonium habentes*. On a donné le nom d'*energima* à l'état dans lequel se trouve l'énergumène.

Relativement au mot *obsession*, il y a une différence notable entre la langue latine et la langue française. En latin, ceux qu'on nomme *obsessi* sont précisément les *possédés* ou les énergumènes ; comme on peut s'en convaincre par le rituel Romain, au titre *de exorcizandis obsessis a dæmone* : et par la manière de parler des théologiens qui ont coutume de désigner les énergumènes ou les possédés proprement dits par le nom d'*obsessi*. En français, au contraire, on distingue entre l'obses-

(1) Cette question fait partie d'un sujet de Conférence ecclésiastique; c'est pour cela que nous la traitons.

sion et la possession. (Voir entr'autres Bergier, au mot *Obsession*). Si le démon tourmente un homme *ab extra*, sans entraver la liberté de ses mouvements organiques, c'est la simple obsession. Telle était, par exemple, la vexation que les démons faisaient éprouver à saint Antoine, en lui apparaissant sous diverses formes. Mais si le démon s'empare des membres et des organes d'un homme, et les fait mouvoir indépendamment de la volonté de cet homme, il agit *ab intra*, et c'est la possession. Les *obsédés*, entendus dans le sens de la langue française, ne sont pas des énergumènes. « Unde fit, dit Clericati (*de Sacramento* « *Ordinis*, decisione 19, n. 3 et 4), ut qui vexantur a diabolo ex« tra corpus (prout contigit beato Job, sancto Antonio, aliisque « pluribus, quos exteriores molestias passos esse a diabolo his« toriæ narrant...), hi, inquam, non sint neque dici possint « energumeni, ut late disserit Gisbertus voetius (*Selectæ disputationes*, parte I, *de Energumenis*). » Dans les passages latins que nous aurons à citer dans cette dissertation, le lecteur se tromperait s'il entendait les mots *obsessi* et *obsessio* dans le sens de la langue française. Il doit les prendre comme synonymes de *possession* et de *possédés*.

§ II.

Comment les Théologiens ont coutume d'entendre et de définir la possession.

« Energima, id est, diabolica obsessio definitur, ut sit : « *Vexatio homini illata a diabolo, immediate et localiter intra* « *corpus ejus existente ac operante, illudque ad tempus subigente.* « Ex qua definitione deducitur, duo esse necessaria ad consti« tuendum verum energima, et ad faciendum verum energu« menum : Unum est, quod diabolus ingressus sit corpus « hominis, et in eo resideat localiter, non ut forma in subjecto « sed ut motor in mobili : alterum, quod vexet, agitet et mo« lestet corpus humanum, intus illud permanendo. Unde

« fit, ut qui vexantur a diabolo extra corpus... non sint neque « dici possint energumeni. » (Clericatus, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 3 et 4).

Benoit XIV, dans son volumineux ouvrage *de Beatificatione et canonizatione* (livre IV, première partie, chapitre 29) a donné sur le sujet qui nous occupe des notions d'autant plus précieuses que son nom y ajoute une grande autorité. Il précise avant tout ce qu'on doit entendre par possédés : « Inquiren- « dum primo est quinam dicantur obsessi a dæmone... Duo « requiruntur ut aliquis obssessus dici possit : alterum, ut in « eo dæmones sint, alterum, ut in eum aliquam etiam potes- « tatem acceperint. Ita Thyræus, in suo tractatu *de Obsessis a* « *spiritibus dæmoniorum hominibus*, parte I disputationis, ca- « pite 2. » Si l'on consulte l'ensemble des théologiens, on trouvera que leurs définitions coïncident, sinon quant aux termes, du moins quant au sens, avec celles que nous venons de donner.

§ III.

De quelle manière les démons sont-ils et opèrent-ils dans les possédés? Doctrine des théologiens sur ce point.

1° Les démons ne sont pas dans les possédés *ut accidentia in subjectis*. Etant eux-mêmes des substances proprement dites, l répugne qu'ils soient par rapport aux possédés ce que sont les simples *modes* ou accidents par rapport à une substance. (Benoit XIV, au chapitre cité.— Thyræus, *de Obsessis*, parte I, cap. 2 et seq.). 2° Ils n'y sont pas comme partie d'un tout ou d'un composé, de telle sorte que ce tout ou ce composé constitue une seule et même nature. C'est l'âme et le corps qui constituent l'homme, et les démons dans les possédés ne tiennent la place ni de l'âme ni du corps. « Non ut partes suis « totis et compositis, cum homo constet anima et corpore, et « dæmones in obsessis non gerant vices animæ aut corporis. »

(Benoît XIV, à l'endroit cité). En d'autres termes, le démon ne s'unit pas au possédé de manière à former avec lui une seule et même nature. Clericati explique ainsi ce point : « Anima « stat in corpore tanquam forma illud vivificans ; et hic modus « non est possibilis dæmoni. Ideo stat ipse in corpore coexis- « tenter exercendo vires omnes corporales pertinentes ad mo- « tum localem ejusdem corporis, et movendo omnia organa « ejus ad actus exteriores, similes ad illos quos ipsa anima « elicit in corpore suo. Nec ex hac coexistentia dæmonis in cor- « pore cum anima illud informante, confunduntur actiones « ipsius animæ et diaboli ; quia iste non habet potestatem in « ipsam animam, id est, in intellectum et voluntatem illius « *directe* ; sed indirecte tantum, quatenus potest agere et agit « in corpus ac sensus corporeos quos ipsa anima informat. « Et ideo aliæ sunt operationes quæ proveniunt ab intellectu « et voluntate hominis obsessi a diabolo, et aliæ quas opera- « tur ipse diabolus in eodem homine. Nam diabolus operatur « secundum imperium voluntatis suæ, adhibendo organa cor- « porea ejusdem hominis, tanquam superior et potentior in « natura ; nullam tamen inferendo violentiam animæ ejusdem « corporis in quo insidet » (*de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 10 et 11). 3° Le démon n'est pas dans le possédé comme une nature surajoutée et unie à celle de l'énergumène de manière à ne former avec elle qu'une seule hypostase. Dans Jésus-Christ seul se trouvent deux natures, la nature divine et la nature humaine, unies en une seule personne. « Non ut duæ « perfectæ naturæ concurrentes, quæ in *una hypostasi* reci- « piantur; cum in solo Christo Domino una hypostasis natu- « ram humanam et divinam recipiat » (Benoît XIV, à l'endroit cité). Il y a donc dans le possédé deux *moi*, qui restent distincts et ne peuvent jamais se confondre. 4° Le démon est dans le possédé à la manière d'un moteur dans le corps qui en reçoit le mouvement. « Sed dæmones in hominibus quos obsident

« sunt ut motores in corporibus quæ movent » (Benoît XIV, à l'endroit cité). 5° Il n'est pas exact de dire que le démon *entre dans l'âme* du possédé, si l'on prend ces mots dans le sens rigoureux. « Siquidem diabolus non ingreditur essentiam « animæ rationalis; quæ cum sit simplex, incorporea, nec ha- « beat dimentiones quantitatis, nihil in ea esse potest nisi « illud quod dat ei esse, id est, Deus per virtutem suam ; ut « plene tractant sanctus Augustinus..., Beda..., Salmanticen- « ses... » (Clericati, à l'endroit cité). Dans un sens large on peut dire que le démon entre dans l'âme de quelqu'un, lorsqu'il lui suggère une action criminelle. 6° Les démons ne peuvent pas agir *directement* sur l'âme des possédés, mais seulement *indirectement*, par le moyen des organes et des sens. En outre, ils ne peuvent nuire au corps des énergumènes, qu'autant que Dieu le leur permet. Les théologiens sont unanimes sur ce point. Nous nous contentons de citer Benoît XIV : « Thyrœus late os- « tendit dæmones, dum homines obsident, in corpora potissi- « mum potestatem habere et exercere ; in animas vero non ita « multum posse ; et finitam et certam esse eorum potestatem « in ipsa corpora obsessorum ; quia, quemadmodum non nisi « obtenta a Deo facultate corpora ingrediuntur, ita eorum « corporibus plus damni afferre non possunt, quam a Deo « optimo maximo illis permittatur et præfiniatur » (*de Beatificatione et Canonizatione*, libri IV, parte I, capite 29).

A cette rapide analyse de l'enseignement des Théologiens sur la manière dont les démons habitent et agissent dans les possédés, nous joindrons un passage de Gorres. « Une vision « de sainte Hildegarde, dit cet auteur allemand, peut nous « donner une idée de la manière dont l'action du démon « s'exerce sur l'homme dans la possession. Dans cette vision, « elle vit une possédée environnée de noir et d'une fumée « infernale, qui, entourant toute la partie sensible de son âme « raisonnable, ne permettait pas à la partie spirituelle de ress

« pirer dans la plénitude de sa liberté. Elle avait ainsi perdu « le parfait usage de ses sens et de ses opérations propres; « elle poussait des cris ou faisait des actions qui n'avaient « aucun sens. La Sainte continue en ces termes : *Pendant que « je réfléchissais sur ce que je voyais, et que je cherchais comment « et de quelle manière la forme* (elle veut dire ici la substance) *du « démon entre dans l'homme, il me fut répondu, et je vis en effet « que le diable n'entre point dans l'homme avec sa propre forme; « mais qu'il le couvre et l'enveloppe avec l'ombre et la fumée de « sa noirceur. Car si la forme du démon entrait dans les hommes, « le lien qui unit leurs membres serait bientôt dissous; il serait « dissipé plus promptement que la paille ne l'est par le vent. C'est « pour cela que Dieu ne permet point au démon d'entrer en nous « avec sa forme. Mais pénétrant notre être de son ombre, comme « je l'ai dit plus haut, il jette dans une sorte de fureur ou de folie « qui nous fait faire et dire des choses étranges. Il vomit par « notre bouche, comme d'une fenêtre, des blasphèmes contre « Dieu, remue nos membres par dehors, quoiqu'il ne soit point « véritablement en nous par sa forme. Pendant ce temps l'âme « humaine, comme assourdie et hébétée, ignore ce que fait la chair* « (*Vita sanctæ Hildeg.* l. 3, c. 20). La Sainte avait parfaitement « compris le problème qu'elle s'était proposé. La substance du « démon, s'était-elle demandé, peut-elle entrer dans la sub- « stance de l'homme? Non, mais les attributs seulement du pre- « mier peuvent s'emparer des attributs du second, de ses puis- « sances corporelles et sensibles; et elle est en cela d'accord avec « la théologie, distinguant très bien l'obsession de la possession; « ne réduisant point celle-ci à une simple circumincession, et « n'excluant que l'union substantielle. » (Gorres, *la Mystique divine, naturelle et diabolique*, traduction de l'allemand par Charles de Sainte-Foi, tome IV, page 257).

§ IV.

Le fait des possessions. Il doit être admis comme étant de foi.

« De fide est, dit Clericati, diabolum intrare corpora homi-
« num, et dum degit intus in eis, illos vexare ; prout pluribus
« in locis testantur sancti Evangelistæ, referentes ejectiones
« dæmonum quas faciebat Christus Dominus sua divina potes-
« tate, et ejus Apostoli ac discipuli in ejus nomine » (*de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 7).

Pour la thèse de la réalité des possessions, on peut consulter utilement les ouvrages suivants : Le 3e volume de l'ouvrage de Stackouse sur *le Sens littéral de l'Écriture-Sainte*. Le *Dictionnaire de théologie* de Bergier, édition de Besançon, annotée par Mgr Gousset, au mot *Démoniaques*. La dissertation sur *les Obsessions et possessions du démon*, insérée à la place de celle de Dom Calmet dans la 2e édition de sa Bible, Paris 1773, tome 13, page 293. Benoit XIV, *de Beatificatione et Canonizatione*, première partie du livre IV, chapitre 29. Clericati, à l'endroit cité. Théophile Rainaud, *Angelus malus hominem colaphizans*, chapitre 10. Le protestant Cudworth, annoté par le protestant Mosheim, t. II. L'ouvrage assez récent du protestant Kerner, annoté par le protestant Eschenmayer, et publié en 1835 à Karlsruhe, avec privilége du roi de Wurtemberg. Dans cet ouvrage, intitulé *Histoire des possédés des temps modernes* (*Geschichten Besessener*, etc.), ces auteurs protestants prouvent par les faits des temps modernes la réalité des possessions. La dissertation du Père Perrone, *de Dæmonum cum hominibus commercio*, insérée dans le *Cursus theologicus* de Migne, tome 7, page 892. Gorres, *la Mystique divine, naturelle et diabolique*, ouvrage traduit en français par Charles Sainte-Foi.

Premier argument. — *Les faits évangéliques et l'enseignement même de Jésus-Christ.* — Ces faits et les paroles du divin Sauveur sont de telle nature, qu'il est impossible, à moins de

déraisonner ouvertement, de les entendre autrement que de possessions réelles et proprement dites.

1° Chapitre 12 de saint Matthieu : « Pharisæi autem audientes, dixerunt : Hic non ejicit dæmones nisi in Beelzebut principe dæmoniorum. Jesus autem sciens cogitationes eorum, dixit eis : Omne regnum divisum contra se desolabitur ; et omnis civitas vel domus divisa contra se, non stabit. Si satanas satanam ejicit, adversus se divisus est : quomodo ergo stabit regnum ejus ? Et si ego in Beelzebut ejicio dæmones, filii vestri in quo ejiciunt ? Ideo ipsi judices vestri erunt. Si autem ego in spiritu Dei ejicio dæmones, igitur pervenit in vos regnum Dei... Cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida, quærens requiem et non invenit. Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus secum nequiores se, etc. »

Ce discours de Jésus-Christ confirme de la manière la plus expresse la croyance aux possessions proprement dites. Il est impossible d'entendre par les démons dont il parle, des infirmités, des maladies. On ne dit pas d'une maladie, qu'après être sortie d'un homme, elle s'en va dans des lieux arides, et que ne trouvant pas de repos, elle en prend sept autres plus méchantes qu'elle. Ces paroles de Jésus *Ego in spiritu Dei ejicio dæmones*, sont évidemment opposées à celles des Pharisiens, *non ejicit dæmones nisi in Beelzebut*, et au sens que les Pharisiens y attachaient. Or, les Pharisiens parlaient de démons proprement dits et de possessions réelles, et y croyaient. Si les possessions n'étaient pas une réalité, ce discours de Jésus-Christ ne serait pas d'un Dieu, mais d'un imposteur, qui aurait enseigné la superstition et l'erreur.

2° Chapitre 17 de saint Mathieu. — Après avoir rapporté comment Jésus guérit un possédé que les disciples n'avaient pu guérir, l'Évangéliste poursuit ainsi (verset 18 : « Tunc « accesserunt discipuli ad Jesum secreto et dixerunt : Quare

« nos non potuimus ejicere illum? Dixit illis Jesus : Propter « incredulitatem vestram... hoc autem genus non ejicitur nisi « per orationem et jejunium. » Il est évident que les disciples n'avaient pas le moindre doute sur la réalité de cette possession. Quand ils disent, *quare nos non potuimus ejicere illum*, ce pronom *illum* se rapporte au démon dont l'Évangéliste avait dit auparavant, *et exiit ab eo dæmonium*. Si les possessions étaient une chimère, si elles n'étaient que de simples maladies, Jésus-Christ, dans cette circonstance, aurait confirmé ses disciples et tout le peuple dans une croyance superstitieuse ; il aurait enseigné l'erreur. Car les mots *hoc genus non ejicitur*, etc., ne pouvaient être entendus par les disciples que du démon dont ils parlaient.

3° Chapitre 9 de saint Luc. — « Convocatis autem duodecim « Apostolis, dedit illis virtutem et potestatem super omnia « dæmonia, et ut languores curarent. » Saint Matthieu, chapitre 10, verset 1, rapporte le même fait en ces termes : « Et « convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem « spirituum immundorum, *ut ejicerent eos*, et curarent omnem « languorem et omnem infirmitatem. » Voilà le pouvoir de chasser les démons bien formellement exprimé, et bien distinct du pouvoir de guérir les maladies ; comme le prouve encore le récit du même fait par saint Marc, chapitre 3, verset 15 : « Et dedit potestatem curandi infirmitates, et ejiciendi « dæmonia. »

4° Chapitre 16 de saint Marc. — « Signa autem eos qui cre- « diderint hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient ; « linguis loquentur novis ; serpentes tollent, et si mortiferum « quid biberint non eis nocebit ; super ægros manus imponent « et bene habebunt. » Voilà le pouvoir de chasser les démons et le don de guérir les maladies conférés distinctement et annoncés comme signes caractéristiques des vrais croyants. Ces paroles, *in nomine meo dæmonia ejicient*, ne pouvaient manquer

d'être entendues dans le sens de *possessions réelles*; et de fait, on les a entendues constamment dans ce sens depuis la primitive Église jusqu'à nos jours. Si donc les possessions sont une chimère ou seulement une métaphore pour désigner les maladies, Jésus-Christ a voulu induire en erreur ses Apôtres et toute l'Église. Il n'y a pas de milieu entre la réalité des possessions et le blasphème qui accuserait Jésus-Christ d'avoir été un imposteur.

5° Chapitre 1 de saint Marc. — « Et curavit multos qui « vexabantur variis languoribus, et dæmonia multa ejiciebat, « et non sinebat ea loqui, quoniam sciebant eum » (vers. 34). Des démons qui parlent et qui ont la connaissance de ce qu'est Jésus, sont-ils de simples maladies ou des vices? Dire que ces mots *sciebant eum* doivent s'entendre de simples maladies, c'est vouloir s'obstiner contre l'évidence.

6° Chapitre 4 de saint Luc. — « Exibant autem dæmonia a « multis clamantia et dicentia, quia tu es Filius Dei. Et increpans non sinebat ea loqui » (verset 41). Ces démons que Jésus chasse, sont, au témoignage du texte sacré, des démons qui crient et disent à Jésus : *Tu es Filius Dei*. Il s'agit donc de véritables démons, de possessions réelles, et non de simples maladies.

7° Chapitre 8 de saint Matthieu, 8 de saint Luc et 5 de saint Marc. — Dans ces endroits se trouvent racontés les faits relatifs au fameux démoniaque du pays de Gérasséniens. « Et cum « venisset trans fretum, in regionem Gerasenorum, occurre- « runt ei duo habentes dæmonia, de monumentis exeuntes, « sævi nimis, ita ut nemo posset transire per viam illam. Et « ecce clamaverunt dicentes: Quid nobis et tibi, Jesu Fili Dei? « Venisti huc ante tempus torquere nos. Erat autem non « longe ab illis grex multorum porcorum pascens. Dæmones « autem rogabant eum, dicentes : Si ejicis nos hinc, mitte nos « in gregem porcorum. Et ait illis : Ite. At illi exeuntes abie-

« runt in porcos. Et ecce impetu abiit totus grex per præceps « in mare, et mortui sunt in aquis » (Saint Matthieu, chap. 8, verset 28 et suiv.).

« Et exeunti de navi, statim occurrit de monumentis homo « in spiritu immundo .. Et clamans voce magna dixit : Quid « mihi et tibi, Jesu Fili Dei altissimi ? Adjuro te per Deum ne « me torqueas. Dicebat enim illi : Exi, spiritus immunde, ab « homine. Et interrogabat eum : Quod tibi nomen est ? Et « dicit ei : Legio mihi nomen est, quia multi sumus... Erat « autem ibi circa montem grex porcorum magnus pascens. « Et deprecabantur eum spiritus dicentes : Mitte nos in porcos, « ut in eos introeamus. Et concessit eis statim Jesus. Et « exeuntes spiritus immundi introierunt in porcos ; et magno « impetu grex præcipitatus est in mare ad duo millia, et « suffocati sunt in mari » (Saint Marc, chap. 5, verset 2 et suiv.).

Dans le récit de saint Luc on trouve cette circonstance de plus : « Et rogabant illum ne imperaret illis ut in abyssum « irent... Exierunt autem dæmonia ab homine et intraverunt « in porcos » (chap. 8, verset 31 et 33).

La vérité du récit sacré une fois admise, il est impossible de ne pas reconnaître dans ce démoniaque une possession réelle. Jésus-Christ l'affirme, puisqu'il commande aux démons de sortir de cet homme. S'il savait qu'il n'y avait pas de possession réelle, mais seulement une maladie de maniaque, sa manière de parler et d'agir si propre à tromper ses disciples et tout le public, aurait été une indigne jonglerie. De plus, il faudrait dire que Jésus-Christ, dans cette circonstance, aurait fait un miracle en faveur d'une superstition ; le miracle des deux mille pourceaux se précipitant dans le lac, au moment même où il aurait feint de donner la permission aux prétendus démons d'entrer dans ces animaux. Il n'y a qu'un cerveau troublé ou une impudente mauvaise foi, qui puissent admettre d'un

côté la vérité des textes évangéliques, et de l'autre nier la réalité des possessions.

Second argument. — *La persuasion et la conduite des Apôtres et des Disciples après l'Ascension.* — 1° Le chapitre cinquième (verset 16) des Actes des Apôtres, raconte ainsi les guérisons opérées par saint Pierre : « Concurrebat autem et « multitudo vicinarum civitatum Jerusalem, afferentes ægros « et vexatos a spiritibus immundis; qui curabantur omnes. » Ce texte distingue expressément les malades des possédés ; il prouve par conséquent la persuasion qui existait après l'Ascension du Christ. Alors, comme avant, les Apôtres ont cru à la réalité des possessions.

2° Plus loin (chapitre 8, verset 6) il est dit : « Intendebant « autem turbæ his quæ a Philippo dicebantur, unanimiter « audientes et videntes signa quæ faciebat. Multi enim eorum « qui habebant spiritus immundos, clamantes voce magna « exibant. » Ces mots *clamantes voce magna exibant*, ne peuvent pas s'entendre des hommes en qui étaient les esprits immondes : ces hommes ne pouvaient pas sortir de leur propre personne. Le mot *exibant* ne peut se rapporter qu'aux esprits, qui étaient dans ces hommes, et qui en sortaient en poussant des cris par la bouche des possédés. Tout autre sens serait absurde et ridicule. Il s'agit donc là de véritables possédés ; et l'action de saint Philippe qui chassait d'eux les démons, y est présentée comme miraculeuse, *videntes signa quæ faciebat.* C'était l'accomplissement littéral de la promesse du Christ : *Signa autem eos qui crediderint hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient* (Matth. 16, 17).

3° Le chapitre 16 des Actes des Apôtres suffirait seul pour prouver la réalité des possessions : « Factum est autem eun- « tibus nobis ad orationem, puellam quamdam habentem spi- « ritum pythonem obviare nobis ; quæ quæstum magnum « præstabat dominis suis divinando. Hæc subsecuta Paulum

« et nos clamabat dicens : Isti homines servi Dei excelsi sunt, « qui annuntiant vobis viam salutis. Hoc autem faciebat « multis diebus. Dolens autem Paulus, et conversus, spiritui « dixit : Præcipio tibi, in nomine Jesu Christi, exire ab ea. « Et exiit eadem hora. Videntes autem domini ejus quia exivit « spes quæstus eorum, apprehendentes Paulum et Silam, « perduxerunt in forum ad principes. » N'est-il pas évident « que saint Paul, qui fit cet exorcisme, et saint Luc, qui le rapporte comme témoin oculaire, ont cru à la réalité des possessions ? Ne faudrait-il pas être de la plus insigne mauvaise foi pour le révoquer en doute ? Quiconque croit aux saintes Écritures doit nécessairement admettre qu'il y avait dans cette jeune fille un démon, et que ce démon en sortit au commandement de saint Paul. L'Écriture le dit expressément (*conversus, spiritui dixit : Præcipio exire : et exiit. Puellam habentem spiritum pythonem*). On ne peut pas dire que cet esprit fût une simple maladie, une manie. Il s'agit ici d'un esprit au moyen duquel cette jeune fille *devinait*. *Quæstum magnum præstabat dominis suis divinando.* La divination n'est pas l'effet d'une maladie ni d'une manie. D'ailleurs, il est évident par le texte sacré, que saint Paul n'a pas cru chasser de cette infortunée une simple maladie, mais bien un démon. La croyance des Apôtres et des disciples à cet égard n'a pas pu être erronée. L'enseignement même du Christ serait responsable de cette erreur et le pouvoir des miracles conféré aux Apôtres l'aurait confirmée.

4° Un autre fait non moins péremptoire est celui que nous trouvons relaté au chapitre 19 des Actes : « Virtutesque non « quaslibet faciebat Deus per manum Pauli. Ita ut etiam super « languidos deferrentur a corpore ejus sudaria et semicinctia, « et recedebant ab eis languores, et spiritus nequam egre- « diebantur. Tentaverunt autem quidam et de circumeuntibus « judæis exorcistis, invocare super eos qui habebant spiritus

« malos, nomen Domini Jesu, dicentes : Adjuro vos per Jesum, « quem Paulus prædicat... Respondens autem spiritus nequam « dixit eis : Jesum novi, et Paulum scio ; vos autem qui estis ? « Et insiliens in eos homo, in quo erat dæmonium pessimum, « et dominatus amborum, invaluit contra eos, ita ut nudi et « vulnerati effugerent de domo illa. Hoc autem notum factum « est omnibus Judæis atque Gentilibus qui habitabant Ephesi. « Et cecidit timor super omnes illos, et magnificabant nomen « Domini Jesu. » Ce fait prouve jusqu'à l'évidence la croyance des Apôtres et des premiers fidèles à la réalité des possessions.

5° Saint Paul menaça l'incestueux de Corinthe de le livrer à Satan *in interitum carnis ;* ce que les interprètes entendent en ce sens que saint Paul, en vertu du pouvoir qu'il en avait reçu de Dieu, voulait envoyer un démon dans le corps de ce pécheur public, afin qu'il en fût possédé, s'il ne se convertissait.

Troisième argument. — *La croyance et l'enseignement unanime des Pères pendant les premiers siècles.* — Les écrivains égarés qui ont combattu la réalité des possessions n'ont jamais osé nier la persuasion et l'enseignement unanimes dont nous parlons. Ils ont été forcés de dire que les Pères et la société chrétienne des premiers siècles avaient été dupes d'un préjugé. Mais le fait même de la croyance générale aux possessions, ils l'ont avoué. Les témoignages en sont tellement nombreux dans les écrits des Pères et dans les monuments ecclésiastiques des premiers siècles, qu'il eût été par trop imprudent d'élever un doute à cet égard. Il suffira de citer ici quelques-uns de ces témoignages.

1° Tertullien (*ad Scapulam*, capite 4) : « Hæc omnia tibi et « de officio suggeri possunt, et ab eisdem advocatis, qui et « ipsi beneficia habent christianorum, licet adelament quod « volunt. Nam et cujusdam notarius, cum a dæmone præcipi- « taretur, liberatus est ; et quorumdam propinquus et pue-

« rulus. Et quanti honesti viri (de vulgaribus enim non « dicimus) aut a dæmoniis, aut a valetudinibus remediati « sunt? »

Dans son apologie *contra Gentes* (chap. 23) : « Edatur hic « aliquis sub tribunalibus vestris, quem dæmone agi constet : « jussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille, jam se dæ- « monem confitebitur.... De corporibus nostro imperio exce- « dunt inviti et dolentes, et, vobis præsentibus, erube- « scentes. »

2° Origène dans le 7e livre *contre Celse*, n. 67 : « Immo tan- « tum abest ut cultum dæmonibus deferamus, ut etiam illos « et precibus et aliis modis, quos Scripturæ sacræ nobis suppe- « ditant, ejiciamus ex hominum animabus, ex locis ubi « considunt, aliquando etiam ex animantium corporibus : « sæpe enim dæmones aliqua faciunt in horum perniciem. »

3° Saint Jérome, dans la *Vie de saint Hilarion* (col. 25, t. 2) après avoir rapporté comment ce Saint délivrait les possédés, ajoute : « Parum est de hominibus loqui : bruta quoque ani- « malia quotidie ad eum (saint Hilarion) furentia pertrahe- « bantur. In quibus Bactrum camelum enormis magnitudinis, « qui jam multos obtriverat, triginta et eo amplius viri dis- « tentum solidissimis funibus cum clamore adduxerunt. San- « guinei erant oculi ; spumabat os ; volubilis lingua turgebat, « et super omnem terrorem rugitus personabat immanis. « Jussit igitur eum dimitti senex. Statim vero et qui adduxe- « rant et qui cum sene erant, usque ad unum omnes diffugere. « Porro ille solus perrexit obviam, et sermone syro : Non me, « inquit, terres, diabole, tanta mole corporis. Et in vulpecula « et in camelo unus atque idem es. Et interim porrecta stabat « manu ; ad quem dum furens et quasi eum devoratura « bellua pervenisset, statim corruit, submissumque caput « terræ coæquavit, mirantibus cunctis qui advenerant, post « tantam ferociam tantam subito mansuetudinem. »

Dans sa lettre *ad Paulam, de dormitione Blesillæ*, saint Jérôme remarque avec étonnement que les enfants même à la mamelle sont quelquefois possédés : « Quid causæ est, ut sæpe « bimuli, trimulique et ubera materna lactantes, a dæmonio « corripiantur?..... Quam inscrutabilia sunt judicia ejus, et « investigabiles viæ ejus ? »

4° Saint Augustin fait aussi observer que même les petits enfants baptisés sont quelquefois possédés (*de Civitate Dei*, libro 21, capite 14) : « Grave jugum super filios Adam..... « usque adeo impleri necesse est, ut ipsi parvuli, per lava- « crum regenerationis ab originali peccato, quo solo tene- » bantur vinculo, soluti, mala multa patientes, nonnulli et « incursus spirituum malignorum aliquando patiantur. »

5° Le 26e Canon du Concile de Laodicée, tenu au commencement du IVe siècle, statue ainsi : « Ii qui non sunt ab Episcopis « ordinati, tam in ecclesiis quam in domibus exorcizare non « possint. »

6° Sulpice Sévère (*Dialogue*, I, § 14) : « Quidam ergo Sanctus « fugandorum de corporibus obsessis dæmonum incredibili « præditus potestate, inaudita per singulos dies signa faciebat. « Non solum enim præsens, neque verbo tantum, sed absens « quoque, interdum cilicii sui fimbriis, aut epistolis missis « corpora obsessa curabat. » Ce Saint tenté de vaine gloire demanda et obtint de Dieu d'être possédé pendant cinq mois. « Ita ut, ajoute Sulpice Sévère, in vinculis eum tenere necesse « esset. Quinto demum mense purgatus est, non tantum dæ- « mone, sed, quod illi erat utilius atque optatius, vanitate. » Le même Sulpice Sévère (*Dial.* 3) rapporte que saint Martin chassait les démons du corps des possédés « foribus obseratis, « in medio ecclesiæ, cilicio circumtectus, cinere aspersus et « solo stratus orans ».

7° Possidonius, dans la *Vie de saint Augustin*, atteste qu'il a vu ce Saint, « pro quibusdam energumenis patientibus ut oraret

« rogatum, in oratione lacrymas fundentem, Deum rogasse, et « dæmones ab hominibus recessisse. »

8° On trouve un témoignage semblable dans la *Vie de saint Ambroise* par Paulin : « Multos etiam diebus ipsis, imponente « illo manus et imperante, a spiritibus immundis vidimus esse « purgatos. »

9° « Eos qui a spiritibus immundis vexantur, si in fine mor- « tis fuerint constituti, baptizari placet. Si vero fideles fuerint, « dandam eis esse Communionem. » (Concilium Eliberitanum, canone 37).

La réalité des possessions a donc été constamment et unanimement regardée comme certaine, non seulement dans les siècles plus voisins de nous, mais encore dès les premiers temps de l'Église. Si c'était une erreur il faudrait en accuser les Pères, les Conciles, tous les théologiens, en un mot toute l'Eglise.

QUATRIÈME ARGUMENT. — *La liturgie et la pratique constante de l'exorcisme dans l'Église.* — 1° Lorsque la liturgie de la plupart des Eglises catholiques, et surtout de l'Église Romaine, exprime clairement un dogme, il est impossible que ce dogme soit erroné. Cette valeur dogmatique de la liturgie a été victorieusement prouvée par divers auteurs, et j'en ai aussi exposé les preuves dans mon traité *De Jure liturgico*. Or, la liturgie de l'Eglise Romaine, qui est en même temps celle de la plupart des Eglises catholiques, exprime clairement et suppose certaine la réalité des possessions. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à ouvrir le Rituel romain, au titre *de Exorcizandis obsessis a dæmonio.*

2° La pratique des exorcismes a été constamment en usage dans l'Église depuis les temps apostoliques. Les écrits des Pères le prouvent. L'ordre des *exorcistes*, dont l'institution remonte au commencement même de l'Église, *ab ipso Ecclesiæ initio*, comme l'enseigne le Concile de Trente (session 23, cha-

pitre 2), en est encore une preuve péremptoire. A quoi bon instituer des hommes avec le pouvoir et l'office de chasser les démons du corps des possédés, si les possessions ne sont pas réelles ?

Saint Liguori expose brièvement cette preuve (*Praxis confessarii*, n. 110) : « Confessarius, dit-il, non sit ita incredulus, « ut judicet omnes has invasiones aut infestationes dæmonum « esse phantasias aut corporales infirmitates ; quia non ne- « gandum veros obsessos etiam inter christianos existere. Ec- « clesia enim adversus invasiones istas tot instituit exorcis- « mos, quorum exercitium testatur nobis Concilium Triden- « num (s. 23, c. 2) semper in usu fuisse in Ecclesia. Præter- « quam quod si obsessi non existerent, inutiliter Ordo exor- « cistatus institutus fuisset, quo super energumenos et cate- « chumenos potestas confertur (quod certe non potest supponi). « Et quidem hic Ordo est unus ex septem qui semper in « Ecclesia Dei fuerunt, ut idem Concilium declaravit. Cæterum « consilium est semper de talibus invasionibus suspicionem « habere ; non enim negandum majorem earum partem esse « aut fictiones, aut imaginationes, aut infirmitates, præsertim « in mulieribus. »

Cinquième argument. — *Le consentement unanime des Docteurs catholiques.* — On n'en trouvera pas un qui exprime un doute sur la réalité des possessions, ou qui regarde la question comme pouvant être légitimement controversée. « Adeo ut, « dit Clericati, nefas sit de hac veritate dubitare, quam faten- « tur omnes Patres, Concilia, Theologi, et tot illustres scripto- « res, qui de energumenis integros tractatus ediderunt, et « factis ac exemplis Sanctorum eam confirmarunt usque in « præsentia tempora ; dæmonstrantes fuisse jugiter apud fideles « quarumcumque nationum signum illud, quod Christus Do- « minus promisit, dum dixit : Signa autem eos qui crediderint « hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient. » (Cle-

ricati, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 7), On sait que le consentement unanime des Docteurs catholiques suffit à lui seul pour prouver rigoureusement un dogme.

Sixième argument. — *Les faits historiquement certains.* — 1° Les faits attribués à la possession du démon sont attestés par milliers, avec toutes les conditions que peut exiger relativement aux témoins la critique la plus sévère. Les écrits des Pères, l'histoire des anciens solitaires du désert, les vies des Saints dont la véracité est hors de toute contestation, les relatent en grand nombre. Point de siècle, point de pays où il n'y ait eu de ces faits, au témoignage des hommes les plus dignes de foi. 2° Ces faits, matériellement certains, sont de telle nature et avec de telles circonstances qu'on est forcé d'y reconnaître des possessions réelles, et qu'on ne peut sans absurdité les attribuer à aucune autre cause. Ne pouvant relater ici ces masses de faits, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Gorres (*la Mystique divine, naturelle et diabolique*), et à celui du protestant Kerner, déjà indiqué.

Nous prenons ici ces faits au point de vue de leur valeur purement historique, abstraction faite des textes sacrés, de l'enseignement de l'Église, et de l'unanimité des Docteurs catholiques. N'y eût-il que ces faits, pour tout homme sincère, la réalité des possessions serait suffisamment prouvée. Citons comme exemple un de ces faits. L'auteur d'un ouvrage de philosophie, Edouard Corsini, s'exprime ainsi : « Itaque negari non poterit obsessos aliquos et energumenos reperiri. « Aut si cui fortasse negare liceat, mihi certe non liceat, qui « nuperrime viderim mulierem, non miris modo corporis agi- « tationibus contorqueri, secreta aliorum de quibus interro- « gabatur prodere, accensas remotissimasque faces, dum jube- « retur, extinguere, iterumque jussam extinctas illas accendere, « patrii solum idiomatis guaram, latine et gallice clare, appo- « site, nitide, distincteque respondere, duodecim demum

« characterum species, quales a duodecim scriptoribus effor-
« marentur, cum neque legere neque scribere prorsus sciret,
« exarare, quibus variorum spirituum, quibus obsideri jam
« dixerat, nomina, vires, numerum, exeundi leges, aut fœdera
« aliaque id genus explicabat. (Cité par Benoît XIV, *de Beatificatione et Canon.*, libri VI, parte I, cap. 29, n. 5).

§ V.

Des signes de la vraie possession.

Avant de prononcer qu'une personne soit possédée, il faut avoir examiné avec soin et constaté d'une manière certaine les signes de la vraie possession. Les Théologiens s'accordent à dire que si l'on agit autrement, on s'expose à prendre pour une possession réelle ce qui n'est que supercherie, ou l'effet de certains états maladifs. « Multi, dit Benoît IV, dicuntur ob-
« sessi, qui revera obsessi non sunt; aut quia se simulant ob-
« sessos (de quibus in Canone 60 Concilii Trullani : *Eos ergo,*
« *qui se dæmone correptos esse simulant, et morum improbitate*
« *eorum figuram et habitum simulate præ se ferunt, visum est*
« *omni modo puniri);* aut quia medici ipsi nonnullos dicunt
« obsessos, qui obsessi non sunt, ut bene adnotavit Vallesius
« (*de Sac. philosos.*, c. 28, p. 220) : *Constat ex his omnibus quæ*
« *dicta sunt, verisimile esse, plurimos eorum qui dæmonis opi-*
« *nione ad exorcistas deferuntur, dæmonem non habere, sed mor-*
« *bis aliquibus eorum qui dicti sunt teneri, et præ inopia consilii*
« *cum tentatæ sint aliæ curationes antea, neque sufficiant, deferri*
« *ad illos.* Quod late prosequitur Joannes Baptista Silvaticus
« (*de Iis qui morbum simulant deprehendendis*, c. 17); ubi os-
« tendit, signa ex quibus nonnulli inferunt, aliquem esse a
« dæmone obsessum, esse signa humoris melancholici. Quo-
« circa Theologi medicique cautiores monent, signa esse per-
« pendenda et examinanda, antequam pronuntietur aliquem
« esse a dæmone obsessum... Legi potest dissertatio doctoris

« medici aggregati collegio medicorum civitatis Lugdunensis, « typis parisiensibus edita anno 1737, tomo IV, supplementi « ad historiam de superstitionibus scriptam a Patre Lebrun, « pagina 206 » (*de Beatificatione et canoniz.*, libri 4, parte I, cap. 29). Clericati fait les mêmes recommandations (*de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 15). Il cite l'exemple d'une femme qui simulait la possession, et sur la tête de laquelle l'exorciste mit une clef ordinaire enveloppée. La prétendue possédée croyant que c'était une relique se mit à crier : *Je souffre trop, je n'y tiens pas, ôtez ce que vous m'avez mis sur la tête*. Le même auteur ajoute : « Idcirco non ita de facili de- « bent exorcistæ credere omnes clamores emittentes esse dæ- « moniacos; siquidem pravum est cor hominis et inscrutabile « (Jerem. 17, 9); et præcipue mulierum, de quibus scriptum « est: Brevis omnis malitia super malitam mulieris (Eccles. 25, « 26). Sunt itaque attendenda signa urgentia. »

Ce ne sont pas seulement les Théologiens qui font ces recommandations, elles sont consignées par l'autorité même de l'Église dans ce passage remarquable du Rituel Romain : *In « primis, ne facile credat* (le prêtre ou autre clerc qui doit exor- « ciser) *aliquem a dæmonio obsessum esse ; sed nota habeat ea « signa quibus obsessus dignoscitur ab iis qui vel atrabile, vel « morbo aliquo laborant* (au titre *de Exorcizandis obsessis a dæmo- « nio.* » Le Rituel fait en outre à l'exorciste cette recommandation : « Alia multa sibi utilia documenta, ex probatis aucto- « ribus et ex usu nosse studeat. » Ces graves recommandations du Rituel et des Théologiens indiquent assez combien est importante et difficile la question que nous allons traiter : celle des signes de la vraie possession. Nos données pour la résoudre seront puisées à deux sources : l'autorité et la raison.

Premier signe certain de possession.— *Si la personne parle, ou écrit, ou comprend une langue qu'elle n'a jamais apprise.*—I. Des autorités décisives enseignent que ce signe doit être regardé

comme tout-à-fait certain. Le Rituel romain s'exprime ainsi : *Signa autem obsidentis dæmonis sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere.* Benoît XIV (*de Beatificatione et Canoniz.* libri 4, parte I, c. 29) cite ce passage du *Sacerdotale Romanum* : « Est autem magnum signum quando loquuntur « sermonem alienum a patria sua, si non fuerunt extra pa- « triam. » Les Théologiens de leur côté s'accordent à donner ce signe comme indubitable. Clericati ajoute que ce signe a souvent servi à reconnaître les vrais possédés : « Signum est « (de la vraie possession) linguarum peregrinarum peritia et « locutio, quas loquens nunquam didicit... hoc signo frequen- « ter cogniti sunt homines a dæmone vere obsessi. De aulico « imperatoris Constantini narrat sanctus Hieronymus, in Vita « sancti Hilarionis, loquente perfectissime syro idiomate, etsi « linguam francam et latinam tantum sciret. Ex quo sanctus Hi- « larion deprehendit, aulicum prædictum dæmoniacum fuisse. « Idem de muliere Mediolanensi adducta ad sanctum Bernar- « dum, quæ nunc italica, nunc libera lingua loquebatur, ut habe- « tur in Vita ejusdem Sancti, libro 2, capite 4. Puellam quam « exorcizavit sanctus Norbertus Cantica Canticorum memoriter « recitasse et tum latina, tum teutonica lingua interpretatam « esse, scribit Sigebertus, in *Chronico*, ad annum Christi 1122. « De alia puella quæ nec legere nec scribere sciebat, et tamen « græce et latine loquebatur, testatur Majolus (tomo II, colo- « loq. 3). Et de puero ita similiter loquente, quamvis easdem lin- « guas ignorante, refert Fernelius... » (Clericatus, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 19). En pratique, il n'y a donc pas à hésiter ; lorsque ce signe se manifeste et qu'il a été bien constaté, on doit regarder la possession comme certaine et agir en conséquence. L'autorité du Rituel et le sentiment unanime des Docteurs catholiques ne laissent pas libre l'opinion contraire. Nous supposons, bien entendu, que d'après les circonstances il n'y a pas lieu au doute secondaire, si l'effet en ques-

tion est l'œuvre de Dieu ou d'un bon ange, plutôt que celle d'un démon. Ce doute est ordinairement exclu par les blasphèmes du possédé et autres faits semblables.

II. La simple raison fournit en outre dans ce cas une preuve péremptoire. Qu'un mot d'une langue désigne un objet plutôt qu'un autre, c'est un fait qu'aucun esprit ne peut apprendre que par témoignage. Le petit enfant, par exemple, ne saurait jamais ce que signifie le mot *pain*, si quelqu'un, en prononçant ce mot, ne désignait par signe l'objet, et ne lui faisait ainsi comprendre qu'on est convenu de donner ce nom à cet objet et pas à un autre. Il n'y a aucune liaison nécessaire entre le mot d'une langue quelconque et l'objet qu'il désigne dans cette langue. Il est donc de toute impossibilité à une intelligence quelconque de savoir une langue, si quelqu'un ne lui a dit, ou si elle n'a observé elle-même en entendant ou en lisant, que dans cette langue tels mots correspondent à tels sens; en d'autres termes si elle n'a appris cette langue, par le commerce avec ceux qui la savent, ou par des livres. Si donc une personne qui n'a jamais appris la langue grecque, la parle et la comprend, il est certain que ce n'est pas avec sa propre intelligence. Il y a donc en elle une autre intelligence qui parle ainsi; et il ne peut y avoir de doute que sur la question secondaire, si cette autre intelligence est un bon esprit, ou un démon. Si l'on pèse bien cette preuve, déduite *ex essentia rerum*, comme parle l'école, on la trouvera évidemment péremptoire. Elle est fondée sur une impossibilité métaphysique.

Second signe certain de possession. — *Si la personne qui n'a jamais su les mots techniques d'un art ou d'une science, se sert avec justesse de ces mots dans son discours, en sorte qu'il soit évident qu'elle en connaît le sens.* — Supposons une personne qui n'a jamais fait aucune étude de médecine ni d'anatomie, qui n'a jamais entendu les mots techniques propres à ces sciences. Si elle vient à décrire les diverses parties du corps

humain, ou les diverses lésions qui en altèrent l'harmonie, en se servant des mêmes termes qu'ont accoutumé d'employer les hommes de l'art, quoiqu'elle ne parle pas une langue étrangère, mais la sienne propre, on doit conclure que ce n'est pas son esprit, mais une autre qui parle en elle et par elle. En effet, ces mots techniques sont par rapport à cette personne une langue étrangère qu'elle n'a jamais apprise. Il y a donc lieu d'appliquer à ce cas la décision du Rituel : Signa autem obsidentis sunt : *ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere*. Le raisonnement tiré de l'impossibilité métaphysique s'applique également ici dans toute sa force.

Troisième signe certain de possession. — *Si la personne qui n'a jamais su les premiers éléments d'une science, se montre au courant de cette science, en discute les questions, en résout les problèmes.* — La seule terminologie dont se sert alors cette personne équivaut au phénomène d'une langue étrangère qu'elle parlerait sans l'avoir jamais apprise. Supposons, par exemple, une personne qui n'a jamais eu aucune notion de géométrie, qui n'a même jamais su lire ni écrire. Si elle se met à démontrer exactement que le carré de l'hypothénuse équivaut à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés, elle emploiera par cela même des termes dont elle n'avait jamais su le sens, et qu'elle n'avait même jamais entendu prononcer, ni lu dans aucun livre. Elle parlera donc en réalité une langue qui lui était complétement inconnue ; ce qui est, comme nous l'avons vu, un signe certain de la présence du démon. Mais, outre cette connaissance surhumaine du sens des mots, il se manifeste alors une connaissance instantanément acquise du fond même des questions. On pourrait prouver que celle-là aussi est surhumaine ; mais cette preuve nous engagerait dans une série de raisonnements métaphysiques. Nous l'écartons. Ce qu'il y a de certain, c'est que les Théologiens regardent aussi cette science comme un signe de

possession, lorsque d'ailleurs, il conste suffisamment par les circonstances, qu'elle ne vient ni de Dieu ni d'un ange. « Signum est (de la possession) linguarum peregrinarum peritia...; vel si quis scientiarum se possessorem demonstret, « quarum acquisitioni non vacavit. » (Clericati, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 19). Cet auteur cite en exemple ce qui est relaté dans la *Vie de saint Jean de la Croix*, imprimée au commencement de ses œuvres : « De quadam moniali, quæ « credebatur habere scientiam infusam, adeo erudita erat in « omnium scientiarum genere, et præcipue in exponenda « Scriptura sacra, summa eam audientium personarum admi- « ratione. Sed illam cum Beatus Joannes ex obedientia supe- « riorum visitasset, cognovit obsessam esse a dæmone, cujus « ope tam mira loquebatur. Jussusque Beatus ipse illam « exorcizare, non absque multo labore, jejuniis et pœnitentiis « a malo dæmone liberavit. »

Quatrième signe certain de possession. — *Si la personne qui n'avait jamais connu certains faits purement contingents, se met à raconter exactement ces faits avec leurs circonstances.* — Supposons une personne qui n'ait jamais eu de relation avec moi, et à qui mon existence même soit restée jusqu'ici complètement inconnue. Supposons qu'interrogée sur mon compte, elle se mette à raconter qu'en telle année, tel jour et à telle heure, étant seul dans mon cabinet je me mis à lire tel livre, relié de telle manière ; que je poursuivis cette lecture jusqu'à tel chapitre ; que je pris ensuite telles notes ; que visité en ce moment par tel ami, nous discutâmes ensemble telle question. Si tous ces faits, tous ces détails se trouvent exactement vrais, on doit conclure qu'il y a du surhumain. Ce n'est pas avec sa propre intelligence que cette personne raconte ces faits ; il y a un autre esprit qui parle par elle. Un acte transitoire, qui n'a laissé aucune trace de laquelle on puisse conclure qu'il a eu lieu, ne peut être connu par une intelligence que de deux ma-

nières : ou parce qu'elle en a été elle-même témoin, ou parce qu'elle l'a su par le témoignage d'autrui. Dans notre hypothèse, la personne qui raconte toutes ces circonstances ne les a connues ni par elle-même, ni par aucune relation humaine. Il est donc indubitable qu'un esprit différent d'elle les lui suggère, ou les raconte lui-même par les organes de cette personne.

La décision du Rituel relative aux langues inconnues appuie cette conclusion. Pourquoi une personne qui n'a pas appris une langue ne peut-elle pas savoir que dans cette langue tels mots expriment tels sens? C'est que la signification d'un mot dans une langue est un fait contingent. On est convenu de fait dans cette langue d'attacher à tel mot tel sens, et pas un autre. Mais ce fait est contingent et pas nécessaire; l'on aurait pu désigner le même objet par un mot tout différent. Donc pour savoir que c'est véritablement tel objet et non pas un autre, qu'on désigne par tel mot d'une langue, il faut ou avoir été soi-même témoin que c'est là l'intention de ceux qui parlent cette langue, ou l'avoir appris par le témoignage d'autrui. En sorte que la vraie raison pour laquelle il est impossible qu'une personne parle et comprenne une langue qu'elle n'a jamais apprise, c'est que la signification des mots d'une langue est un fait purement contingent, et que ces sortes de faits ne peuvent être connus, à moins d'en avoir été soi-même témoin, ou de les avoir appris par le témoignage d'autrui. Or, cette raison s'applique avec la même force à tous les faits contingents qui n'ont aucune liaison nécessaire avec ceux qu'on connait déjà. Elle s'applique par conséquent à ceux dont nous parlons ici.

Cinquième signe certain de possession. — *Si la personne déploie une force physique, dont le degré soit indubitablement au-dessus de son âge ou au-dessus de la nature humaine.* — Cette règle est incontestablement sûre. Elle est donnée par le Rituel : *Signa autem obsidentis dæmonis sunt... vires supra ætatis seu*

conditionis naturam ostendere. Elle est d'ailleurs évidente par elle-même. Puisqu'on suppose des faits *au dessus des forces naturelles* de la personne, il y a du surhumain.

Mais quels sont ces faits ? La règle ainsi posée ne les détermine pas. Nous n'avons ici pour nous guider dans les cas particuliers que l'appréciation de la raison et le sentiment des Docteurs. On peut distinguer ces effets en trois catégories: ceux qui prouvent certainement le surhumain ; ceux qui ne dépassent pas la force naturelle, quoiqu'ils soient extraordinaires: et ceux dont la nature et les circonstances doivent faire prudemment douter s'ils ont ou non une cause surhumaine.

1° On doit, sans crainte de se tromper, admettre le surhumain, lorsque la personne s'élève et se maintient en l'air ; lorsqu'elle marche horizontalement contre un mur ; lorsqu'elle marche la tête en bas et les pieds en haut contre un plafond ; lorsqu'un enfant de cinq ans emporte des fardeaux qui dépasseraient les forces réunies de dix hommes vigoureux ; lorsque la personne remue des meubles placés loin d'elle, sans en approcher et sans les toucher ; lorsqu'elle éteint et rallume des flambeaux tellement distants que son souffle ne puisse y arriver ; lorsque l'exorciste ayant commandé au démon de graver le nom de Jésus sur le bras de la personne, ce mot se trouve gravé à l'endroit indiqué. Les faits de ce genre sont une dérogation évidente aux lois de la nature, ils prouvent l'intervention d'un agent invisible, les seules forces humaines étant incapables de les produire. « Signum constituunt... vires in « corpore humano non ordinariæ ; ita ut rumpant vincula et « catenas, onera gestent ad quæ hominum robur non sufficit, « reptent muros, summa currant agilitate, voracitas atque « bibicitas prorsus exotica, atque similia..... Narrat Theodo- « retus (*Historia sanctorum Patrum*, sectione 13) quod fuit « obsessus, qui tametsi uno die triginta gallinas absumeret,

« tamen satiari non poterat. Palladius vero in Vita Macarii « abbatis notat, alium fuisse energumenum, qui trium modio- « rum panes una vice devorabat. E contra totalis abstinentia « a cibo signum est obsessionis a diabolo. Legat studiosus « exemplum puellæ dæmoniacæ, quæ diebus 82 ope dæmonis « nihil gustavit, de qua Morinus (*de Sacram. Pœnitentiæ*, l. 6, « c. 7, n. 19). Et de eadem Cabassutius (*ad Concilium illiberi-* « *tanum*, can. 29) ubi, numero 16, causam dicit cur eam « diabolus obsederit (Clericati, *de Sacramento Ordinis*, decis. 19, « n. 21). »

2° Il est au contraire, en ce qui concerne les forces corporelles, une catégorie de faits extraordinaires, qu'on aurait tort d'attribuer à un agent surhumain. L'expérience prouve que des personnes naturellement fort débiles, et sujettes à certains maux de nerfs, déploient pendant les crises de leur maladie des forces inaccoutumées. Il en est de même de la faculté de voir et de lire dans les ténèbres, qui se manifeste, dit-on, parfois dans les personnes d'un certain organisme. La science médicale constate un certain nombre de ces effets qui se reproduisent d'ordinaire à la suite de certains états maladifs ou de certaines perturbations des organes.

3° Entre les deux catégories énoncées, se trouvent les effets de force corporelle extraordinaire d'origine douteuse, c'est-à-dire ceux dont la nature et les circonstances semblent indiquer le surhumain, mais ne le prouvent pas rigoureusement. Alors ces phénomènes de force corporelle ne doivent être admis que comme des signes *douteux* de la possession. Souvent dans la pratique on devra ranger dans cette classe certaines contorsions, certains cris ou rugissements qui semblent dépasser les forces naturelles des organes; ainsi que la faculté de recevoir sans atteinte grave des coups ou autres traitements, qui sembleraient devoir tuer ou du moins blesser grièvement.

§ VI.

Le phénomène que le Rituel désigne par les mots distantia et occulta patefacere *est-il un signe certain de possession?*

Nous examinons dans un paragraphe à part la valeur de ce signe, à cause de l'importance qui se rattache de nos jours à cette question. On sait combien le phénomène désigné sous le nom de *clair-voyance* ou de *lucidité*, se reproduit fréquemment dans les personnes appelées aujourd'hui *somnambules* et qu'on nommait autrefois *fascinées*. Car ce n'est pas la chose qui est nouvelle, mais seulement la dénomination. Ces personnes, dans l'état de somnambulisme ou de sommeil magnétique, voient les choses *distantes et cachées*. Si l'on pouvait expliquer naturellement cette connaissance des somnambules, on ne devrait pas la regarder comme un fait surhumain, ni par conséquent comme un signe certain de possession.

On peut entendre les mots *distantia et occulta* dans deux sens différents. Nous allons examiner le phénomène dans chacun de ces sens.

I.

Examen du phénomène lorsqu'on ne prend pas les mots distantia et occulta *dans le sens rigoureux, ou absolu.*

Le même objet placé à la même distance de deux personnes, dont l'une est myope et l'autre presbyte, sera vu par la seconde, et ne le sera point par la première. Un objet est *distant et caché* dans le *sens absolu*, lorsque les personnes douées de l'organisme le plus favorable ne peuvent en avoir connaissance par aucune sensation naturellement reçue. L'objet n'est *distant et caché* que dans le *sens relatif*, lorsque certaines personnes, douées de facultés organiques rares et exceptionnelles, peuvent le voir ou le sentir, quoique les autres ne le puissent pas. Précisons par des exemples.

Au rapport de Gorres et d'autres auteurs, certaines personnes voient les objets pendant les ténèbres, à peu près comme les chats et autres animaux destinés à voir pendant la nuit. Tibère était doué de ce genre d'organisme. Il en est qui sentent ou voient les objets placés au-dessous d'eux dans l'intérieur du sol. « Les hommes favorisés de cette disposition, « quand ils passent en marchant sur quelques veines d'eau, « sur une couche de charbon, sur un filon ou sur un gîte de « sel fossile, sont affectés d'une manière toute particulière « dans les organes... Chez Pennet, par exemple, le charbon « de terre produisait un goût amer. Chez Anfossi, les sources « d'eau sulfureuse suscitaient dans les jambes une chaleur « sensible et un goût acide sur la langue, qu'il comparait à « celui de boue pourrie, pendant que le charbon de terre sem- « blait lui attirer les pieds. Papponi, et Bianchina Aquaroni, « d'Oneglia, quand ils passaient sur des minéraux positifs, « sentaient la chaleur leur monter aux pieds et leurs genoux « se contracter. Calamini, professeur de physique à Plaisance, « sentait en ce cas un courant lui monter dans les jambes, puis « passer dans les bras, et de là dans les mains, où il agitait la « baguette. Friali, quand il se trouvait au-dessus d'une couche « souterraine produisant une action positive, était saisi de ver- « tige et de maux de cœur ; tandis que le professeur Nuvani, « de Rome, sentait un fourmillement dans les pieds. Lorsque « Angèle Rosetti, de Parme, se trouvait sur une veine d'eau, « elle éprouvait dans les entrailles des borborygmes qu'enten- « daient les personnes qui étaient présentes. D'autres au con- « traire sentent un coup et un contre-coup en entrant dans la « sphère où agissent les substances avec lesquelles ils sont en « rapport, ou en en sortant. Il en était ainsi de Catherine Beu- « tler, de Gottlieben en Thurgovie, dont la faculté a été cons- « tatée par Hippenmayer, Ebel, Zschokke et Oken. Elle sen- « tait les sources d'eau sous la terre, le minerai de fer et la

« houille. Elle découvrit un grande couche de gypse, mesura « et détermina le parcours des veines, leur profondeur et leur « puissance. Un gîte de sel la priva de sommeil pendant deux « nuits ; et il en fut de même pour une couche de mercure « dans le canton des Grisons. Elle ne sentait pas les eaux sou- « terraines quand elles étaient stagnantes, etc. » (Gorres, *la Mystique*, traduction de Charles de Sainte-Foi, tome III, p. 171 et 172).

J'ai connu moi-même, vers 1832, au pensionnat du collége royal de Chambéry, dirigé alors par les Pères Jésuites, un enfant qui distinguait très-exactement les eaux souterraines, quand il se trouvait au-dessus. Cet enfant, qui était dans les basses classes, demanda un jour à son professeur de le changer de banc, parce que sous cet endroit il passait de l'eau qui l'incommodait. Sa mère, à qui l'on en parla, dit qu'en effet cette faculté s'était manifestée en lui dès l'age le plus tendre, et pria de tenir la chose secrète, de peur que ses petits camarades ne lui causassent des désagrèments à ce sujet. Le Père Dalby, procureur, qui dirigeait alors la belle construction du pensionnat, fit promener cet enfant sur le terrain des nouveaux bâtiments, pour y découvrir quelque source. L'enfant en indiqua plusieurs, et entr'autres une qu'il disait être peu profonde et fort abondante, sous le sol d'une des pièces. On creusa et on la trouva : c'est celle qui alimente cet établissement. Le R. P. Pichon, qui était alors supérieur du collége de Chambéry, et qui est aujourd'hui à la maison des Jesuites de Toulouse, peut attester ce même fait.

Relativement à ces personnes, divers objets cachés sous le sol ne sont pas *distantia et occulta*, si c'est naturellement et en vertu d'un organisme exceptionnel qu'elles en ont connaissance. Voyons maintenant ce qu'il faut penser du phénomène ainsi précisé.

Première assertion. — *Il semble qu'on peut regarder comme*

purement naturelle la connaissance des choses distantes et cachées, *entendue dans le sens indiqué.* — 1° D'une part il ne répugne pas que certaines substances matérielles, enfoncées sous le sol, agissent sur les organes de certaines personnes, quoiqu'elles ne produisent pas cet effet généralement sur tous les hommes. L'hypothèse d'un organisme spécial et exceptionnel, susceptible d'être impressionné par les objets enfouis sous le sol, n'implique aucune impossibilité. Des lois de la nature, bien connues, indiquent au contraire la possibilité de celle-ci. Il est un animal qui sent la truffe cachée sous terre, quoique les autres animaux ne la sentent pas. Le chien de chasse sentirait probablement le gibier qu'on aurait enfoui assez profondément. On sait que les courants électriques agissent à travers les corps interposés, quand ils sont conducteurs. Il peut donc se faire que d'après les lois établies de Dieu pour mettre en rapport les objets matériels et les organes de l'homme, un certain organisme puisse être impressionné par des corps enfouis sous le sol.

2° Le texte du Rituel ne paraît pas contraire à cette hypothèse. Il est vrai que le Rituel donne comme signe d'un agent surhumain ce phénomème *distantia et occulta patefacere;* mais on peut répondre que, relativement à l'organisme exceptionnel dont nous parlons, les objets souterrains ne sont pas *distantia et occulta,* quoiqu'ils soient tels relativement aux autres personnes. La règle du Rituel reste vraie dans le sens rigoureux et absolu. Lorsque l'objet est rigoureusement *distant et caché,* c'est-à-dire, hors de la portée naturelle de tout organisme, la connaissance qu'une personne en a est un fait surhumain. Car alors il y a connaissance des objets matériels sans l'intermédiaire des sens ou des organes, ce qui est en dehors des lois naturelles.

3° L'enseignement reçu parmi les Théologiens, qui regarde comme surhumain le phénomène *distantia et occulta patefacere,*

paraît susceptible de la même distinction que la règle du Rituel. S'il s'agit du phénomène tel que nous venons de le préciser, je ne pense pas que les Théologiens soient d'accord à le regarder comme surhumain, ou du moins que leur enseignement à cet égard ait les conditions nécessaires pour prouver rigoureusement.

Seconde assertion. — *Quoique le phénomène en question puisse être un effet purement naturel à raison d'un organisme exceptionnel, il peut aussi arriver qu'il soit surhumain, c'est-à-dire produit à l'aide du démon sans que l'organisme de la personne ait rien de particulier.* — Cette assertion n'a pas besoin de preuve. Mais il est important en cette matière qu'elle n'échappe pas à l'attention du lecteur. Quand le phénomène en question se manifeste pour la première fois dans une personne, peut-on (à ne considérer que le fait lui-même) conclure qu'il est purement naturel et que la personne est douée d'un organisme exceptionnel? Non, parce qu'il est possible que le fait ait lieu, avec un organisme ordinaire, à l'aide du démon. Peut-on conclure le surhumain ? Non encore, puisqu'absolument parlant il peut se faire, à raison d'un organisme exceptionnel, que l'effet soit purement naturel. Pour discerner la vraie cause du phénomène, il est nécessaire d'examiner s'il se produit régulièrement et avec constance à la façon des lois naturelles, ou avec les irrégularités et les bizarreries qui caractérisent toujours l'intervention diabolique.

Troisième assertion. — *Si la faculté de découvrir les objets distants et cachés (par exemple, l'eau et les minéraux souterrains) se manifeste constamment et avec régularité, dans les mêmes circonstances, on doit, ce semble, conclure le naturel ; dans le cas contraire, on doit conclure le surhumain.* — Nous supposons ici, comme certain, que l'intervention du démon ne peut pas se produire dans ce monde d'une manière constante et régulière, qui l'assimilât aux lois naturelles. L'ordre du monde en serait

troublé. Dieu ne permettra jamais que l'action diabolique revête les caractères d'une loi naturelle. Une fois ce principe admis, le phénomène en question devra être regardé comme naturel ou surhumain, selon qu'on y découvrira les caractères de constance et de régularité des lois naturelles, ou les caractères opposés. Si ni les uns ni les autres ne sont bien tranchés, il sera prudent de douter.

Gorres parle de certaines personnes qui voyaient sous le sol les veines d'eau, les métaux et même les cadavres dans leurs cercueils, mais qui ne jouissaient de cette faculté que *le mercredi et le samedi* (*la Mystique*, trad. par Charles de Sainte-Foi, tom. III, page 169). Si le phénomène eût été naturel dans ces personnes, il se serait produit à d'autres jours, aussi bien qu'aux jours indiqués. Cette circonstance bizarre suffirait, à notre avis, pour indiquer l'intervention d'un agent surhumain.

II.

Examen du phénomène, lorsqu'on prend les mots distantia et occulta *dans le sens rigoureux ou absolu.*

Il s'agit ici de la faculté de voir les choses tellement éloignées et cachées, qu'elles se trouvent hors de la portée naturelle des sens et de toute espèce privilégiée d'organes ; en sorte que cette vue ait lieu immédiatement par l'âme, sans l'intermédiaire des organes sensitifs.

Précisons le cas par un exemple : Supposons une personne actuellement à Paris, à qui l'on demande de dire ce que fait en ce moment la reine Victoria dans son palais de Londres, et qui répond : Je la vois dans telle pièce de ses appartements ; cette pièce est décorée de telle manière ; la Reine achève d'écrire une lettre ; cette lettre est ainsi conçue, etc. Si tous ces faits et ces détails se trouvent exactement vrais, la connaissance qu'en a cette personne doit-elle être considérée

comme naturelle ou comme un fait surhumain? On sait combien ce phénomène se reproduit fréquemment dans les personnes qu'on nomme aujourd'hui magnétisées ou *somnambules*, et que les Théologiens désignaient autrefois sous le nom de *fascinées*; car le langage seul a changé à cet égard. On dit aujourd'hui : magnétiser par les passes, magnétiser par le regard, magnétiser par la simple volonté; on disait autrefois : fasciner par les passes, fasciner par le regard, fasciner par la simple volonté. Du reste les phénomènes de l'état de somnambulisme sont les mêmes que les phénomènes constatés autrefois dans l'état de fascination. Mais que la connaissance extraordinaire dont nous parlons se manifeste dans une somnambule ou dans une personne non magnétisée, la question est celle-ci : Doit-on regarder cette connaissance comme un fait surhumain et par suite comme un signe de possession?

Il est une hypothèse d'après laquelle on pourrait prétendre expliquer naturellement ce phénomène. Nous allons premièrement exposer cette hypothèse; nous ferons voir ensuite qu'elle doit être rejetée et que le phénomène en question doit être classé parmi les faits surhumains.

I. *Hypothèse d'après laquelle le phénomène dont il s'agit s'expliquerait naturellement.* — Il n'est pas impossible que l'âme humaine connaisse les objets corporels sans l'intermédiaire des sens, ou à la manière des purs esprits. La preuve, c'est qu'une fois séparée du corps elle aura ce genre de connaissance. Que l'âme humaine, tant qu'elle est unie au corps, ne puisse connaître les objets matériels qu'au moyen des sens, c'est une loi constante, il est vrai, loi dont la cause se lie à la nature même de l'union hypostatique de l'âme et du corps. Mais il ne répugne nullement que cette loi constante, soit extraordinairement suspendue par un certain assoupissement ou par certaines perturbations physiques des organes. Il ne semble pas qu'on puisse prouver rigoureusement la fausseté de cette assertion : *La loi*

qui empêche l'âme de connaître les objets matériels sans l'intermédiaire des sens, n'est relative qu'à l'état normal; mais elle cesse naturellement quand il survient certaines perturbations organiques, quoique l'âme reste encore alors unie au corps.

Une fois cette hypothèse admise, le phénomène dont nous parlons ne prouverait plus l'intervention d'aucun agent surhumain. On devrait seulement conclure que la personne où ce phénomène se manifeste est dans un de ces états organiques où la nécessité de l'intervention des sens est suspendue, et où l'âme voit les objets matériels immédiatement et à la façon des purs esprits. Un pur esprit voit des objets matériels sans être empêché ni par les distances, ni par des murs ou autres corps interposés.

II. *Raisons qui s'opposent à l'admission de cette hypothèse.* — 1° Elle est formellement contraire au Rituel romain. Parmi les faits indiqués comme signe de possession au titre *de Exorcizandis obsessis a dæmonio*, se trouve expressément le phénomène dont nous parlons : « Signa autem obsidentis dæmonis « sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem « intelligere; *distantia et occulta patefacere*; vires supra « ætatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia; « quæ cum plurima concurrunt, majora sunt indicia. » Ainsi d'après le Rituel, il y a du surhumain lorsque la personne révèle et raconte les choses qui existent et se passent loin d'elle, c'est-à-dire hors de la portée de ses sens, *distantia;* ou bien les choses secrètes dont elle n'a eu connaissance ni par ses sens, ni par aucun témoignage humain, *occulta*.

Pour éluder l'autorité de cette règle du Rituel, il faudrait dire, ou qu'elle n'est pas infaillible, ou que le phénomène en question y est indiqué comme signe *probable* de possession, et non comme signe *certain*.

Soutenir que le Rituel est erroné dans cet endroit, serait plus que téméraire. Ce passage exprime un dogme, un ensei-

gnement, et fait partie de la liturgie de l'Église Romaine qui est en même temps celle de la plupart des autres églises catholiques. Or, un dogme clairement exprimé dans la liturgie de l'Église Romaine et dans celle du plus grand nombre des églises catholiques, ne saurait être erroné.

Dire que dans ce passage du Rituel les signes de possession ne sont pas donnés comme absolument certains, mais seulement comme probables, c'est une interprétation contraire au sens naturel du contexte. Le Rituel affirme que les faits dont il va parler sont des signes de possession, *signa obsidentis dæmonis sunt*. Il n'ajoute pas, il est vrai, le mot *certa*. Mais quand on affirme simplement une chose, on est censé la donner comme certaine, à moins qu'on n'y joigne les mots *probablement*, *peut-être* ou semblables. Quand le catéchiste affirme qu'il y a trois personnes en Dieu, il n'a pas besoin d'ajouter le mot *certainement*. Le sens naturel de ces mots du Rituel, *signa autem obsidentis dæmonis sunt*, c'est que les signes énumérés en cet endroit indiquent véritablement et d'une manière sûre la présence du démon. Qu'on le remarque bien, le but de ce passage est d'empêcher l'exorciste de se tromper en prenant pour possession ce qui ne l'est pas : *In primis ne facile credat aliquem a dæmonio obsessum esse; sed nota habeat ea signa quibus obsessus dignoscitur ab iis qui atrabile vel morbo aliquo laborant*. Et c'est pour empêcher ces méprises de l'exorciste que le Rituel énumère ces signes *quibus obsessus dignoscitur*, en les faisant précéder de ces mots : *signa autem obsidentis dæmonis sunt*. S'il ne fallait pas prendre ces signes comme *certains*, au lieu de prévenir les erreurs de l'exorciste, la règle du Rituel l'y aurait encore plus exposé.

Ainsi l'autorité du Rituel semble devoir faire rejeter l'hypothèse qui expliquerait sans agent surhumain le phénomène en question.

2° Le décret de la Congrégation de l'Inquisition du 30 juil-

let 1856, doit également faire rejeter cette hypothèse. Il y est dit : « *Hunc somnambulismi* et *claræ intuitionis* (ut vocant) præs-
« tigiis, mulierculæ illæ, gesticulationibus non semper vere-
« cundis abreptæ, se invisibilia quæque conspicere effutiunt ;
« ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum
« evocare, responsa accipere, *ignota ac longinqua detegere*,
« aliaque id genus superstitiosa exercere ausu temerario præsu-
« munt, magnum quæstum sibi ac dominis suis divinando certo
« consecuturæ. *In hisce omnibus*, quacumque demum utantur
« arte vel illusione, *cum ordinentur media physica ad effectus non*
« *naturales*, reperitur deceptio omnino illicita et hæreticalis,
« et scandalum contra honestatem morum » (nous reproduirons ce décret en entier, avec une réponse antérieure de la S. Pénitencerie). Par ce décret, les Éminentissimes Cardinaux décident qu'il y a, dans les phénomènes qu'ils viennent d'énumérer, des effets surhumains, *cum in his omnibus ordinentur media physica ad effectus non naturales*. Or, parmi les phénomènes énumérés se trouve celui dont nous parlons, *ignota ac longinqua detegere*. S'ils avaient regardé ce phénomène comme une suite *naturelle* du sommeil magnétique, ils n'auraient pas dit que dans ce même phénomène on usait de moyens naturels, *physica media*, pour obtenir des effets surhumains, *ad effectus non naturales*.

3° A l'autorité du Rituel et du décret cité vient se joindre celle des Théologiens. « Sunt itaque attendenda, dit Clericati,
« signa urgentia. Quorum primum est, quando qui se obses-
« sum asserit, *revelat occulta seu absentia*. Hoc est signum
« urgens ; quia cum spiritus hominis scire non possit ex sua
« naturali vi vel scientia quæ in longinquis partibus aguntur,
« vel quæ ignota sunt omnino et occulta, necesse est (quando
« non adsint probationes fieri a Deo vel a bonis angelis reve-
« lationes illas) dæmonem in energumeno insidentem eas
« facere ; et ita haberi probabile signum, quod obsideat ho-

« minem, ex cujus ore, vel res absentes, vel res occultæ reve-
« lantur. Hujusmodi signum dederunt energumeni, qui licet
« absentes revelarunt mortem Martini Lutheri, et narrarunt,
« omnes dæmones reliquisse ex abrupto obsessorum corpora,
« ut sepulturæ ejusdem Lutheri eorum amicissimi adstarent,
« prout ex pluribus auctoribus notavi in *Tractatu de Extrema-*
« *Unctione*, decisione 26, n. 20, in fine » (*de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 17). Le mot *probabile* dont se sert Clericati ne tombe pas sur le fait de l'intervention du démon dans le cas supposé ; mais sur le mode d'intervention. Il est probable, dit-il, qu'il y a alors possession, et que c'est en possédant l'énergumène, et non d'une autre manière, qu'il révèle ainsi les choses éloignées ou cachées. Qu'il y ait intervention du démon, Clericati le regarde comme certain : « *Necesse est* dæ-
« monem eas (revelationes) facere ; » et il appelle ce phénomène *signum urgens*.

4° Si l'on considère cette hypothèse relativement à *l'ordre général* établi de Dieu par rapport à la société humaine, la raison découvre facilement qu'elle doit être rejetée. En effet, on ne peut pas admettre que Dieu ait établi les lois d'union de l'âme et du corps, de telle sorte qu'il en résultât pour les sociétés humaines les plus graves désordres. Or ces désordres résulteraient de l'hypothèse en question. S'il y avait certains états organiques (par exemple le sommeil magnétique ou le somnambulisme) pendant lesquels l'âme pût naturellement et sans l'intervention d'un agent surhumain voir les objets distans et cachés sans l'intermédiaire des sens, et à la façon des purs esprits, les individus qui se trouveraient doués de ces états, ou en qui on les produirait, pourraient causer dans la société les plus étranges désordres. Le secret des gouvernements, le secret des familles, le secret de la confession, tous les secrets seraient à la merci de celui qui serait somnambule ou aurait un somnambule à son service. Car alors le phéno-

mène étant une loi naturelle, se reproduirait constamment et régulièrement. Qu'on imagine le voleur, l'assassin, le révolutionnaire, et les autres catégories d'hommes vicieux et pervers en possession de ce moyen puissant : où serait la sécurité, l'ordre social?

Si l'on objecte qu'en admettant le phénomène comme effet de l'intervention diabolique, on retrouve les mêmes inconvénients, je réponds : Il n'en est rien. Dieu ne permet pas et ne peut pas permettre aux démons d'intervenir dans ce monde d'une manière régulière et constante, à la façon des lois naturelles. Autrement on ne pourrait plus distinguer les lois naturelles des faits diaboliques et tout serait confusion. L'intervention diabolique ne peut donc produire et ne produit de fait le phénomène dont il s'agit que transitoirement, sans constance, sans régularité, sans garantie de véracité. Quand les choses secrètes ou qui se passent dans des lieux éloignés, révélées ainsi par l'intervention diabolique, se trouvent être vraies, c'est un fait exceptionnel, sur le retour duquel on ne peut pas compter comme sur les effets d'une loi naturelle ; l'ordre social n'en est donc pas bouleversé.

5° La fausseté de l'hypothèse en question est en outre suffisamment démontrée par l'expérience. De tous temps et dans tous les pays, il s'est trouvé des personnes qui connaissaient et révélaient des choses secrètes, qui disaient avec exactitude ce qui se passait, à l'heure même où on les interrogeait, dans des pays éloignés. Ce serait une erreur de regarder ce phénomène comme moderne, et constaté dans ces derniers temps seulement dans les faits de magnétisme ou de somnambulisme. Il s'est reproduit à toutes les époques, soit dans les personnes dites possédées du démon, soit dans celles qui faisaient profession de divination, soit dans celles qu'on avait fascinées, opération désignée de nos jours sous le nom de magnétisme.

De cette longue expérience des siècles, qu'est-il résulté?

A-t-on jamais pu se fier à ce phénomène de connaissance insolite comme à une loi naturelle? Jamais. On jette avec confiance le grain dans la terre, parce qu'on se fie au retour du printemps et de l'été pour mûrir la moisson. Mais on n'a jamais pu se fier aux révélations des personnes en question. Quel est aujourd'hui l'homme sensé et soigneux, je ne dis pas du salut de son âme, mais seulement de ses intérêts matériels, qui veuille se guider dans ses entreprises commerciales ou autres, par les assertions des somnambules? C'est que l'expérience a prouvé qu'il n'y avait dans ces données rien de constant, rien de sûr, quoiqu'elles se trouvent parfois très-exactes. Ces connaissances extraordinaires ne sont donc pas l'effet d'une cause naturelle. Si la cause était naturelle, si l'âme de la somnambule voyait à la façon des esprits par cela même que le sommeil, dit magnétique, serait survenu, toutes les fois qu'elle est dans cet état, le phénomène devrait se reproduire; et les assertions ne seraient pas seulement vraies quelquefois, mais toujours. En un mot, il y aurait les effets constants et bien connus d'une loi naturelle. Le résultat de l'expérience est au rebours. Ce qu'affirment sur les choses secrètes ou distantes les somnambules, les devins, les possédés, se trouve exact assez souvent pour étonner et quelquefois pour entretenir la superstition; mais pas assez constamment ni assez sûrement pour qu'on puisse s'y fier avec prudence.

L'hypothèse qui explique naturellement le phénomène en question est donc à rejeter, soit à cause des faits constatés par l'expérience, dont l'ensemble ne peut se concilier avec cette explication; soit à cause du désordre social qui résulterait si l'hypothèse était vraie; soit enfin et surtout à cause de l'autorité du Rituel, de la S. Congrégation de l'Inquisition, et des Théologiens.

Ici on m'objectera peut-être que si j'admets l'intervention diabolique dans le phénomène dont nous parlons, phénomène

qui se reproduit si souvent dans l'état de somnambulisme, et qu'on nomme faculté de la *clairvoyance* ou de la *lucidité*, je vais passer infailliblement pour un esprit faible aux yeux des savants de notre époque, surtout des hommes versés dans la science médicale. Je ne crains pas cet inconvénient. Les vrais savants de notre époque savent que la science moderne n'a rien éclairci sur ce point. Les études médicales font aujourd'hui abstraction presque complète de l'âme et de ses opérations, pour s'occuper presqu'exclusivement du corps, des lois de son organisme, des modifications qui s'y opèrent sous l'influence de tels ou tels agents matériels. Pour apprécier les phénomènes de possession et de somnambulisme, il faut surtout de solides connaissances de théologie et de philosophie, quoique la connaissance des lois de l'organisme puisse aussi apporter un utile concours. La facilité avec laquelle on admet de nos jours comme un fait purement naturel le phénomène en question, dénote, selon moi, beaucoup de faiblesse d'esprit, et beaucoup d'ignorance sur la question. L'homme sérieux qui l'aura bien étudiée, ne sera pas si prompt à se prononcer dans ce sens.

L'abbé Bouix.

La suite au prochain numéro.

BIBLIOGRAPHIE.

Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, von Dr F. H. Reusch.—Précis d'introduction à l'Ancien Testament, par le Dr F. H. Reusch, professeur de théologie à l'université de Bonn.— Fribourg, Herder, 1859. 8° de VIII.—*213 pag.*

M. Reusch s'est déjà fait connaître en Allemagne par d'excellents Commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien Testa-

ment (1), et par des articles insérés dans la *Revue trimestrielle* de Tubingue. Le précis d'introduction qu'il vient de publier pour servir de texte aux leçons académiques, est un service de plus rendu à la cause de la religion et des saintes lettres.

Grâce à la forme qu'il adopte et à l'habileté de sa mise en œuvre, M. Reusch a pu condenser en peu de pages des matériaux très-abondants. Il formule les données de la science dans un texte où la concision est unie à l'exactitude et à la clarté : puis, il donne en forme d'annotations, sous chaque paragraphe, des développements, des indications, des renvois aux sources et aux ouvrages où les questions se trouvent le mieux traitées. Le plus souvent, il y ajoute des citations bien choisies. Son livre présente un tableau intéressant et instructif tout à la fois de la littérature biblique dans son état actuel. C'est un spectacle consolant pour la foi du chrétien, de voir qu'aucune des attaques du rationalisme n'est restée sans réponse, et que si les livres saints ont été violemment attaqués, on les a également défendus avec zèle et talent. A en croire certaines gens, même en France, c'en était fait de la Bible et de son autorité divine ; les oracles de Gœttingue, de Halle, de Berlin, d'Iéna, de Tubingue avaient parlé : la science avait dit son dernier mot, et ce dernier mot était une condamnation sans appel. Les chrétiens n'avaient plus qu'à baisser la tête et s'avouer vaincus. Et pourtant, là comme ailleurs, la lumière a fini par jaillir de la confusion des systèmes. Les croyants ont repris courage, ils sont entrés dans l'arène : une phalange imposante s'est rangée autour de l'arche sainte, écartant les profanateurs qui déjà s'en croyaient maîtres. De Wette, Hartman, Bohlen, Vatke, Stæhélin, Gésénius, Ewald ont rencontré de savants adversaires dans Hengstenberg, Ranke, Délitzsch, Drechsler, Keil, Kurtz, Welte, Reinke, Schegg et d'autres encore. A des

(1) *Erklærung des Buchs Baruch*. 8°, Fribourg, 1853. *Das Buch Tobias ubersetz und erklært*. 8°. Fribourg 1857.

attaques mille fois répétées, on a opposé des réfutations victorieuses, et s'il règne encore quelque obcurité sur des questions secondaires, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Tant de causes contribuent à répandre sur nos livres saints des ténèbres mystérieuses !

Un ouvrage aussi riche en détails de toute espèce, aussi serré dans sa contexture, ne se prête point à une analyse complète et suivie. Aussi, nous nous contenterons d'une esquisse faite à grands traits.

L'introduction spéciale est placée avant l'introduction générale. Cette marche nous semble préférable pour les commençants : en tout cas, rien de plus facile que de renverser dans l'usage du livre l'ordre des parties, si l'on préférait la disposition contraire.

Ce que tout le monde louera sans restriction, c'est la manière vraiment heureuse avec laquelle sont combinés dans l'introduction spéciale l'ordre méthodique et l'ordre chronologique. L'auteur distingue dans l'histoire de la révélation quatre périodes. 1° Depuis son origine jusqu'à la mort de Moïse. — Le Pentateuque. 2° Depuis l'entrée des Israélites dans la terre de Chanaan, jusqu'à la séparation des royaumes d'Israël et de Juda. — Livres historiques, Josué, les Juges, Ruth, Samuel. — Livres poétiques de l'époque de David et de Salomon : les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, Job. 3° Depuis le schisme des dix tribus, jusqu'à la fin de la captivité de Babylone. — Les prophètes avant la chûte du royaume d'Israël, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Isaie ; — entre ce dernier évènement et la chûte du royaume de Juda, Nahum, Habacuc, Sophonie, Jérémie, les Lamentations ; — pendant l'exil, Baruch, Ezéchiel, Daniel. 4°) Les temps qui ont suivi la captivité. — Livres historiques : les Rois, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Esther, Tobie, Judith, les Machabées. — Livres prophétiques : Aggée, Za-

charie, Malachie. — Livres didactiques : Sirach ou l'Ecclésiastique, la Sagesse.

Favorisé par l'ordre qu'il suit, M. Reusch met un soin tout particulier à montrer le développement graduel de la révélation : il assigne à chacun des documents sacrés sa place et son rôle dans l'économie du plan divin. De cette manière, l'Ancien Testament apparaît, non comme une collection de monuments unis par un lien extérieur et artificiel, mais comme un tout organique où chaque partie est intimement liée aux autres, et ne peut être bien connue que par son rapport avec l'ensemble. Il est inutile, je crois, de faire observer combien ces vues sont importantes pour pénétrer dans l'intelligence des livres saints, et pour reconnaître leur véritable caractère.

La question du Pentateuque est traitée dans cette première partie avec le développement que mérite son importance. M. Reusch rejette avec raison la preuve tirée du texte Samaritain, telle qu'on la donnait autrefois, et telle qu'on la trouve encore chez M. l'abbé Meignan (1). Il n'est en effet nullement démontré, que les colons établis à Samarie aient reçu leur Pentateuque des tribus dispersées d'Israel, plutôt que des habitants du royaume de Juda. On ne remarque point, entre eux et ces derniers, l'antagonisme profond sur lequel s'appuient nos apologistes : au contraire, nous voyons percer à tout propos un esprit d'imitation qui a bien pu s'étendre jusqu'à tirer de Jérusalem le texte de la loi (2). Des indices historiques semblent fortifier cette conjecture (3). Cependant, la preuve ainsi perdue peut être remplacée par une autre tout aussi forte, et qui a l'avantage de ne pas prêter le flanc à la critique. Les discours des prophètes Israélites, et plusieurs faits racontés dans les livres des Rois, montrent jusqu'à l'évidence que le

(1) *Prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 51 s.
(2) V. Hengstenberg, *die Authentie des Pentateuches*, 1 B. S. 1 ff.
(3) V. Hævernick, *Einleitung*, 1-2. S. 559 (2 Aufl.).

Pentateuque était reçu chez les tribus séparées, comme code à la fois politique et religieux. Nous devons conclure de là qu'il était universellement reconnu en la même qualité lors de la division du royaume, ce qui force à reporter plus loin l'époque de sa composition, et mène par une suite de déductions faciles jusqu'au temps de Moïse. Ces considérations ont été longuement développées par Hengstenberg (1). Le critique de Berlin s'est livré à une discussion minutieuse de tous les textes, et, si l'on peut ne point partager son avis sur plusieurs d'entre eux, au moins l'ensemble de sa démonstration reste inattaquable. Nous sommes donc étonné de ne pas la trouver ici résumée, ou simplement indiquée.

Dans l'introduction générale, nous signalerons une remarquable étude sur le canon, puis des notions pleines d'intérêt sur l'écriture hébraïque, les divisions des livres saints (chapitres, versets, στίχοι, פרשות, הפטרות, סדריס), la massore, les manuscrits et les éditions de la Bible, l'état critique du texte hébreu.

En ce qui concerne les versions latines, l'auteur pense avec le Cardinal Wiseman (2) et Tischendorf, qu'avant le IVe siècle il n'en existait qu'une seule faite sur les Septante. Les *interpretationes latinæ* dont parlent saint Augustin et saint Jérôme, sont de simples recensions d'un même texte que chacun corrigeait d'une façon plus ou moins heureuse. Cette opinion nous semble s'accorder mieux que toute autre avec l'ensemble des faits et des témoignages.

Citons encore les éclaircissements sur l'autorité de la Vulgate dans l'Église catholique : nous n'avons trouvé nulle part rien de plus clair et de plus exact.

Les indications bibliographiques, dispersées dans le cours

(1) L. c. S. 48-180.

(2) Lettres sur le v. 7 du ch. 1 de la première Ep. de saint Jean, dans les *Dem. év.*, t. 16, p. 258 s.

du livre, sont completées à la fin par une liste des meilleurs commentaires de l'Ancien Testament. Nous regrettons de n'y point rencontrer l'ouvrage si remarquable d'Agelli sur les Psaumes (1). En revanche, nous trouvons mentionné celui de Bonfrérius sur les Rois et les Paralipomènes. Il est vrai qu'il fut imprimé à Tournai, en 1643 ; mais un incendie détruisit l'édition tout entière, et l'ouvrage du savant Jésuite fut perdu pour la science (2).

On pourrait signaler encore çà et là quelques légères inexactitudes et quelques omissions. Ainsi, par exemple, M. Reusch (p. 179) ne fait pas connaître suffisamment le travail de de Rossi, en portant à environ 700 le nombre des manuscrits dont il donne les variantes. Près de 1800 exemplaires ont fourni leur contingent à cette vaste collection (3).

A la page 192, l'auteur cite un intéressant opuscule de M. E. Ranke, qui a paru à Marbourg en 1856, sous ce titre : *Latinæ Vet. Test. versionis antehieronymianæ fragmenta*. Il n'a sans doute

(1) Rome, 1606, in-folio. Richard Simon (*Lettres choisies*, t. 1, p. 311) ; Ernesti (*Narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum*, p. XXIX); Rosenmüller (*Præf. schol. in Ps.*), et Schegg (*die Ps. üb. und erlk.*) en ont fait le plus grand éloge. Il serait à désirer que l'on nous donnât une nouvelle édition de ce commentaire, aujourd'hui fort rare. Il est digne de prendre place à côté de ceux de Maldonat et d'Estius.

(2) Bonfrérius avait laissé en outre des commentaires sur Esdras, Tobie, les Macchabées, les Evangiles, les Actes des Apôtres, les épîtres de saint Paul, et une partie du Psautier (les 34 premiers psaumes). Ils n'ont jamais vu le jour et nous ignorons ce que les manuscrits sont devenus.

(3) De Rossi nous en a laissé lui-même un calcul exact dans ses *Variæ lectiones*, t. 4, p. 241, et un autre plus complet parce qu'il contient les nouvelles découvertes dans les *Scholia critica*, p. 243. Voici les résultats de ce dernier : Manuscripti 1418, editi 374 (lege 375), universim 1793. Manuscripti Kennicottianæ collationis 577, bibliothecæ auctoris 691, exteri 134, Samaritani 16. Editiones bibliothecæ auctoris 333, exteræ 42.

pas eu connaissance d'un second fascicule publié l'année suivante, et dont le contenu est plus riche encore (1).

Nous laissons là des remarques du même genre, et d'autres moins importantes encore, et nous terminons en remerciant de nouveau le savant professeur de Bonn du beau présent qu'il nous a fait. Nous ne craignons pas de lui prédire un succès qui s'étendra bien au-delà de l'enceinte académique. Toutefois son manuel, suffisant quand les données en sont fécondées par l'enseignement oral du professeur, ne répondrait pas complètement aux besoins du public ordinaire, même du public théologien. Il est précieux comme guide, comme source d'indications, comme résumé, mais il ne pourra dispenser personne de recourir à d'autres ouvrages. Espérons que l'auteur se décidera à reprendre son travail en sous œuvre, et à le publier aussi sous une forme plus développée.

L'abbé HAUTCŒUR.

DU MOUVEMENT LITURGIQUE EN FRANCE DURANT LE XIXe SIÈCLE, *par M. l'abbé Jouve, chanoine de Valence* (brochure, Paris, chez Blériot, rue Bonaparte, 25).

L'objet de cet écrit, comme le dit l'auteur lui-même, est de *combler, au point de vue de l'histoire de la liturgie en France, dans ces derniers temps, la lacune résultant de l'intervalle de onze ans, qui s'est écoulé depuis la publication de l'excellent travail de M. Du Lac sur la même matière.*

Les deux derniers chapitres roulent sur la question du chant liturgique. M. Jouve est de ceux qui préfèrent le chant représenté par les éditions de Digne, de Rennes, de Dijon.

(1) Le P. Vercellone vient de retrouver dans un manuscrit du Vatican (*codex Ottobonianus* 66), des traces nombreuses et quelques chapitres entiers (Ex. 23-27) de la *Version Italique*. V. *Analecta Juris Pontificii*, 1859, p. 1095 et suiv. Espérons qu'il ne tardera pas à communiquer au monde savant ces précieux restes.

LA ROYAUTÉ PONTIFICALE DEVANT L'HISTOIRE ET LA BONNE FOI, *par M. J. Chantrel, rédacteur de l'*Univers. — (Paris, lib. de Ch. Bleriot, rue Bonaparte 25).

Le livre que vient de publier M. Chantrel est un résumé tellement excellent, non seulement de tous les faits qui se sont passés en ces derniers temps, mais de toutes les questions qui ont été publiées à leur occasion, qu'à lui seul il suffit pour donner une connaissance très-suffisante de tous les évènements comme de toutes les opinions. Pour soutenir la cause catholique, dont il est, comme personne ne l'ignore, un champion chaleureux, M. Chantrel, riche de son propre fonds, s'appuie de plus, fort heureusement, de l'autorité des écrivains de tous les temps, catholiques, indifférents, hérétiques, et même impies. Aussi Tiers, lord Landrdowne, Frédéric de Prusse, viennent-ils, dans la même question, rendre le même témoignage que Donoso Cortès, Montalembert, *La Civilta catholica*.

Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur quelques négligences dans la rédaction ; mais ce léger défaut est tellement compensé par nombre de qualités supérieures à tous points de vue, que nous y prenons seulement garde parce que M. Chantrel est de ces écrivains trop rares, qui ont mérité qu'on soit difficile à leur égard.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice. 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME.

Deuxième article (1).

§ VII.

Signes qui ne prouvent pas rigoureusement la possession, mais qui la rendent douteuse et plus ou moins probable.

On doit, ce semble, ranger dans cette classe ceux que Clericati mentionne ainsi : « Barbaræ et inconditæ voces, clamores « et ululatus bellaini, horribilis et truculentus vultus, mem- « brorum stupor et functionum fere omnium vitalium priva- « tio, perpetua quædam somnolentia, summa inquietudo » (loco cit. n. 29). Le même auteur met au nombre des signes probables les faits suivants : « Si obsessi renuant proferre « nomen Jesu, invocare Deum, recitare psalmum *Miserere mei*, « aut *Qui habitat*, aut alias pias orationes. Item si ad prola-

(1) Voir le numéro de mars.

« tionem nominis Jesu, aut Sanctorum aliquorum, ad præsen-
« tiam rerum sacrarum, ad signum sanctæ Crucis, ad exor-
« cismos intentatos aliaque similia, exhorrescunt, terrentur,
« concutiuntur, impatientes fiunt, blasphemant et fugiunt. Sic
« enim experientia frequentissima docet; et ex his signis sæpe
« obsessi cognoscuntur; quia constat dæmones similia horrere;
« ut passim apud doctores, et præcipue apud Zacchariam vice-
« comitem (in *Complem. exorcistæ*, parte I), ubi signa 25 col-
« ligit et proponit ad detegendos dæmones in humanis corpo-
« ribus insidentes. Eademque transcribit schottus (in sua *Phy-*
« *sica curiosa*) ubi prudenter in fine advertit, eadem signa
« non esse infallibilia, nec semper probabilia (entendre ici ce
« mot dans l'ancien sens de *probantia*) verorum energumeno-
« rum; quoniam multa eorum exhibentur etiam a falsis ener-
« gumenis, vel malitia motis, vel atrabile aut aliquo violento
« morbo affectis.» (ibid. n. 23).

§ VIII.

Des divers systèmes imaginés pour éluder la réalité des possessions.

1° Benoit XIV rapporte ainsi quelques-uns de ces systèmes:
« D'après Guillaume de Paris (voir son ouvrage *de Universo*)
« quelques médecins, et avec eux Levinus Lemnius (libro 2,
« *de Occultis Natura*, capite 2) ont osé nier qu'il y ait eu des
« possédés. Théophile Raynaud fait justice de cette aberration
« dans son livre intitulé, *Angelus malus hominem colaphizans*,
« chapitre 10; ouvrage qui est resté inachevé à cause de la
« mort de l'auteur... Le protestant Balthasar Bekker n'admet
« pas que le démon ait cette puissance, attendu qu'il est
« enchaîné dans l'enfer. Selon lui, les démoniaques délivrés
« par Jésus-Christ n'auraient pas été possédés du démon, mais

« seulement atteints de diverses maladies naturelles ; et le « divin Sauveur ne les aurait appelés possédés que pour s'ac- « commoder à la manière de parler des Juifs. Ces assertions ont « été réfutées au long, même par des auteurs protestants. « L'un d'eux, Jean-Jacques Schevchzer, en a parlé ainsi « récemment (dans sa *Physica sacra*, tome IV, page 1318 :) « *Hactenus de Bekkeri hypothesi, orthodoxis ut invisa, ita inte-* « *gris confutata libris ; ut neque opus habeam ei inhærere, neque* « *mens sit ei adhærere*. Le protestant Mosheim réfute aussi au « long le sentiment de Bekker (in notis ad Rodulphum Cud- « worthum, tomo II, pagina 859) » (*de Beatif. et Canoniz.* libri 4, parte I, c. 29).

2° L'exposé de ces systèmes par Clericati est plus complet. Il ne sera pas inutile de le rapporter textuellement : « Nihilo- « minus, dit-il, quamvis infinita propemodum sint testimonia, « tum Scripturæ sacræ, tum historiarum ecclesiasticarum et « profanarum, quibus probatur vere dari energumenos et « homines insessos ac obsessos a diabolo, non defuerunt phi- « losophi hanc evidentem veritatem negantes, et attribuentes « causis naturalibus operationes insolitas quas dæmoniaci « operantur.

« Alii dixerunt eas provenire a melancholia, quæ attrahit et « cumulat humores corporis atroces et violentos, ex quibus « melancholicus agitatur in furoremque pellitur, ac mira ope- « ratur. Ita Levinus Lemnius (*de Occult. natur. Mirac.* l. 2, « c. II) et alii quos citat Voetius (*Selectæ disput.*, parte I *de* « *Energumenis*, problem. 2).

« Alii operationes miras quas faciunt energumeni tribuunt « influentiæ astrorum, ita ut ab illis cœlestibus corporibus per « suos influxus proveniat virtus et potestas vaticinandi, pere- « grinis linguis loquendi et alia insolita peragendi ; cujus opi- « nionis plures citantur a sancto Hieronymo (in Matth. cap. « 4) ; et ita sentire se profitetur Petrus Pomponarius (in li-

« bro de *Incantationibus*, cap. 10); et idem repetit capite 12
« loquens de Vatibus, Sibyllis ac dæmoniacis.

« Alii subtilioribus speculationibus fingunt quasdam intelli-
« gentias superiores et mentes cœlestes; easque aiunt illabi
« intellectui hominis agenti; et hoc modo ipsum hominem
« adaptari ad multa, quæ supernaturalia videntur, ope-
« randa. Ita Andreas Cattaneus Imolensis...

« Alii opinati sunt non esse dæmones obsidentes corpora
« energumenorum et in eis loquentes et operantes; sed esse
« animas defunctorum; quæ proinde sæpe sæpius revelant
« secreta multa sibi dum viverent cognita, et petunt aut suffra-
« gia aut restitutiones fieri, aut alia bona præbent documenta,
« quorum auctor diabolus esse non potest. Hanc opinionem
« vocat vulgarem Cœlius Rhodiginus... Et eam tenuisse Ju-
« dæos ostendit Josephus Flavius (*de Bello Judaico*, l. 7, c. 33).

« Alii negant energumenismum ea ratione, quia, inquiunt,
« capere non possunt quomodo diabolus possit stare in corpore
« humano una cum animo illud informante; quando quidem
« anima rationalis est tota in corpore et tota in qualibet ejus
« parte. Ergo non est ibi dæmon; tum quia non potest esse
« simul in eodem loco cum anima, ex doctrina divi Thomæ
« (1 parte, q. 52, art. 3), docentis plures spiritus non posse
« esse simul in eodem loco; tum etiam quia operationes animæ
« confunderentur cum operationibus dæmonis. Ulterius, quia
« diabolus non potest illabi animabus hominum, nec intra eas
« esse, quia hoc proprium est solius Dei. Et tandem quia si
« id possibile esset diabolo, etiam angeli boni intrarent et
« obsiderent corpora hominum viventium; imo etiam ani-
« mabus separatis licitus esset talis ingressus; et de utroque
« nullum est testimonium, et nunquam legitur fuisse factum.

« Ex his igitur ac similibus rationibus negant energumenis-
« mum, et opinantur dari non posse homines obsessos a
« diabolo. Contrarium tamen est omnino asserendum, quia

« de fide est, diabolum intrare corpora hominum.» (*De Sacramento Ordinis*, decis. 17, n. 4 et seq.).

3° Les écrivains plus récents qui nient la réalité des possessions, n'ont émis, que je sache, aucun système nouveau. Comme les philosophes dont parle Clericati et Benoit XIV, ils soutiennent le naturalisme des phénomènes en question, en les attribuant, soit à des maladies, soit à de mystérieuses facultés de l'âme, qui ne se manifesteraient que dans certaines conditions d'organisme, facultés qu'ils désignent sous les noms de lucidité, clairvoyance, ou autres. Les phénomènes que nous avons classés parmi les signes certains de la possession, ils les regardent comme des effets naturels de la catalepsie, du somnambulisme ou sommeil magnétique, et d'autres états maladifs non moins savamment désignés, selon l'usage, par des mots latins ou grecs. En général, ces écrits modernes pataugent dans le vice de logique, *obscurum per obscurius*. Pourquoi cette personne qui n'a jamais appris le grec parle-t-elle et comprend-elle tout-à-coup cette langue ? Ces messieurs vous répondent : *Catalepsie, phénomène de lucidité*, etc. C'est absolument le *quare opium facit dormire* de Molière. Nous ne nous arrêterons pas à les réfuter ; non plus que les vaines imaginations qui ont attribué ces phénomènes à l'influence des astres, ou à des intelligences célestes descendues dans le corps des possédés, ou aux âmes des défunts.

4° Quant à l'objection plus subtile, *plures spiritus non posse esse simul in eodem loco*, on peut la voir traitée dans la *Théologie de Salamanque* (tomo 2, parte 2, tractatu *de Angelis*, quæst. 52, disp. 2, dubio 9 et 10). D'après le sentiment généralement reçu parmi les Théologiens, il n'est pas impossible que plusieurs esprits, soit bons, soit mauvais, se trouvent en même temps dans le même lieu, s'ils y sont *sub diversis respectibus*. Ainsi pendant que l'âme est dans le corps humain *quatenus illud informans*, il répugne que le démon y soit dans cette

même condition ; mais il ne répugne pas qu'il y soit comme moteur des organes vivifiés par l'âme humaine.

A la question, pourquoi il n'y a pas d'exemple d'hommes possédés par les bons Anges ou par les âmes des défunts, Clericati répond : « Id evenire, non ex impossibili sed ex di-« vina voluntate, quæ tales ingressus fieri non vult. » (Loco citato, n. 13).

§ IX.

Des causes de la possession.

« Si quærimus causas, propter quas Deus permittat homines evadere energumenos, et in eos ingredi diabolum, pii auctores notant sequentes : 1° Prima est ob scelera, quæ ab iisdem hominibus committuntur. Hinc rex Saül a maligno spiritu obsidebatur, quando furebat in Davidem cytharam pulsantem (1 Reg. 15) ; utique ob propria peccata, et præcipue ob invidiam in eumdem bene merentem juvenem. Etiam Nabuchodonosorem ob peccatum superbiæ fuisse a dæmone abreptum existimarunt sancti Hieronymus et Epiphanius. Ex Maria Magdalena Christus ejecit septem dæmonia ; quæ utique propter peccata eam obsederant, ut interpretes volunt. »

Clericati, dont nous venons de citer les paroles, ajoute plusieurs autres exemples de possession causée par les péchés de la personne possédée. Il poursuit ainsi :

2° « Non solum autem ob scelera gravia, de quibus supra, permittit Deus homines a dæmonibus obsideri, sed aliquando ob culpas leves. Confirmat hoc quod narrat Cassianus (*Collatione*, 7, cap. 27) de abbate Moyse, quem propter impatientiam et durius prolatum verbum diabolus possedit ; et quod scribit S. Gregorius de quadam Virgine moniali, quæ ob levem culpam gulæ fuit a diabolo obsessa. » (*De Sacramento Ordinis*,

decis. 19, n. 25). Clericati cite en cet endroit plusieurs autres exemples de ce genre.

3° « Porro etiam ob aliena peccata sinit Deus homines a dæmone invadi et torqueri; ut docent exempla illorum filiorum, quos ob malam imprecationem parentum diabolus arripuit. Apud Surium habetur in *Vita* sancti Zenonis Martyris, die 25 maii, quod quædam mater, cum febricitanti filio poculum aliquoties præbuisset, nec filius petere desisteret, impatiens effecta, iterum dedit poculum dicens: *Bibe dæmonium*. Oh horror! Statim filium obsedit diabolus et diu dire vexavit.» (Loco cit., n. 26).

4° « Aliquando tamen absque ulla actuali culpa homines a diabolo possidentur ex Dei inscrutabili judicio, ut observat S. Hieronymus (in epistola *ad Paulam, de Dormitione Drusillæ*) ubi ait, divinæ dispositionis arcanis relinquendum esse, quod *bimuli trimulive et ubera materna lactantes a dæmonio corripiantur*. Et hoc idem scribit S. Joannes Chysostomus (in libro *de Providentia*). Certum autem est, quod etiam ex his lacrymosis eventibus multa bona exhauriuntur. Nam præter cætera discimus, ultra corpora et animas nostras, esse alios spiritus, quos olim Saducæi et nunc Athei negant. Et ulterius cognoscimus quam miserum sit dæmonis servituti se per peccatum subjicere; et is quam tyrannidem exercebit in inferno contra homines, quos tam miris et diris modis vexat in hac vita. » (Clericati, loco cit., n. 27).

§ X.

Y a-t-il des objets matériels (par exemple certaines plantes, certains remèdes, etc.) qui aient naturellement la vertu de chasser le démon.

I. *Divers faits qui ont donné occasion aux Théologiens de dis-*

cuter cette question. — 1° Le jeune Tobie dit à l'ange Raphael : *Obsecro te, Azaria frater, ut dicas mihi, quod remedium habebunt ista, quæ de pisce servare jussisti?* L'Ange lui répondit : *Cordis ejus particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus dæmoniorum, sive a viro sive a muliere, ita ut non accedat ad eos.* Est-ce *naturellement* que cette fumée eut la vertu de chasser les démons, ou faut-il entendre dans un autre sens les paroles de l'Ange?

2° Dans le premier livre des Rois, chapitre 16, il est rapporté comment, lorsque David jouait de la harpe, l'esprit mauvais s'éloignait de Saul. Les sons de la harpe de David avaient-ils *naturellement* la vertu de produire cet effet?

3° Il est certain qu'il y avait chez les Juifs des hommes qui faisaient profession d'exorciser, c'est-à-dire de chasser les démons. De ce nombre étaient les sept fils du prince des prêtres nommé Scéva, dont la tentative de chasser les démons, à l'exemple des Apôtres, en prononçant le nom de Jésus, est rapportée au chapitre 19, v. 14, des *Actes des Apôtres*. Il paraît également certain que ces exorcistes se servaient de racines d'arbres et de certaines formules, dont la désignation et l'invention était attribuée par les rabbins au roi Salomon. Le passage suivant de l'historien Josèphe (livre 8, *Antiquitatum*, chap. 2) nous donne une idée de ces formes d'exorcisme usitées de son temps parmi les Juifs : « Præstitit autem Deus ut etiam contra dæmonis artem, ad utilitatem hominum et eorum curas (Salomon) ediscceret. Et incantationes instituit, quibus ægritudines solent mitigari. Modos autem conjurationum, quibus obstricti dæmones, ne denuo redeant effugantur, invenit. Et hæc cura hactenus apud nos multum prævalere consuevit. Vidi etenim quemdam Eleazarum de gente nostra, præsente Vespasiano et ejus filiis, et tribunis, alioque simul exercitu, curantem eos qui a dæmonibus vexabantur. Modus autem medicinæ fuit hujusmodi : Intulit naribus ejus

qui a dæmone vexabatur annulum, habentem subter signaculum radicem a Salomone monstratam ; et deinde dæmonium per nares odorantis abstraxit, et repente cecidit homo. Postea conjuravit eum, juramentum objiciens Salomonis, ne ad eum denuo remearet, id est, cantica quæ ille composuit edicens super eum. Volens autem satisfacere et probare præsentibus Eleazarus hanc se habere virtutem, ponebat ante eos aut calicem aqua plenum aut pelvim ; et dæmonio imperabat, ut egressus ab homine hæc everteret, et videntibus præberet indicium quod hominem reliquisset. »

II. Il ne répugne pas que certains remèdes ou traitements physiques contribuent *indirectement* à chasser le démon ou à diminuer son pouvoir sur le possédé. Voici pourquoi :

C'est une hypothèse admise par un assez grand nombre de docteurs, que certains états maladifs sont *de leur nature* plus favorables au démon pour agir dans l'énergumène et le tourmenter. Ces docteurs pensent que l'état maladif le plus favorable à ces opérations diaboliques, c'est la mélancolie, *humor melancholicus*. Il n'y a rien qui répugne dans cette hypothèse. On conçoit que le démon agisse dans le possédé au moyen des causes naturelles, et que certaines humeurs ou certains fluides (quelque soit le nom qu'on doive leur donner) lui soient plus favorables que d'autres pour produire dans sa victime de plus grands effets de perturbation et de tourments. Bien plus, on peut supposer (et cette hypothèse n'a rien non plus qui répugne) que, d'après une loi générale, Dieu permette *plus ordinairement* aux démons de s'emparer des personnes atteintes d'un certain genre de maladie, par exemple des mélancoliques.

Cornélius a Lapide traite la question dans son commentaire sur le 16ᵉ chapitre du premier livre des Rois, à l'occasion du verset 23, où il est dit : *Dacid tollebat citharam et percutiebat manu sua, et refocillabatur Saül, et levius habebat.* Il se pose

ainsi la question : « Quid potuit musica et cithara Davidis in « dæmonem agitantem Saulem? » Sur quoi il rapporte en premier lieu cette opinion de certains docteurs : « Aliqui censent « Deum posse subjicere, imo de facto subinde subjicere dæmo- « nes nonnullis rebus corporeis, verbi gratia, melodiæ, fumo « jecoris (Tobiæ, capite 6), hyperico, rosmarino etc. » Il cite entr'autres ce passage d'un auteur (Valesius, *Sacra philosophia*, cap. 28) : « Jecori piscis Tobiæ virtus supernatu- « ralis tributa est, illuminandi oculos Tobiæ ; uti igni inferni « tributa est vis torquendi dæmones, et aquæ benedictæ data « est vis eosdem fugandi, et animam a culpis abluendi. » Cornelius a Lapide donne son sentiment sur cette opinion de quelques docteurs : « Verum, dit-il, licet certum sit Deum « posse subjicere dæmones rei corporeæ, ut musicæ, tamen « incertum est an de facto eos illi subjecerit. » Puis il expose un second sentiment qui lui paraît préférable :

« Verius est Davidem psallendo fugasse dæmonem Saulis, « vi *partim naturali, partim supernaturali*. Naturali, quia mu- « sica exilarat, itaque pellit melancholiam, qua dæmon ute- « batur ad Saulem cruciandum. Nullus enim humor magis « quam hic opportunus est diabolo ut homines vexet, tentet, « incitetque ad mœrorem, invidiam, iram, desperationem. « Quare dæmon, qui agit per causas naturales, maxime utitur « humore melancholico ad homines adigendum in angores, « scrupulos, diffidentias, dissentiones, aversiones, odia, rixas, « cædes, etc. Talis fuit lunaticus ille a Christo curatus, qui « cum luna crescente melancholia et mania magis agitabatur « a dæmone (Matth. 17, 14). Hinc Franciscus Valesius (*Sacra* « *philosophia*, c. 28) : *Dæmones*, ait, *melancholicos invadunt, aut* « *melancholicos morbos hominibus inferunt ; quia melancholicus* « *succus maxime omnium paratus est hominem in insaniam et* « *desperationem adigere ; quod maxime nequam illi spiritus* « *exoptant. Humor enim melancholicus cor deprimit, gravat, con-*

« *tristat ac cerebrum atra fuligine, quasi caligine obnubilat, ut* « *per eam omnia atra, tristia, noxia, inimica, horrida videantur.*

« Vis ergo *naturalis* musices et citharæ Davidis leniens me- « lancholiam Saulis, consistebat in duobus : primo, quod « diverteret ejus phantasiam a tristium rerum cogitatione, ad « attendendum lætis musices sonis et canticis. Secundo, quod « ipsa voluptas cantus eum exhilararet, sicque melancholiam « abigeret vel minueret...

« Verum potior vis hujus citharæ erat supernaturalis... « Deus... ob Davidis ferventes preces et merita abigebat dæ- « monem a Saule, et Saulem sibi mentique restituebat. »

Benoît XIV rapporte ce même sentiment des Docteurs catholiques, dans son ouvrage *de Beatificatione et Canonizatione*, (libri 4. parte I, c. 29, n. 7) : « Nonnulli ita explicant, ut nihil « certe naturale sit, quod *directe* dæmonem expellere possit, « licet aliquid naturale possit *indirecto quodam modo* præstare. « Cum enim dæmon pessimis et feris humoribus delectetur, « et præcipue melancholicis, purgato per remedia naturalia « humore, ex accidente sequi potest ut dæmon recedat, vel « adeo molestus non sit; veluti prosequitur Thyræus...; et « bene adnotavit Martinus de Rio (*Disquisitiones magicæ*, « libro 2, quæst. 30, sect. 3), ubi hæc habet : *Igitur quæcum-* « *que res inducunt in corpus patientis dispositionem contrariam* « *dispositioni requisitæ ad actionem dæmonis, illæ corporeos hu-* « *mores purgant directe et corpoream ægritudinem pellunt natu-* « *raliter. Cur vero dæmon fugiat, et corpus illud deserat, sunt* « *solummodo causæ indirectæ et sine quibus non.* Idem prose- « quitur Baldus... : Melancholicus humor vel mitior redditus, « vel depulsus, qui a theologis merito vocatur sedes diaboli, « fomentum detrahit dæmoni et materiam ; unde postea co- « gitur abscedere. »

III. Ainsi, d'après le sentiment assez généralement reçu parmi les docteurs, les remèdes et les divers traitements phy-

siques peuvent être utiles, non-seulement dans l'intérêt de la santé du possédé, mais encore pour alléger l'état même de possession. Mais en ce qui concerne ces remèdes ou traitements hygiéniques, l'exorciste doit se conformer soigneusement à la prudente recommandation du Rituel : *Caveat proinde exorcista ne ullam medicinam infirmo obsesso præbeat, aut suadeat; sed hanc curam medicis relinquat.*

IV. Quant à la vertu *naturelle* de certains remèdes, racines, et moyens matériels quelconques d'agir *directement* sur les démons, ce serait une erreur de l'admettre : « Dæmonibus, quatenus substantiæ spirituales sunt et metaphysicæ, nihil « corporeum naturale aut physicum contrarium esse potest... « Ideo nulla curatio artificialis esse potest ad dæmonia ejicienda. » (Clericati, loco cit. n. 30). Dieu peut bien attacher à des objets matériels la vertu de chasser les démons ; mais alors la vertu inhérente à ces objets est *surnaturelle*. C'est ainsi que s'explique la puissance des signes de croix, des insufflations pratiquées dans les exorcismes, de l'eau bénite, des mots de la Sainte-Écriture, des reliques des Saints, etc. Le pouvoir du démon en est gêné ou détruit, mais *virtute supernaturali*, et non par la seule action naturelle de ces objets.

V. Aux faits que nous avons rapportés sous le numéro I, on répond : Le cœur du poisson dont il est parlé dans le livre de Tobie, eut le pouvoir de chasser le démon, *virtute supernaturali* ; il a pu aussi être propre à guérir certains états maladifs, et contribuer ainsi *indirectement* à diminuer l'action diabolique. La même réponse s'applique aux sons de la harpe de David et à ses cantiques. Quant aux faits relatés par Josèphe : « Respondent doctores fuisse ex pacto dæmonis, non ex radice « seu ex exorcismis per Salomonem compositis ; potius autem « ex adjurationibus rabbinorum arti magicæ studentium, qui « et ipsi alios instruebant in eadem arte ; et tales extitisse filios « Scevæ principis sacerdotum. Ratio evidens est, quia post

« publicatum Evangelium, tota virtus expellendi dæmonia re-
« servata erat sanctissimo Nomini Jesu et exorcismis Ecclesiæ,
« ut late demonstrant Delrius..., et Scotus. » (Clericati, à l'endroit cité).

§ XI.

En qui réside le pouvoir d'exorciser, et quelle est la manière légitime de l'exercer?

I. Au commencement de l'Église, tous les fidèles, par une de ces grâces que les Théologiens appellent *gratis datas*, eurent et exercèrent le pouvoir de chasser les démons du corps des possédés. Les monuments historiques ne permettent pas le moindre doute sur ce don accordé alors indistinctement à tous ceux qui avaient embrassé la foi. C'était une disposition particulière de la Providence pour favoriser la propagation de l'Évangile dans ces premiers temps. « In ipsis Ecclesiæ pri-
« mordiis, dit Benoît XIV, magna erat energumenorum mul-
« titudo; ut undique e gentibus et paganis ad Ecclesiam addu-
« cerentur, suis exorcismis et precibus, invocato Christi nomine,
« liberandi; quemadmodum colligi potest ex Justino mar-
« tyre, qui passim testatur, exorcizandi munus fuisse commune
« omnibus Christi fidelibus, etiam non initiatis; eo quod
« omnes tunc, ex gratia gratis data, pollerent dono abigendi
« dæmones e corporibus obsessorum, per invocationem no-
« minis Christi. Tunc enim ad Ecclesiæ ædificationem et
« debitam fidei propagationem longe frequentior erat et omnino
« conveniens miraculorum et ejusmodi curationum usus » (*de Beatificatione et Canonizatione*, libri 4, parte I, cap. 29, n. 6). Ce don commun à tous les fidèles était si certain par l'expérience journalière, que Tertullien ne craignait pas de faire aux païens ce défi : *Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris,*

quem dæmone agi constet : jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille, jam se dæmonem confitebitur... De corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes (les démons) *et vobis præsentibus erubescentes.* (*Apologia contra gentes*, c. 23).

II. Pendant les premiers siècles de l'Église il y avait deux formes d'exorcisme, l'une publique, l'autre privée : « Est autem « sciendum quod in primitiva Ecclesia duplex erat modus « adjurandi energumenos, et eos a potestate diaboli liberandi « (de quibus copiose agit Morinus in commentario historico « *de Sacramento Pœnitentiæ*, libro 6, capite 7, per totum); « unus solemnis alter privatus. Modus solemnis erat intra mis- « sarum solemnia, post dimissos publicos pœnitentes nec non « catechumenos. Completa recitatione Evangelii ac prædica- « tione vocabantur in medium templi qui erant energumeni ; « hisque in genua positis, diaconus monebat populum ut Deum « pro eorum liberatione rogaret. Et subinde Episcopus, seu « sacerdos solemniter celebrans, nonnullas recitabat super eis « publicas preces, divinam excitando potentiam ut hostem « humani generis ab obsessis illis dignaretur expellere. Et « completis precibus, energumeni de ecclesia dimittebantur. « Non enim eis erat permissum adstare sacris mysteriis, ne- « que oblationes facere ad altare » (Clericati, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 35). D'après Morin, ces exorcismes publics auraient cessé chez les Grecs au quatrième siècle, et au septième chez les latins. Mais Clericati prouve qu'ils se faisaient encore à Padoue l'an 1200.

« Alter privatus modus fuit et semper extitit, quem adhi- « buerunt exorcistæ ad hunc effectum ab Ecclesia ordinati ; « qui imponebant manus et exorcizabant obsessos a diabolo, « tam catechumenos quam baptizatos. Et tale exercitium ac « ministerium adimplebant tum in privatis domibus, tum in « ecclesiis, sed extra missam » (Clericati, à l'endroit cité, n. 36).

III. *Les simples fidèles, qui n'ont pas été ordonnés exorcistes, ont-ils aujourd'hui le pouvoir d'exorciser les possédés ?* — Cette question est un objet de controverse parmi les Théologiens. Il en est qui la résolvent négativement : « Negat Philibertus « (tractatu 2, puncto 4, capite 4) asserens, nec publice, nec « secreto, nec in domibus aut ecclesia posse non-exorcistas « exorcismis a corporibus humanis dæmones pellere. Addo « pro hac opinione negativa textum in capite finali distinc- « tionis 69 ; et Alcuinum, *de Divino officio*, capite 34 » (Clericati, *de Sacramento Ordinis*, dec. 19, n. 41).

D'autres, en plus grand nombre ce semble, résolvent la question affirmativement. « Affirmant Suarez (tomo 2 *de Reli-* « *gione*, libro 4 *de Abjuratione*, capite 2, num. 11), et Sanchez « (*in Decalogum*, libro 2, capite 42, num. 18), dicentes, « quod si exorcismi sint ab Ecclesia probati, possunt a quo- « libet fideli exerceri. Omnes enim fideles potestatem habent « a Christo pellendi dæmones, juxta ejus promissionem, de « qua Marcus (c. 16, v. 17) : *Signa autem eos qui crediderint* « *hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient*. Utramque « opinionem referunt Salmanticenses (*de Sacramento Ordinis*, « tractatu 8, capite 3, num. 15), et videntur adhærere affir- « mativæ, dummodo non ex professo, aut publice, et passim « non ordinati id faciant; sed in aliquo particulari casu, ex Dei « interiori instinctu, ut in vitis Sanctorum de servis Dei laicis « aut sanctis mulieribus legitur : siquidem solemniter et ex « officio hoc ministerium ad exorcistas ordinatos tantum spec- « tat. » (Clericati, ibid.).

Benoît XIV, dans son ouvrage *de Beatificatione et Canonizatione* (libri 4, parte 1, cap. 29, n. 7), exprime ainsi son sentiment :

« Nobis autem probabilior esse videtur eorum opinio, qui potestatem exorcizandi deferunt ad exorcistas, sive ad eos qui ordinem exorcistatus receperunt, et ad majores atque sacer do

tium ascenderunt; juxta canonem 26 citati concilii Laodiceni ubi ita legitur : *Ii qui non sunt ab Episcopo ordinati tam in ecclesiis quam in domibus exorcizare non possint*. Et ut Gratianus ait, canone 2, distinctionis 69 : *Non oportet exorcizare eos qui nondum ab Episcopis sunt promoti, neque in ecclesiis, neque in domibus.* »

IV. *Les prêtres et autres clercs qui ont reçu l'ordre d'exorciste, peuvent-ils exorciser les possédés sans la permission de l'Évêque?* —« Respondetur negative, quia ex constitutionibus synodalibus fere omnium diœceseon, et ex conciliis provincialibus uniuscujusque bene directæ provinciæ, requirenda est licentia in scriptis ab Ordinario; ut notat Gavantus in *Manuali Episcoporum*, verbo *Exorcista*, n. 1... Scio P. Candidum Brognolum, ordinis Minorum Reformatorum, seu strictioris observantiæ S. Francisci, eximium non minus exorcistam quam theologum, conqueri de hujusmodi episcopalibus prohibitionibus... ; sed non jure. Quia cum in hoc ministerio opus sit sanctitate et prudentia, ac ob defectum alterutrius scandala exorcistæ frequenter excitaverint, spectat ad Ordinarios locorum ea impedire, et obligare exorcistas ut prius episcopalem obtineant licentiam. » (Clericati, *de Sacramento Ordinis*, decisione 19, n. 42).

V. *Que doit faire ou éviter l'ecclésiastique légitimement député pour exorciser un possédé?* — Le Rituel romain, au titre de *Exorcizandis obsessis a dæmonio*, est à cet égard non seulement le directoire le plus sûr, mais une règle dont l'exorciste ne doit pas s'écarter. Ce qu'il doit faire, ce qu'il doit éviter, est exposé en détail dans la partie directive qui précède les formules de l'exorcisme.

Toutefois, cette instruction même du Rituel déclare qu'elle indique seulement les points principaux, et renvoie l'exorciste aux auteurs de bonne doctrine pour apprendre plus complètement ce qui concerne son office. « Ut igitur suo munere recte « fungatur, cum alia multa sibi utilia documenta, quæ bre-

« vitatis gratia hoc loco prætermittuntur, ex probatis aucto-
« ribus et ex usu nosse studeat, tum hæc pauca magis neces-
« saria diligenter observabit. »

Les exorcistes trouveront d'utiles avis dans Sanchez (*in Decalogum*, l. 2, c. 42, n. 18).

D. Bouix.

(*La suite au prochain numéro*).

EXAMEN DU SYSTÈME MORAL

attribué au livre de Job par M. E. Renan.

Il n'est personne qui ignore de quelle manière le rationalisme traite nos saintes Ecritures. Au lieu de la parole divinement inspirée qu'y vénère le chrétien, il n'y voit qu'une parole purement humaine, admirable parfois, il se plaît à le reconnaître, mais néanmoins sujette à l'erreur, et mêlée, en effet, de beaucoup d'erreurs et d'inexactitudes. Tantôt c'est un trait d'ignorance qu'il y note en passant, tantôt une prétendue contradiction ou quelque anachronisme qu'il affecte d'y remarquer ; ici, il sape leur autorité historique avec leur authenticité, là c'est leur autorité dogmatique et morale : en un mot, rien ne reste debout de l'édifice sacré. Les procédés ne sont plus ceux de Voltaire, qui trahissaient trop la passion et ne seraient plus de bon goût aujourd'hui : c'est une critique calme, qui tend au même but en se couvrant de toutes les apparences d'une magnanime et même bienveillante impartialité.

Elle n'en est que plus dangereuse, précisément parce qu'elle éveille moins la défiance. Il importe donc de la démasquer, et de faire voir combien est vaine et fausse cette science si orgueilleuse qui ose s'élever contre Dieu.

Un des principaux coryphées de l'exégèse rationaliste en France est M. E. Renan, formé lui-même à l'école des rationalistes d'outre-Rhin. Dans son *Livre de Job*, pour ne pas parler ici de ses autres ouvrages, il se montre tout-à-fait digne de ses maîtres, au point de renchérir encore sur leurs témérités. Il émet les assertions les plus étranges, les paradoxes les plus audacieux avec une telle assurance qu'il semble que ce soient autant de vérités désormais acquises à la science et sur lesquelles le doute n'est plus permis.

J'ai déjà essayé, dans un travail publié il y a quelques mois (1), de montrer qu'il en est un peu autrement, et je crois avoir relevé plus d'une erreur et d'une contradiction du savant critique. J'ai fait voir, entre autres, que la théorie physique qu'il prête au livre de Job est clairement démentie par le livre même. Je vais examiner aujourd'hui un autre point non moins important : c'est la théorie morale qu'il lui donne pour base. Il la résume en ces termes :

« L'homme est dans des rapports perpétuels et directs avec la Divinité : il la voit quelquefois, mais alors il meurt ; d'autres fois la Divinité lui parle par des songes et des visions ; d'autres fois, elle l'avertit par les événements ordinaires de la vie. La différence du bien et du mal résulte d'une voie que Dieu a tracée et qu'il révèle à l'homme. Dieu récompense le bien et punit le mal en cette manière : l'homme de bien meurt *en son temps* et descend aux enfers sans s'en apercevoir ; le méchant, au contraire, meurt *avant le temps*. Toute mort violente, toute maladie longue et cruelle, était ainsi regardée comme une punition de fautes cachées.

« Tel est, ajoute M. Renan, le système que j'appellerai patriarcal, et sur lequel repose tout le livre de Job. On voit tout

(1) *Univers*, numéros des 4, 14, 30 et 31 octobre 1859 : *M. Renan et le livre de Job.*

d'abord les objections auxquelles dut prêter un tel système dès que la réflexion devint un peu plus exigeante et ne se contenta plus des explications naïves des premiers âges (1). »

Ces objections, en effet, sautent aux yeux, et si la *réflexion* patriarcale s'est contentée pendant deux à trois mille ans d'explications si *naïves*, il faut avouer qu'elle était réellement bien peu exigeante ; que si elle ne s'est pas même aperçue des difficultés inextricables auxquelles elles prêtent le flanc, ne donne-t-elle pas le droit de la considérer comme équivalant à peu près à l'absence même de la réflexion ?

Il est vrai que M. Renan semble faire à la *vieille théorie* d'après laquelle *chacun est traité par Dieu ici-bas selon ses mérites*, sans qu'il soit besoin de récompenses et de châtiments dans une autre vie, l'honneur de croire qu'elle « avait pu être soutenable dans cette noble et vénérable antiquité que le vieux Samuel avait essayé vainement de défendre contre les besoins nouveaux qui se faisaient jour de toutes parts (2). » Mais c'est pousser beaucoup trop loin la générosité ou l'indulgence. Même *dans l'Éden de la vie patriarcale*, où il nous dit que *la noblesse, la richesse, la puissance étaient inséparables* (3), cette prétendue théorie n'a pas été sans recevoir de nombreux et éclatants démentis. Ces démentis commencent au berceau même du genre humain. Un des premiers spectacles que son histoire présente à nos regards épouvantés, n'est-ce pas celui d'un frère massacré par son frère, non-seulement malgré sa justice et son innocence, mais précisément parce que son innocence et sa justice l'avaient rendu agréable à Dieu ? Or, une telle *catastrophe*, qui assurément ne le cède en rien à celle de Job, et

(1) *Livre de Job*, Étude, etc., page LXXVI.

(2) *Ibid.* page LXXVIII.

(3) Quand même il en aurait été ainsi, qu'est-ce que cela prouverait ? Quel rapport nécessaire la noblesse, la richesse et la puissance ont-elles avec la vertu ?

qui n'a pas manqué d'être *racontée* souvent *sous la tente*, avait déjà plus qu'il n'en fallait pour troubler toutes les idées reposant sur le système patriarcal, et on ne conçoit pas qu'après cet événement et tant d'autres plus ou moins semblables, il ait pu se passer encore une trentaine de siècles avant qu'un peu de réflexion soit venu mettre *toute la vieille philosophie des pères en désarroi* (1).

Il faut en convenir, si tel est le *système sur lequel repose tout le livre de Job*, cela ne confirme guère la louange que M. Renan donne ailleurs aux Sémites, *d'avoir toujours entendu avec un instinct supérieur, avec un sens spécial, le mot de* RELIGION (2); on aurait plutôt sujet de douter si, sous ce rapport même, ils se sont montrés en rien supérieurs aux autres peuples. Qu'on rapproche, en effet, leur doctrine religieuse, telle que notre critique la lit dans ce livre, de celle des Grecs, par exemple, dont nous avons de fidèles témoins et interprètes dans les poésies d'Homère, monuments à peu près contemporains de l'auteur de Job, on remarquera à peine quelques différences, qui même ne seront pas toutes à l'avantage de l'*instinct* sémitique. Dans l'Iliade et l'Odyssée, comme dans le poème hébreu, il règne un commerce continuel entre le ciel et la terre, à tel point qu'on y voit une déesse, parmi des jeux, venir mettre une marque à l'endroit qu'a touché le disque lancé par le héros qu'elle protége, et proclamer sa victoire (3) ; la Divinité parle de même à l'homme par des songes et des visions, ainsi que par des évènements ordinaires ou extraordinaires (4). L'homme

(1) « Toutes les idées furent troublées, dit M. Renan, quand des catastrophes comme celle de Job se racontèrent sous la tente, jusque-là pure de tels scandales. Toute la vieille philosophie des pères fut en désarroi, » etc. *Ibid.*, page LXXXI.

(2) *Histoire générale et système comparé*, etc., page 3 (2e édition).

(3) *Odyss.* VIII, 192 et suiv.

(4) *Iliad.* II, 1 et suiv., 299 et suiv., etc.

la voit aussi, non pas seulement quelquefois, mais assez souvent, et cela sans mourir, lors même qu'il a eu l'audace de la combattre et de faire couler son sang (1) ; ce qui doit être considéré comme une amélioration notable, puisqu'il témoigne d'une divinité beaucoup plus douce et plus humaine. La différence du bien et du mal n'est pas moins clairement marquée. Si elle ne résulte pas précisément d'une voie que Dieu a tracée et qu'il révèle à l'homme, elle découle de la nature même des choses et elle est écrite dans les cœurs, ce qui n'empêche pas la Divinité de l'inculquer encore au besoin. Elle est sanctionnée par des peines et des récompenses, non-seulement dans cette vie, mais encore dans l'autre (2), ce qui donne au poète grec un immense avantage ; car il échappe ainsi heureusement au *cercle fermé* dans lequel reste emprisonné l'auteur du livre de Job, sans pouvoir *trouver aucune issue*, sans que *son effort pour secouer l'antique préjugé de sa race aboutisse à autre chose qu'à de perpétuelles contradictions* (3).

Je le demande maintenant : si l'exposé de M. Renan est exact, en quoi la théorie du livre de Job l'emporte-t-elle sur celle de l'Iliade et de l'Odyssée ? n'est-elle pas plutôt à son égard d'une infériorité frappante ? Tout ce qu'on pourrait alléguer en faveur du poème sémitique, c'est qu'il n'admet qu'un seul Dieu, et qu'ainsi il est exempt des aberrations polythéistes des deux poèmes grecs. Mais il ne faut pas oublier que, suivant l'observation de M. Renan, s'il est étranger aux *aberrations du polythéisme*, il est aussi étranger à ses *grandeurs* (4); et qui pourra dire si l'avantage compense la perte ?

(1) *Iliad.* v, 227 et suiv.

(2) *Iliad.* VIII, 13 et suiv. ; *Odyss.* XI ; etc.

(3) Ce sont les expressions de M. Renan, *Livre de Job*, p. LXXXII.

(4) « Cette race (la race sémitique) n'a jamais conçu le gouvernement de l'univers que comme une monarchie absolue ; sa théodicée n'a pas fait un pas depuis le livre de Job ; les grandeurs et les aberra-

Il importe donc, il est nécessaire pour l'honneur de nos livres sacrés, d'examiner jusqu'à quel point sont fondées les assertions de M. Renan, et de voir si le système religieux et moral qu'il prétend trouver dans le livre de Job n'existe pas plutôt dans ses préjugés et son imagination. Je parcourrai rapidement les premiers points, sur lesquels il suffira de quelques observations, pour discuter plus à fond le dernier, touchant les peines et les récompenses futures, comme le plus important.

D'après la théorie patriarcale, *l'homme*, dit M. Renan, *est dans des rapports directs et perpétuels avec la Divinité.*

Il est, en effet, très-conforme à la bonté et à la providence de Dieu de veiller sur sa créature chérie, et de la diriger constamment vers la fin pour laquelle il lui a donné l'être. Seulement M. Renan n'est pas dans le vrai lorsqu'il donne à entendre que, suivant cette théorie, l'homme est exclusivement dans des rapports *directs* avec la Divinité. Nous voyons, au contraire, tant par les documents de l'époque patriarcale que par ceux des âges suivants, que, pour ce qui est général, et n'a pas rapport seulement à certains individus, la conduite constante de Dieu est de manifester ses volontés par l'intermédiaire de quelques hommes qu'il choisit pour cette mission : tels ont été Noé, Abraham, Moïse et les prophètes. Il emploie même souvent ce mode de communication à l'égard des individus. Ce qui ne veut pas dire néanmoins que, même pour les choses qui concernent soit le peuple privilégié, soit le genre humain tout entier, l'homme ne soit toujours avec la Divinité dans certains rapports directs, consistant en ce que son intelligence est éclairée et sa volonté échauffée par une influence céleste que nous appelons la grâce intérieure, sans laquelle toutes les

tions du polythéisme lui sont toujours restées étrangères. » *Hist. gén. et syst. comp.*, page 5.

lumières, tous les secours purement extérieurs, resteraient sans fruit pour le salut.

L'homme voit quelquefois la Divinité; mais alors il meurt.

C'est ce que prouve à merveille l'exemple de Job même, qui, après avoir vu la Divinité (1), vécut encore cent quarante ans. M. Renan pourrait-il en citer un seul en sens contraire, dans le sens de ce qu'il a l'air de donner pour la règle universelle et absolue? Quant à moi, j'avoue que je n'en connais pas. Ce serait cependant une singulière règle que celle qui n'admettrait que des exceptions, sans qu'il fût possible d'alléguer un seul cas auquel elle fût applicable.

La différence du bien et du mal résulte d'une voie que Dieu a tracée et qu'il révèle à l'homme.

C'est-à-dire qu'il n'y a pas de loi naturelle, — car la loi naturelle résulte, non d'une voie que Dieu a tracée, mais de la nature même des choses et des rapports essentiels des êtres; — de sorte que, dans le monde moral comme dans le monde physique, il n'existe d'autre règle que les volontés arbitraires d'un *souverain capricieux* (2), et qu'au fond il n'y a pas de différence entre le bien et le mal. Cette conclusion finale serait assez en harmonie, j'en conviens, avec le système qui fait *faire du divin* à l'humanité *comme l'araignée file sa toile* (3); mais que le livre de Job enseigne une doctrine qui y conduirait par une autre voie, qu'il ait même cette doctrine pour base, c'est ce que M. Renan ne montrera jamais. Au contraire, lorsque Job,

(1) Job dit à Dieu, ch. XLII, 5:

J'avais ouï parler de toi,
Et maintenant mon œil te voit!

(2) « Il n'y pas de science du monde, dit M. Renan, tandis que *le monde est gouverné par les volontés particulières d'un souverain capricieux et impénétrable*, » tel que serait Dieu d'après le livre de Job, à en croire notre critique (*Livre de Job*, page LXXV). Comp. *Univers*, numéro du 14 octobre : *M. Renan*, etc.

(3) Ce sont les expressions de M. Renan, *Livre de Job*, page XC.

dans les protestations qu'il fait de son innocence, entre dans l'énumération des crimes dont on pourrait le supposer coupable et pour lesquels il n'a jamais éprouvé que de l'horreur, toute sa manière de s'exprimer fait voir qu'il regarde ces crimes comme étant tels de leur nature, et non par suite d'une voie que Dieu aurait tracée.

Le fondement que M. Renan assigne à la différence du bien et du mal n'est admissible qu'en ce qui concerne la loi positive, dont il est à peine question dans le livre de Job; quant à la loi naturelle, Dieu en veut nécessairement l'observation et en défend nécessairement la transgression, parce que, étant infiniment saint et infiniment sage, il ne peut non plus s'empêcher de vouloir le maintien de l'ordre naturel et d'en défendre la perturbation qu'il ne lui est possible de se renier lui-même. La voie qu'il trace à l'homme à cet égard n'est donc et ne peut être que la voie déjà tracée par l'ordre essentiel et gravée par la nature, ou, pour mieux dire, par sa main, dans tous les cœurs, mais que, dans sa bonté, il daigne encore manifester extérieurement par la Révélation, afin d'en donner une connaissance plus claire et plus complète, et de la mettre ainsi, autant qu'il est nécessaire, à l'abri du doute et des fausses interprétations

M. Renan a dont [illegible] le contraire de la vérité.

Nous arrivons à la grande question des peines et des récompenses, ou de la sanction de la loi morale.

Pour mettre dans un plus grand jour la pensée de notre critique sur ce point, au passage déjà cité plus haut nous joindrons encore le suivant : « L'esprit sémitique s'était tenu jusque-là (jusque vers l'an 1000 avant notre ère) dans une théorie de la destinée humaine d'une prodigieuse simplicité. L'homme, après sa mort, descendait au *scheol*, séjour souterrain qu'il est souvent difficile de discerner du tombeau, et où les morts conservaient une vague existence, analogue à

celle des Mânes de l'antiquité grecque et latine, et surtout à celle des ombres de l'*Odyssée*. Le dogme de l'immortalité de l'âme, qui eût offert une solution immédiate et facile aux perplexités dont nous parlons (1), n'apparaît pas un instant, au moins dans le sens moral et philosophique que nous y donnons; la résurrection des corps n'est entrevue que de la façon la plus indécise. La mort ne réveillait aucune idée triste, quand l'homme allait à son heure rejoindre ses pères et qu'il laissait après lui de nombreux enfants. A cet égard, nulle différence n'existait entre les Hébreux et les autres peuples de la haute antiquité. L'étroit horizon qui ceignait la vie ne laissait aucune place à nos aspirations inquiètes et à notre soif d'infini (2).

Ainsi une espèce d'immortalité d'un caractère neutre, ni heureuse ni malheureuse, à peu près comme serait celle d'un arbre ou d'une plante, voilà à quoi la théorie patriarcale aurait réduit, sans distinction de bons et de méchants, la destinée de l'homme après cette vie. Il est évident qu'une immortalité pareille, loin de résoudre aucune difficulté, est elle-même une difficulté nouvelle et insoluble. Pourquoi une existence qui n'a pas de sens? Comment la concilier avec l'idée de Dieu? en quoi est-elle moins incompatible que l'anéantissement même avec sa sagesse, sa justice et sa bonté? J'avoue, quant à moi, que je ne le vois pas; ou, pour mieux dire, je vois fort clairement, ce me semble, que l'anéantissement pur et simple aurait quelque chose de moins inconséquent, de moins répugnant pour la raison.

(1) Celles qui, *à l'époque où le mal se multiplie, entra dans les voies des civilisations primitives, méprisent du spectacle de ses bonheurs, de tyrans récompensés, de brigands portés honorablement au tombeau, de purs spoliés et réduits à piquer leur pain.* (Livre de Job, pag. LXXXIX.)

(2) *Ibid.* pag. LXXX.

Aussi M. Renan se trouve-t-il ici en pleine contradiction avec un homme qui cependant était pour le moins autant que lui à portée de connaître quelle avait été la croyance des anciens Hébreux sur cette matière : c'est l'apôtre saint Paul. Ce grand homme, Hébreu lui-même, beaucoup plus rapproché de l'époque patriarcale, et très-instruit de tout ce qui regardait la loi et les traditions de ses pères, s'exprime ainsi dans une lettre à ses compatriotes : « C'est par la foi qu'il (Abraham) habita dans la Terre promise comme dans une terre étrangère, demeurant sous des tentes, avec Isaac et Jacob, héritiers des mêmes promesses. Car il attendait la cité qui a des fondements, dont l'architecte et l'ouvrier est Dieu. » Et un peu plus bas : « Tous ces hommes sont morts dans la foi, n'ayant pas reçu l'accomplissement des promesses, mais les voyant et les saluant de loin, et confessant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre. Car ceux qui parlent ainsi font bien voir qu'ils cherchent une patrie. Et s'ils avaient eu dans l'esprit celle dont ils étaient sortis, ils auraient eu le temps d'y retourner. Mais ils en désiraient une meilleure, c'est-à-dire, celle du ciel. C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu ; car il leur a préparé une cité (1).

Ce n'est plus ici, comme on le voit, cet étroit horizon dont M. Renan ceint la vie des patriarches : c'est un horizon vaste, immense, qui non-seulement *laisse une place à nos aspirations inquiètes et à notre soif d'infini*, mais la place principale, avec la perspective de tous les biens destinés à les satisfaire. Ces aspirations étaient même si puissantes et si vives dans le plus illustre des patriarches, que Jésus-Christ se sert, pour les peindre, des expressions les plus fortes et les plus étonnantes. « Abraham, votre père, dit-il aux Juifs, a tressailli de désir de voir mon jour : il l'a vu, et il en a été comblé de joie (2). »

(1) Hebr. XI, 9, 10, 13 et suiv.
(2) Jean, VIII, 56.

Notre critique dira-t-il que saint Paul et Jésus-Christ se sont trompés en attribuant aux patriarches des sentiments qui leur étaient étrangers, et qu'il est bien plus en état de nous apprendre ce qu'il en est? Je serais peu surpris, il est vrai, qu'il prétendît avoir raison contre eux, lui qui se montre si disposé à donner raison à Satan même contre Dieu (1). Mais comment, dans ce cas, expliquera-t-il les promesses réitérées que Dieu fait à Abraham, dans la Genèse, que toutes les nations de la terre seront bénies en lui, ou en celui qui sortira de lui? N'est-ce pas là un assez vaste horizon ouvert devant ce patriarche ? Et serait-il raisonnable de prétendre que cet horizon, capable de renfermer toutes les nations, ne lui laissait pas assez de place pour des aspirations vers l'infini, c'est-à-dire, vers sa fin naturelle, vers son propre bonheur ? Ou dira-t-on peut-être qu'Abraham a été tellement ravi de la félicité universelle des générations futures qu'il ne lui est plus resté de pensée pour la sienne ? ou bien que Dieu, qui lui avait promis que sa récompense serait très-grande, qu'il serait comblé de bénédictions au point de pouvoir être appelé la bénédiction même (2), n'entendait parler que de faveurs auxquelles le serviteur si fidèle et si généreux dont elles devaient être la récompense n'aurait personnellement point de part ? Il faut avouer qu'il y aurait là quelque chose de bien étrange.

On a pu remarquer que saint Paul, dans le passage cité plus haut, donne comme la grande raison qui justifie le titre que Dieu se plaît à prendre de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de

(1) « Un siècle aussi fécond que le nôtre en réhabilitations de toutes sortes, dit-il, ne pouvait manquer de raisons pour excuser un révolutionnaire malheureux, que le besoin d'action jeta dans des entreprises hasardées. On pourrait faire valoir, pour atténuer sa faute, une foule de motifs contre lesquels nous n'aurions pas le droit d'être sévères. » Voy. *M. Renan*, etc., par E. Hello, pag. 33.

(2) Gen. XII, 2, 3 ; XV, 1, etc. Au lieu de ces mots de la Vulgate : *Erisque benedictus*, le texte porte à la lettre : *Et sois bénédiction !*

Jacob, les biens qu'il leur prépare dans la céleste cité. Jésus-Christ lui-même avait déjà tiré de ce titre un argument pour confondre les Sadducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme, et par suite la résurrection. « Pour ce qui est de la résurrection des morts, leur avait-il dit, n'avez-vous pas lu les paroles que Dieu vous a dites : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (1). » Et l'Évangile nous apprend que ce raisonnement leur avait fermé la bouche. Il n'a pas moins de force dans le cas présent. Supposons, en effet, que les saints patriarches dont nous parlons n'aient plus que cette existence vague à laquelle les réduit M. Renan : comment Dieu pourrait-il encore avec vérité s'appeler leur Dieu? En quoi le serait-il plus que celui de Caïn, de Pharaon et d'Achab ? En aucune manière, puisque pour tous il n'aurait plus qu'un même sentiment, celui de l'indifférence, et qu'une même conduite, celle que dicte l'indifférence. Dira-t-on qu'il pourrait encore prendre ce titre en souvenir des rapports qu'il a eus avec eux pendant leur vie, des marques particulières d'affection qu'il leur a accordées? Mais qu'est-ce qu'une affection, qu'est-ce qu'une bienveillance qui ne se serait montrée pendant quelques instants que pour abandonner à jamais ceux qui en ont été les objets, sans plus se soucier d'eux désormais que s'ils n'eussent jamais existé, quoiqu'il n'eût tenu qu'à elle de les faire jouir d'un éternel bonheur ? Y a-t-il un homme de cœur qui voulût agir ainsi ? Mais du moins pendant ces courts instants, ce Dieu qui les a obligés de quitter leur patrie et leur famille, et de s'exposer à mille dangers pour obéir à sa voix, les a-t-il récompensés autant qu'il était possible de tout ce qu'ils ont fait pour lui ? les a-t-il rendus heureux en cette vie, puisqu'il n'avait rien à leur donner dans l'autre ? Écoutons la réponse

(1) Matth. XXII, 31, 32.

que va nous donner un d'entr'eux : « Les jours des années de ma vie, disait Jacob peu de temps avant de mourir, ont été en petit nombre et mauvais (1). » Ainsi voilà quel aurait été le prix de sa fidélité et de ses sacrifices : quelques mauvais jours ! M. Renan veut néanmoins qu'il ait dû mourir content, sans prétendre à rien de plus, grâce à la précaution que Dieu aurait prise de *ceindre sa vie* d'un si étroit horizon qu'*il ne restait aucune place aux aspirations et aux désirs* qu'il aurait eus naturellement pour quelque chose de meilleur.

Il parait toutefois que la précaution ne réussit pas complètement ; car, au lit de la mort, le cœur du saint patriarche laisse échapper d'ardents *désirs*, de brûlantes *aspirations* vers un bonheur futur. Pendant qu'il bénit ses enfants, il s'interrompt tout-à-coup lui-même et s'écrie : « J'attends ton salut, Jehovah (2) ! » Or, il est évident que ces paroles, dans l'état où il se trouve, ne peuvent se rapporter à cette vie, mais désignent ce salut final et parfait que Jacob attend du Seigneur et qu'il appelle de tous ses vœux. Les autres explications qu'on a essayé d'en donner ne soutiennent pas l'examen, ainsi que l'a reconnu un des plus savants interprètes de ces derniers temps (3), et que, avec un peu d'attention, chacun peut s'en convaincre.

Qui doutera qu'il n'en a été de même des autres patriarches ? Etaient-ils d'une autre nature ? Trouvaient-ils ici-bas de quoi satisfaire cette soif de bonheur dont le cœur humain est sans cesse altéré ? N'y avait-il rien qui réveillât en eux le désir d'une vie meilleure après celle-ci ? Ils connaissaient l'exemple d'Hénoch, enlevé de Dieu en récompense de ce qu'il *avait marché avec lui :* comment serait-il possible qu'ils n'en eussent pas saisi la signification, qu'ils n'y eussent pas vu une

(1) Gen. XLII, 8.
(2) *Ibid.* XLIX, 18.
(3) Delitzsch, *Die Genesis, in h. l.* (1re édit).

preuve éclatante que Dieu a encore quelque chose à donner aux siens au-delà de ce monde?

Quant à Job en particulier, M. Renan lui-même reconnaît que *par moments* il *semble soulever le voile des croyances futures*. « Il espère, dit notre critique, que Dieu lui fera dans l'enfer une place à part, où il restera en réserve jusqu'à ce qu'il revienne à la vie (1) ; il sait qu'il sera vengé, et la vive intuition des justices de l'avenir lui faisait dépasser la mort, il déclare que son squelette verra Dieu (2). »

Job ne déclare pas précisément cela : il s'exprime d'une manière moins étrange et plus conforme au bon sens. Voici en entier, traduit littéralement d'après l'hébreu, le passage célèbre qu'a en vue M. Renan (Job XIX) :

Qui me donnera que mes paroles soient écrites !
Qui me donnera que dans un livre elles soient tracées,
Qu'avec un stylet de fer et du plomb,
A jamais sur le roc elles soient sculptées !
Car je sais que mon Rédempteur (3) est vivant (4),
Et, le dernier (5), sur la poussière il se lèvera (6) ;
Et ensuite, de ma peau ceci sera revêtu (7),

(1) Job, XIV, 13.

(2) Livre de Job, p. LXXXIII.

(3) *Mon Rédempteur*. L'expression de l'original marque celui qui devait prendre la cause d'un mort et au besoin venger son sang.

(4) *Est vivant*, que la mort n'a aucun empire sur lui, de sorte qu'il peut toujours me sauver.

(5) *Le dernier*, lorsqu'il n'y aura plus que lui qui n'ait pas été la proie de la mort.

(6) *Sur la poussière* des tombeaux. M. Renan et d'autres traduisent : *sur la terre ;* mais l'impression générale qui résulte de tout le passage, dit Schlottmann (*Das Buch Hiob*, page 332), est contraire à cette explication.

(7) *Ceci*, mon corps, mes membres, *sera revêtu*, proprement : *entouré*. זֹאת, *ceci*, renferme une idée collective, comme si Job

Et de ma chair je verrai Dieu (1) :
Par moi-même je le verrai,
Et mes yeux le contemplent (2), et non un étranger;
Mes reins se consument au-dedans de moi (3) !

Je le demande maintenant : est-il possible d'entendre ces paroles, à les prendre dans leur sens propre et naturel, autrement que d'une immortalité véritable et de la résurrection? M. Renan lui-même, dont la traduction, différente en quelques points de celle qu'on vient de lire (4), ne tend assurément pas à exagérer la portée de cet endroit, ne peut néanmoins

disait : *Ces membres que vous voyez*; ce qui explique l'emploi du verbe נקפו, *seront entourés, revêtus*, au pluriel. La plupart des modernes, prenant נקף dans une autre signification, traduisent : *Et après que cette peau sera tombée en lambeaux* ; à la lettre : *Et après qu'on aura mis en pièces ma peau, ceci*. Mais Ebrard (*Das Buch Hiob*, page 163) trouve avec raison cette explication aussi peu naturelle du côté de l'interprète qu'il y eût eu peu de goût de la part de l'auteur à représenter la mort sous une pareille image.

(1) *Et de ma chair*. D'autres traduisent : *et sans ma chair*. Job n'exprimerait ainsi que l'assurance de l'immortalité, et non de la résurrection. Mais, outre qu'il est permis de douter, comme l'observe encore Ebrard (*Ibid.*), que מן puisse se traduire ici par *sans*, on ne verrait pas à quel propos Job aurait annoncé que son Rédempteur se lèverait *sur la poussière*, ni comment il pourrait dire avec tant d'insistance que *ses yeux* le contemplent, à moins de prétendre qu'ils seraient revenus pour cela dans son squelette.

(2) Job se transporte par la pensée à cet heureux moment, et le voit déjà présent.

(3) *Se consument* de désir et d'attente.

(4) Il traduit ainsi les trois derniers versets :

Car, je le sais, mon Vengeur existe,
Et il apparaîtra enfin sur la terre.
Quand cette peau sera tombée en lambeaux,
Privé de ma chair, je verrai Dieu.
Je le verrai par moi-même ;
Mes yeux le contempleront, et non ceux d'un autre ;
Mes reins se consument d'attente au-dedans de moi.

s'empêcher de convenir que c'est avec son corps que Job verra Dieu; seulement il veut que ce soit, non avec son corps ressuscité, mais avec son corps à l'état de squelette. Mais, miracle pour miracle (car si la résurrection d'un mort en est un, et des plus grands, un squelette qui verrait Dieu n'en serait assurément pas un moindre), ne vaut-il pas mieux, puisqu'on est réduit à cette alternative, en admettre un qui ait le sens commun qu'un autre où l'on en chercherait vainement l'ombre? Que signifierait, en effet, cette vue de Dieu par un squelette? à quoi bon une pareille dépense de la toute-puissance divine? Pour rendre témoignage à l'innocence de Job et le venger des injustes soupçons de ses amis? Mais on avouera que ce serait là une justice bien tardive et bien imparfaite, de fort peu de profit pour Job, et qui, à l'égard de Dieu, ne servirait qu'à mettre dans un jour éclatant l'impossibilité de justifier sa providence, puisqu'enfin toute cette grande démonstration de sa part n'aboutirait, au fond, qu'à rendre constant, qu'à établir d'une manière authentique par son propre aveu, qu'il a accablé la vertu sans motif, et sans lui accorder aucune compensation. C'eût été vraiment bien la peine à Job d'annoncer avec tant d'emphase *les justices de l'avenir!*

Il faut donc bien le reconnaître: dans la pensée de Job, la vue de Dieu sera pour lui un bonheur signalé, et de l'aveu de M. Renan, c'est après cette vie qu'il doit en jouir, puisque *la vive intuition* qu'il en a *lui fait dépasser la mort*; ce qui n'empêchera pas que son corps n'y participe. De plus, ce bonheur lui sera accordé à titre de récompense, vu qu'il appartient aux *justices de l'avenir*, et on ne saurait sans absurdité le borner à la proclamation de son innocence. Or, si ce n'est pas là l'immortalité *dans le sens moral et philosophique*, avec son complément naturel, la résurrection, où la trouvera-t-on?

C'est en vain que M. Renan viendra objecter que *ces éclairs* c'est ainsi qu'il appelle les magnifiques espérances exprimées

par Job) *sont toujours suivis de plus profondes ténèbres* (1). Outre que cela est loin d'être exact, il faut observer que la connaissance, l'attente certaine des biens à venir, n'empêche pas les maux présents de peser de tout leur poids sur le saint patriarche. Ne voyons-nous pas encore aujourd'hui des hommes de beaucoup de vertu, et très persuadés de l'existence d'une autre vie où il sera rendu à chacun selon ses mérites, avoir peine à supporter des épreuves incomparablement moindres que les siennes? C'est que les réalités présentes agissent bien plus fortement sur l'homme que des choses qui ne sont encore entrevues que dans le lointain. Il est surtout faux de dire *que dans l'épilogue* Job *retombe purement et simplement dans la* prétendue *théorie qu'il a un moment essayé de dépasser* (2). Si, après la rude épreuve à laquelle il a été soumis, Dieu trouve à propos de le dédommager, pour me servir de cette expression, dès cette vie, de quel droit peut-on en conclure qu'il ne lui reste plus rien à attendre dans l'autre? N'était-il pas convenable que, dans une circonstance pareille, la Providence divine finît par se montrer d'une manière éclatante aux yeux des faibles qui avaient contemplé avec stupeur de si étonnantes infortunes, et qui, ne comprenant pas ses desseins dans les adversités qu'elle envoie aux justes, auraient pu y trouver une pierre d'achoppement? Cela me semble d'autant plus opportun, qu'alors, pour me servir des expressions de saint Paul, *la voie du sanctuaire n'était pas encore manifestée* (3), c'est-à-dire que le ciel, ce véritable sanctuaire, n'était pas encore ouvert et clairement montré aux regards comme il l'a été dans la nouvelle alliance. Les conjonctures particulières de ces temps réclamaient donc avec plus de force qu'aujourd'hui un ordre de choses qui rendît visible le gouvernement temporel de la Providence.

L'abbé H.-J. CRELIER.

(1) *Livre de Job*, pag. LXXXIII.
(2) *Ibid.*, pag. LXXXIV.
(3) Hebr. IX, 8.

ÉTUDE SUR SAINT GRÉGOIRE VII.

CLUNY.

(Premier article)

« Saint Pierre m'avait, tout enfant, nourri
« avec douceur dans sa maison.»

(S. Grégoire VII, vii, *Ep.* 23.)

Que Grégoire VII descende de Charlemagne, je n'ignore point qu'on l'a prétendu (1); mais j'incline à croire que si quelque entrainement a pu porter à cette conjecture, ç'a moins été la beauté du sang impérial des Aldebrandini, ou Hildebrand comte de Soana, branche féminine italienne et authentique de la descendance du grand empereur, ce sang naturellement reconnu dans les veines du grand pontife, et la pensée de relever ainsi leur double excellence, qu'une raison meilleure encore. C'est par un côté plus haut que cette lignée a dû sembler heureuse. On a trouvé beau d'associer dans la même parenté ces deux hommes, qui, semblables aux deux géants qui veillaient debout à la porte du camp d'Énée où était le berceau de Rome, apparaissent au péristyle du monde moderne : et on s'est complu à dire que sur le seuil de la Rome nouvelle, qui est l'Éternelle, ces deux mains puissantes, fraternellement unies, sous lesquelles l'histoire et dix siècles ont passé, étaient les mains d'un père et d'un fils. C'est une erreur ; et l'histoire ne reconnaît entre le César et le Prêtre d'autre filiation que celle de l'âme et du génie, dont elle se contente. Il se pourrait, toutefois, qu'un descendant de Charlemagne, un comte de Soana ait tenu sur les fonts du Baptême, l'enfant pri-

(1) Voir les Prolégomènes des Bollandistes sur saint Grégoire VII, n. 36. C'est à l'an de J.-C. 1020 que je place sa naissance.

vilégié d'un de ses vassaux obscurs, à qui le ciel arrangeait ainsi le début d'une destinée glorieuse; et que ce soit de là qu'il ait reçu son nom incontestablement auguste d'Hildebrand.

L'enfant était né dans la boutique d'un charpentier nommé Bonizo, au petit village toscan de Soana, voisin de Sienne, au pays des intelligents et religieux Etrusques. Et qui n'aime autant lui trouver ce trait touchant de ressemblance de plus avec le Christ qu'un lien pompeux de famille selon la chair avec Charlemagne? Le nouveau-né donnera de fiers coups de hache à la barque de Pierre; il y mettra de bonnes planches neuves, au lieu de vieux ais; il la liera d'excellents fers; puis, il la poussera au large dans les grandes eaux où la pêche miraculeuse si redoutable, hélas! aux filets, à la barque et aux pêcheurs mêmes, se continuera long-temps par son intelligence et son courage; et ce sera bien fait qu'à la vue du vaisseau de l'Église, ainsi radoubé et si bien tenu à flot, dans la domination de l'Océan, par la main de cet homme, on dise de lui ce qu'on a dit de son Maître, le constructeur de la barque qui l'a remise à Pierre : N'est-ce point le fils du charpentier (1)?

Les mystères se pressaient autour de ce berceau. Afin qu'il fût bien reconnu que l'Esprit-Saint devait planer sur la vie de Grégoire VII et la mouvoir, il fut sanctifié, sinon dès le ventre de sa mère, du moins dès l'atelier de son père. Tout son avenir y fut écrit en caractères monumentaux et, pour ainsi dire, en lettres de flamme. Un jour,—c'est le Bréviaire romain et

(1) Bossuet, que nous aimerons à citer parce qu'il a reconnu maintes fois l'idéal du caractère de saint Grégoire VII autant qu'il a méconnu sa personne, dit dans son plus beau style : « Jésus-Christ en venant au monde, sans se mettre en peine de naître dans une maison opulente, ni de se choisir des parents illustres par leurs richesses ou par leur savoir, se contente de leur piété. Réjouissons-nous à son exemple, non point de l'éclat de notre famille, mais qu'elle ait été pleine d'édification et de bons exemples. » *Elévations* 20, 2.

de nombreux historiens que je cite,—qu'il jouait tout petit aux pieds de Bonzo qui dressait du bois avec la cognée et faisait des copeaux, il composa par hasard avec ces débris, sans savoir les lettres, cette phrase du Prophète prise à la queue des brebis, pour être David : « Il dominera d'une mer à l'autre mer. » Le hasard était la main de Dieu qui menait celle de l'enfant : elle se plaisait à écrire pour lui avec des rubans de bois ce que elle avait fait pour Joseph, avec des gerbes de blé et des étoiles, la mission d'un arbitre providentiel des hommes. Le mystère de la personne de l'enfant ne se révélait pas moins que celui de son œuvre ; et ce mystère était dans son nom qui fit plus tard tant de bruit. Ce nom d'Hildebrand, que les Italiens en l'amollissant prononçaient Hildobrand, et que les prélats simoniaques traduiront par Brandon d'enfer au lieu de Brandon de lumière, comme si c'eut été Hildebrand, est de fait l'équivalent de Heidbrand, et il signifie Brandon de Heros. Le ciel en expliqua le sens dès l'origine, et montra aux yeux cette torche héroïque. On vit des étincelles de feu jaillir des vêtements de Grégoire VII enfant, et une auréole active rayonner de sa tête. Plus tard ces étincelles reparurent maintes fois à Cluny ; et l'abbé saint Odilon disait de l'adolescent : Cet enfant sera grand devant le Seigneur. Le feu devait être toute la vie de cet homme, la révélation de l'action céleste en lui et sa forme particulière. Cette action varie en chaque Saint, car la grâce n'est pas moins riche en phénomènes que la nature. Celui-ci apparaîtra en l'esprit et la vertu d'Elie ; comme Jean-Baptiste consumé des ardeurs du désert, on le verra plus consumé encore de celles du zèle, dans les dissolutions du monde, parmi les insolences des rois, à travers les rapacités des prêtres, tourmenté de son feu comme d'un brasier et cherchant à le répandre comme un incendie ; voulant baptiser le monde du Baptême dont il est baptisé ; se précipitant, ne s'arrêtant pas, et au besoin enlevant tous les obstacles, et les

choses et les hommes comme une paille, par ce feu divin que les résistances changent en foudre. A toutes les grandes circonstances de la vie de saint Grégoire VII, vous verrez le feu.

Que ceux qui nous jugent inconsidéré de signaler ces faits surnaturels, et par trop naïf de les proposer à ce siècle, que ces esprits ou dédaigneux et superbes, ou bons, mais ignorants des choses de Dieu, daignent écouter notre réponse. Nous pensons qu'il faut prendre les Saints tels qu'il a plu à Dieu de les faire, et tels que les présente l'histoire; que c'est en parler en l'air que d'en parler autrement; que l'Église, après tout, n'est pas de pire condition que la synagogue où nous rencontrons mille événements semblables; que le Christ a opéré plus de miracles que les anciens Prophètes et affirmé solennellement que nous en opérerions de plus grands que lui; que Grégoire VII est plus inexplicable sans miracles que tous les miracles que nous récitons de lui, ne sont étonnants eux-mêmes; que jamais cet homme n'eût osé ce qu'il a osé, si l'Esprit de Dieu en personne ne l'eût enlevé par les cheveux comme un autre Habacuc, engagé à l'œuvre, maintenu et comme enchaîné à l'œuvre; et que jamais le monde ne se le fût laissé imposer autrement. Grégoire VII est un Prophète, ou c'est un problème insoluble (1). Que si l'on en vient

(1) Les uns n'ont vu dans saint Grégoire VII qu'un ambitieux de génie; les autres qu'un magicien, ministre de Satan: son côté naturel et son côté surnaturel ont été niés tour-à-tour parce qu'on voulait nier l'homme de Dieu, de quelque manière que ce fût pour lui ôter la gloire. On doit s'écrier à propos de lui dans la proportion comme Bossuet à propos du Christ même: « Je brûle, je sèche. Seigneur, je suis saisi de frayeur et d'étonnement; mon cœur se pâme, se fond, quand je vous vois en lutte aux contradictions, non-seulement des infidèles, mais de ceux qui se disent vos disciples. Et premièrement, quelles contradictions sur votre personne! Vous êtes tellement Dieu, qu'on ne peut croire que vous soyez homme; vous êtes tellement homme, qu'on ne peut croire que vous soyez Dieu. » *Elévations*, 18, 14.

à la discussion, et que, souriant des légendes du Bréviaire romain et des sources où il a puisé, on nous objecte leur autorité douteuse, je me vois obligé de demander qui parle ainsi ?

Si c'est un catholique, de quel droit, même en dehors des exigences de la foi, ose-t-il faire cet affront à l'Église Romaine, c'est-à-dire à l'univers catholique, que ses traditions ou ses opinions mêmes soient d'un poids léger et méprisable? Est-ce ainsi qu'on respecte celle qu'on appelle sa Mère et la gardienne divine de toute vérité? Si c'est un dissident, je le supplie qu'il ne s'emporte pas, mais qu'il réfléchisse avec quelle maturité les plus grands Papes, un Benoît XIV entre les autres, ont pesé et maintenu ces témoignages du passé : que chaque jour la science indépendante, ou s'en rapproche ou leur donne raison; et que, pour notre Saint Pontife, il ne s'agit pas d'un seul fait particulier et secret, mais d'une masse d'évènements miraculeux et publics, la plupart attestés par tous les historiens, et qui à son époque constituaient une opinion de prophète bien arrêtée sur son compte, ce qui est le plus grand témoignage moral qu'on puisse obtenir en histoire : *Pluribus in vita et post mortem miraculis clarus* (1). Que tous, catholiques, ou protes-

(1) IIIe leçon du *Bréviaire Romain*. Mabillon dit, dans la préface à la *Vie de saint Grégoire VII*, par Paul Bernried, qu'il prend sous la sauvegarde de son grand nom : « Lambert de Schafnabourg insinue aussi que Grégoire a jeté de l'éclat par ses miracles : *Ante mortem miraculis claruisse* » (Migne, col. 146).

Voigt, à son tour, écrit dans la conclusion de sa *Vie de Grégoire VII* : « On se plaisait, au moyen-âge, à voir dans un si beau génie, dans un homme si pieux et si saint, quelque chose de surnaturel, de plus élevé que ce de terre périssable, en un mot, quelque chose de divin... Il n'entre pas dans notre but de parler de l'authenticité et du nombre des miracles attribués à Grégoire. Nous nous contenterons de faire observer qu'ils prouvent que ses amis et ses contemporains le considéraient comme un homme qui disposait des forces secrètes de la nature, qui pénétrait dans le cœur et dans la pensée de ses sem-

tants, ou autres, mais sérieux, m'accordent enfin, et peuvent-ils le contester? que l'école historique-catholique du dix-huitième siècle était difficile en fait de miracles, trop difficile même; que la critique des Bollandistes est plus que sévère et acceptable de tous; et alors je leur assurerai que je ne m'appuie que sur des autorités ainsi éprouvées, acceptées et garanties. L'historien de Grégoire VII, le plus abondant en miracles, a été placé par ces juges au premier rang parmi tous les autres et il a reçu d'eux ce témoignage: « Que la plus grande diligence avait été apportée par l'auteur, afin de ne rien avancer qu'avec exactitude (1). » Lui-même, Paul de Ratisbonne, chanoine de Bernried, en Bavière, a donné la mesure de sa circonspection dans ces paroles: « Quant à ce qui s'est fait de céleste à son tombeau, ou que les plus religieux des Romains nous disent s'être fait, nous le leur laissons à raconter, à eux qui sont plus voisins du lieu et qui connaissent mieux les personnes sur lesquelles se sont opérés ou s'opèrent les prodiges (2). »

L'historien moderne, Voigt, sceptique à l'endroit du surna-

blables, qui avait le pouvoir de guérir les maladies: en sorte qu'on alla même jusqu'à croire qu'une certaine vertu secrète sortait de ses vêtements, et qu'il s'opérait des miracles sur son tombeau. » Cet aveu est précieux. De quel droit cependant l'auteur se permet-il de donner une fin de non-recevoir à cette masse de témoins dont il reconnaît l'existence et dont il entend si distinctement la voix? — C'est du surnaturel, — mais est-ce de l'anti naturel? Et tout ce que disent ces témoins est-il impossible en soi comme la quadrature du cercle? L'histoire de Voigt, quoique parfois embrouillée et chargée de longueurs inutiles, je ne juge que la traduction, m'a semblé exacte dans ce qu'elle dit. Mais elle ne dit que la moitié au plus des choses, et il est impossible, en étant vrai, d'être plus faux. Otez de l'Evangile les miracles, la vie mystique, la dogmatique trop sublime en dites moi si après vous aurez le Christ, ou une caricature. La *Vie de Grégoire VII*, par Voigt, n'est guère autre chose.

(1) Acta. Commentarius prævius § 3.

(2) *Patrol.* Migne, t. 148, col. 97.

turel, et défavorable à Paul sur ce point, fait le plus bel éloge de Berthold de Constance, qui dit la même chose. Léon d'Ostie, Lambert de Schafnabourg, Domnizo de Canosse, sont unanimes, et loués de tous. Il faut d'ailleurs le reconnaître, des nombreux historiens catholiques de Grégoire VII, soit partiels, soit intégraux, soit oculaires, soit auriculaires ou purement pontificaux comme Centius, qui suit la chronique romaine, ou entachés d'impérialisme comme Onuphre Panvinus, ou atteints d'hésitation politique comme Othon de Frisinque, résulte absolument le même personnage, ce Grégoire VII, dont nous cherchons à rendre l'exacte physionomie et l'évident caractère. Il n'y a qu'à choisir entre eux ou quelques malheureux qui en font un impie, un libertin et, disons le mot, un sorcier. Là est l'alternative. Qu'on ne nous chicane donc point pour les détails, ce serait à pure perte; et qu'on n'aille point crier dorénavant et à tout propos à la légende. Encore une fois il s'agit d'un Saint, mais d'un immense renom, sur lequel tout l'univers avait les yeux. Il n'y a pas à l'inventer : il faut l'avouer tel qu'il est.

Il était donc révélé que l'enfant devait régner d'une mer à l'autre et par le feu du zèle et par l'éclat des merveilles. De l'échoppe d'un ouvrier à une pareille hauteur, il y a loin. Mais quand Dieu a un but, les voies ne lui font point défaut et elles se présentent d'elles mêmes. Il est de nobles familles populaires, au cœur large, quoiqu'étrangères aux lettres, qui trouvent naïvement l'élévation de l'esprit dans celle de la vertu. Là, si des sommes de mérites amassées lentement dans la longueur et dans le secret des générations, sont arrivées enfin à ce terme où leur fruit est mûr, Dieu, qui veut s'acquitter d'un coup envers elles et grandement, leur fait don d'un fils prédestiné. Cette sorte de Messie est la suprême couronne. Soyez sûrs alors que le don ne sera point déplacé entre les mains de ces gens pauvres et dignes ; que les voies lui seront bien frayées par des sueurs

sublimes et un tact exquis, et qu'il croîtra à souhait en sagesse devant Dieu et devant les hommes.

Notre charpentier Bonizo éleva bien son fils ; il le devina à temps et sans effort ; et quand le moment fut venu de s'en séparer, il lui dit adieu sans tergiversation, sinon sans larmes. Il le porta de plein cœur à Dieu qui le réclamait et à l'Église qui ne lui promettait que des douleurs, le père le savait, s'il se décidait à la bien servir. Il le confia à son frère, abbé de Ste-Marie, au Mont-Aventin, à Rome, que son mérite, à défaut de sa naissance, avait élevé à cette dignité C'est là que le jeune Hildebrand, accueilli sous les deux ailes de la religion et de la famille associées ensemble, fit cette première éducation du cœur et de l'intelligence qui donne le pli à toute la vie et vers laquelle, dans les moments d'angoisse et d'amertume, et de doute surtout, on aime tant à reporter les yeux, comme sur l'Étoile du pèlerinage qui, reparaissant à la prière de nos yeux, nous conduit à Bethléem, dans la maison où nous devons rencontrer Dieu et la paix. Dieu fit à notre adolescent le don magnifique de trois hommes éminents qui s'arrêtèrent comme une constellation sur sa tête. Le premier était son oncle, l'abbé, l'homme le plus saint de son temps, dit saint Pierre Damien, qui l'avait pratiqué durant de longues années. Il se chargea de l'éducation du cœur du jeune homme, et y déposa, y invétéra presque, dès cet âge, cette piété qui dans les Saints mêmes ne s'improvise pas. Il est rare, en effet, qu'un Saint ne soit pas l'œuvre d'un autre et de lui-même ; et ce n'est pas trop de deux générations pour un tel effort Qu'il est juste alors que ceux qui ont semé se réjouissent avec ceux qui moissonnent, et que les morts quittent un instant la tombe, ou plutôt descendent du ciel sur la terre, pour se mêler avec les vivants à la fête du soir ! Gloire donc à ce noble instituteur du Mont-Aventin, dont la modestie nous a dérobé tout, et le nom même ! Deux fois merci à cet oncle magnanime qui a voulu s'ensevelir tout entier dans

la gloire de son neveu et dans le don qu'il a fait de ses vertus à la sainte Église !

Cependant, ce neveu nous l'a révélé malgré lui-même en nous manifestant son âme, à lui, et en épanchant plus tard dans les âmes de ses disciples les trésors qu'on avait versés dans la sienne. Nous les connaissons aujourd'hui tous les deux. Les lettres de Grégoire nous dévoilent tout l'intérieur de ce cloître du Mont-Aventin, si rempli de douceurs profondes et si embaumé des plus beaux parfums de la vie mystique. Nous savons que les deux colonnes de la piété d'Hildebrand, ou plutôt les deux fontaines, découlant d'une source unique, ont été la dévotion au Saint-Sacrement et la dévotion à la Sainte-Vierge, c'est-à-dire l'amour du Dieu fait chair et immolé pour nous et l'amour de la Vierge bénie entre toutes les femmes qui l'a revêtu de cette chair, et qui, nous aimant comme il nous a aimés, mère, a offert son fils à son père sur l'autel de l'immolation : en un mot le culte du Verbe Incarné. Culte précieux à toutes les âmes chrétiennes, mais surtout aux plus grandes, aux délicates, aux douloureuses, aux crucifiées ! « Entre toutes les armes, écrira Grégoire VII à sa chère comtesse Mathilde, à cette âme dont le salut l'occupe nuit et jour et au point que Dieu seul connait, entre toutes les armes que, Dieu aidant, j'ai à te présenter contre le Prince du monde, je t'indique, et comme incomparable, la réception fréquente du corps du Seigneur et une confiance certaine et absolue en sa Mère.... Nous devons, ô ma fille, nous réfugier vers le Sacrement singulier, être affamés de cette médecine singulière ! C'est pour cela que j'ai pris soin de t'écrire, ô très chère fille du bienheureux Pierre, afin que ta foi et ta confiance à recevoir le corps du Seigneur et s'accroisse et grandisse. Voilà le trésor, voilà les dons, non l'or, ni les pierres précieuses que mon âme réclame pour ton âme, au nom de l'amour de ton Père, je veux dire le Prince des cieux, quoique tu puisses obtenir, d'autres peut-être, et

selon tes mérites, des dons plus excellents (1). Quant à la mère du Seigneur à qui principalement je t'ai confiée et te confie, et ne cesserai de te confier à jamais, jusqu'au jour où nous la verrons, comme c'est notre envie, que te dirai-je de celle que le ciel et la terre louent sans relâche et qu'ils ne louent jamais selon ses mérites? Mets bien, cependant, ceci en dehors de tout doute, qu'autant elle est plus élevée, meilleure et plus sainte que toute mère, autant elle est plus clémente et plus douce sur les pécheurs qui se convertissent, et sur les pécheresses. Pose donc une fin à toute volonté de pécher, et prosternée devant elle, d'un cœur contrit et humilié, épanche tes larmes. Tu la trouveras indubitablement, je te le promets et plus prompte qu'une mère selon la chair et plus douce à t'aimer. » Voilà quelle était la piété de Grégoire VII.

Ces esprits contradicteurs et chagrins, qui trouvent mal tout ce que fait l'Église, et se prétendent mieux qu'elle renseignés du passé, et, prudents pour l'avenir, prendront sans doute la peine de remarquer ce ton et ces paroles, et ils affirmeront après, s'ils l'osent, que c'est de saint Bernard que date le culte de la Sainte-Vierge et celui du Saint-Sacrement de la religieuse de Liége. Voilà ce qu'un siècle avant le premier disait un grand Pape; et il ne se doutait pas qu'il dît rien de neuf. Et quelle image, en effet, brillait sur les étendards d'Héraclius, nouveau Constantin, quand il allait reconquérir la vraie Croix, et qu'il ouvrait en plein septième siècle l'ère des Croisades, sinon l'image de Marie? Quel autre cri de guerre était dans la bouche des soldats, que celui répété sur toutes les plages du monde par nos preux chevaliers: La toute Sainte! Panagia! Panagia! Jamais le lyrisme exagéré du Moyen-Age, si tant est que les hommes

(1) Les faveurs surnaturelles, les dons miraculeux. On voit où en étaient ces âmes. On dirait, à entendre saint Grégoire VII, qu'on est au sortir du Cénacle. Il parle, comme saint Paul, des dons de l'Esprit-Saint.

(2) Voir l'histoire d'*Attila*, de M. A. Thierry.

puissent exagérer là où les Anges ne font que défaillir, approcha-t-il des élans de saint Cyrille d'Alexandrie et de ces acclamations fameuses que les Pères d'Éphèse portèrent en Concile jusqu'au ciel, sans que les échos aient pu s'en affaiblir à Constantinople, ou à Moscou même, pendant qu'ils retentissent chaque année dans l'Église Romaine, dont la liturgie en a consacré chaque sentence : « Louange à toi, Sainte Mère de Dieu, perle précieuse du globe, lampe inextinguible, couronne de la Virginité, sceptre de la foi orthodoxe, temple indissoluble, contenant celui qui ne peut nulle part être contenu, Mère et Vierge par qui dans les saints Évangiles est nommé le Béni qui vient au nom du Seigneur (1) ! » Qui nous présente enfin le Christ dans les catacombes romaines, le Christ enfant, étendant les bras en croix, enseignant ou plutôt embrassant le monde, si ce n'est la Vierge-mère, l'Orante des vivants, qui, elle aussi, est exaucée pour sa révérence ? Et qui oserait dire, à cette heure, parmi ces touchantes révélations que nous a ménagées la piété divine, que sous Trajan et Marc-

(1) Donnons ici le reste de ce bel hymne chanté annuellement sur le berceau de Marie : « Par toi la Trinité est sanctifiée, par toi la Croix est précieuse, et bénie et adorée dans tout le globe des terres. Par toi le ciel tressaille, les anges et les archanges se réjouissent et l'homme est rappelé au ciel. Par toi, toute créature, déposant l'erreur des idoles, a été convertie à la connaissance de la vérité et les hommes fidèles sont parvenus au saint Baptême et dans tout le globe des terres ont été construites des églises. T'ayant pour aide, les nations viennent à la pénitence. Mais quoi enfin ? Par toi le Fils unique de Dieu, cette vraie lumière, a brillé à ceux qui étaient assis dans les ténèbres à l'ombre de la mort. Par toi les Prophètes ont annoncé l'avenir, par toi les Apôtres ont prêché le salut aux nations. Qui pourra mettre au jour les proclamations de tes louanges, Marie, mère et Vierge ? Célébrons-la, frères bien-aimés, adorant son Fils, l'Époux immaculé de l'Église, à qui soit honneur et gloire dans les siècles des siècles ! Amen. » (Leçons de l'octave de la Nativité) C'est un résumé des éloges magnifiques de l'Homélie de saint Cyrille contre Nestorius (Migne, *Œuvres*, t. X, col. 1031). On ne saurait trop lire ce Père, vraie encyclopédie des hautes doctrines d'Alexandrie, et le saint Augustin de l'Église grecque.

Aurèle on ne priait pas la Madone? Tout se développe en son temps. La Providence a voulu que l'Orient épanouît tous les germes de foi avant notre Occident, où ils devaient mûrir, et qu'il fût comme la pépinière de ces divines tiges dont nous devions être le jardin. Nous n'étions pas dépourvus de germes : loin de là; mais, depuis, les dépouilles des prévaricateurs sont venues à nous : toutes les richesses ont été notre héritage : et nous les avons gardées et nous les gardons encore en les amplifiant bien davantage. Fasse Dieu que ce soit à jamais! et que, voisins du centre qui ne peut périr, nous participions aux plus hauts trésors de la vie! Cependant il est vrai que Grégoire VII, le serviteur de Dieu, établi par lui à Rome, aura contribué pour une large part au développement en Europe de cet élément capital de la vie mystique, le culte de Marie; son ami, Pierre Damien, l'illustre dévot de Marie, consacrera à sa Dame, qui l'est du ciel, un petit office quotidien, comme le grand est consacré à son Fils; son disciple et son successeur Urbain II, instituera l'*Angelus* avec la première croisade; son disciple et son successeur encore Pascal II consacrera dans les Gaules le premier autel érigé dans le monde chrétien en l'honneur de l'Immaculée-Conception de la Vierge; et c'est l'église abbatiale de Saint-Martin d'Autun, fondation de Charlemagne, qui aura cet honneur (1).

(1) On sait qu'un manuscrit venu de la bibliothèque de Montbrison dans celle de Lyon et exhumé par le R. P. Prat et le digne curé de Saint-Martin d'Autun, a mis ce fait en lumière :

« Cet autel est dans la chapelle qu'on voit à main gauche de cette église qui, dès ces temps-là, fut dédiée en l'honneur de la Conception de la Très Sainte Vierge à cause de la dévotion à ce mystère qui de très ancienne temps avait été instituée dans Lyon, par le zèle du grand saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, dans les divers voyages qu'il a pendant son exil. »

MALLARINI, *syllogo monumenti ad mysterium J. C. V. D. in u trandum*, 2 volumes in-8°. Lecoffre, Paris.

Le grand Anselme de Cantorbéry, durant les pérégrinations multipliées de son noble exil pour la liberté de l'Église, a introduit la dévotion à ce mystère dans cette Église des Pothin et des Irénée où vivent les traditions de Jean, l'ami de Jésus et le fils, lui aussi, de la bienheureuse Vierge Marie. Avec quelle vénération nous relisons dans les lettres de notre Pontife cet article de son programme religieux que les siècles de foi réaliseront avec tant d'autres, et au-dessus de tant d'autres par cent merveilles, sur lequel Dante imprimera à la fin le sceau le plus sublime et le plus exquis de son génie (1), mais sur lequel Grégoire VII semblait tout d'abord avoir épuisé le cœur et l'éloquence !

(1) Comment résister au plaisir de traduire la prière trop peu connue de saint Bernard à Marie, aux plus hauts sommets du Paradis, au centre de la Rose céleste, au centième et dernier chant du merveilleux poëme.

« Vierge mère, fille de ton Fils,
Humble et haute plus qu'aucune créature,
Terme fixe de l'Éternel conseil.

Tu es celle par qui l'humaine nature
A été annoblie au point que son auteur
N'a pas dédaigné de se faire son ouvrage.

Dans ton ventre s'est rallumé l'amour (l'Esprit-Saint),
Par la chaleur duquel, dans l'éternelle paix,
Ainsi s'est épanouie cette fleur (la rose mystique des Saints).

Ici tu es pour nous un flambeau méridional
De charité, et là bas, parmi les mortels,
Tu es d'espérance une fontaine vivace.

Dame, tu es si grande, et tu vaux tant,
Que qui veut une grâce et à toi n'a pas recours,
Il veut que son désir vole sans ailes.

La tienne bénignité ne secourt pas seulement
Qui demande, mais maintes fois,
Libéralement prévient le demandeur.

En toi, la miséricorde, en toi la piété,
En toi la magnificence, en toi se réunit
Tout ce qu'il y a de bonté en toute créature. »

Il nous semble voir au mont Aventin cet adolescent graver ces sentiments dans son âme en attendant le jour qu'il ignore où il les confiera au papier et à la méditation des âmes pieuses qui viendront au nom de Dieu lui demander leur nourriture. Il nous apparaît sur cette montagne fameuse, où Rome adorait ces deux déesses, que le paganisme même n'a pu empêcher d'être vénérables, la liberté qui est le respect héroïque des lois et la virginité qui est le respect héroïque de soi-même, dans ce temple de Diane, où Marie est entrée reine plus sainte et plus douce, il est là, veillant au pied de son autel et prosterné dans la longueur des heures devant le tabernacle de son fils. Il médite ensuite, il étudie, il écrit, c'est-à-dire qu'il prie encore, dans ce même cloître vénérable où Dominique de Gusman et François d'Assise et en ces deux patriarches leurs deux fils, Thomas d'Aquin, le poète de l'Eucharistie, Bonaventure, le chantre séraphique de la Vierge, viendront se donner le baiser mystique (1). Là, dit-on, fleurit l'oranger planté par Dominique pour redire aux siècles les parfums des vertus qu'il a respirées en son frère et leur éternelle amitié; on montre sa tige fatiguée mais respectée par les ans; et le pèlerin rapporte sa feuille comme le plus beau rameau d'Hespérie. Qu'il n'oublie plus désormais le grand aïeul de toute cette auguste famille; et qu'il songe qu'ici a fleuri la jeunesse sainte d'Hildebrand, sous l'aile vigilante et vivifiante de son oncle, l'abbé de Sainte-Marie, au Mont-Aventin.

Il y avait aussi dans la vieille basilique constantinienne de Saint-Pierre du Vatican, une chapelle et une image de la Mère de Dieu devant laquelle Hildebrand allait souvent prier. Une dévotion particulière l'attacha toute sa vie à cette image.

(1) C'est là que le R. P. Lacordaire, novice, a écrit la *Vie de saint Dominique*, et jeté les fondements du rétablissement en France de l'Ordre des Frères-Prêcheurs.

Dieu établit ainsi des harmonies entre les lieux et les hommes, entre la grâce et la nature, et chacun a, pour ainsi dire, son coin privilégié dans l'océan des bénignités célestes. C'est dans cette chapelle non remarquée qu'il attirait son élu, préparant d'un côté son cœur à un certain penchant dont l'avenir devait lui dire le secret, et lui ménageant de l'autre des grâces particulières en ce lieu, afin qu'il comprît bien que c'était dans la nef de Pierre qu'il devait aimer la Mère de Jésus qui veut son Fils représenté sur la terre par le pêcheur toujours vivant du lac de Galilée.

C'est une erreur où tombent parfois les âmes vertueuses de croire que la piété qui est utile à tout, suffit à tout, et que la science, pourvu qu'on l'ait suffisante, est de peu d'usage, qui possède l'amour de Dieu. Ces personnes, dont le cœur croit s'être dilaté dans le resserrement de l'esprit, phénomène singulier de l'humaine faiblesse, sont portées à dénigrer, je n'ose dire ce qu'elles ne possèdent pas, mais ce qu'elles ne connaissent pas. Il en est pourtant dont l'intelligence s'est élargie au voisinage du cœur, qui comprennent parfaitement qu'il est certains secours indispensables qu'elles ne peuvent elles-mêmes fournir à la cause du bien, soit par le malheur de nos natures toujours bornées par quelque endroit, soit par celui des circonstances qui étouffent les meilleures. Ces nobles et simples âmes vont, cherchant par le monde, celles qui ont reçu du ciel un autre don que le leur et qui mettent sincèrement leur talent au service commun de Dieu. Elles se réjouissent de ces supplément fraternels qu'il leur envoie ; elles leur adoucissent les longues amertumes de la croissance ; elles pansent avec amour leurs plaies toujours renouvelées et toujours très-malignes au sein de la mêlée ; elles les protègent contre les méchants et même contre les bons : je les trouve bien grandes. Telle était l'oncle d'Hildebrand. Ne se sentant point assez fort pour donner la culture, et si j'ose dire, l'incubation à la puissante in-

telligence que révélait son adolescent, et se faisant un crime de ne pas l'élever au-dessus de la sienne, il lui chercha des maîtres dignes de sa prédestination

Près de la porte Latine, joignant au lieu que l'Apôtre de la Théologie et de l'Amour a sanctifié par son martyre, et ce bain d'huile ardente qui ne fut pour lui qu'un bain de gloire, les personnes pieuses se montraient à Rome, un archiprêtré, modeste par le renom, éminent par le savoir dans les choses de Dieu. Deux hommes y brillaient entre les autres : Gratien, l'archiprêtre, profondément versé dans les traditions, les rites et les mœurs de l'Église, l'autre, le professeur Laurent, archevêque d'Amalfi, retenu à Rome et attiré près de saint Jean par Gratien, « digne hôte d'une telle demeure (1) » : homme puissant dans les lettres, bilingue, il savait le grec et le latin, et ce qui l'emporte de beaucoup, éminent par l'éclat d'une louable vie (2); homme enfin pour qui les Saintes-Écritures et tout ce qui s'y rapporte, soit du tact de la piété, soit de l'érudition des sciences sacrées et profanes, n'avaient rien pu garder de secret. Hildebrand fut livré à ces deux maîtres.

La Bible et l'histoire seront toujours les deux mamelles auxquelles ira se suspendre la vraie science sacerdotale, celle qui est étendue, solide et bien nourrie. La philosophie les pré-

(1) Baronius, 1048, 5.

(2) *Idem*, 1048, 4. Baronius cite ici une anecdote rapportée par saint Pierre Damien et relative aux funérailles de Laurent d'Amalfi, qui fait un égal honneur au maître et aux saints Odilon et Grégoire VII, ses disciples. « Celui-ci étant donc établi à Rome, mourut dans le Seigneur. Comme son cadavre était porté dans l'église (on sait que la coutume des Romains est d'y laisser les morts le jour et de les enterrer la nuit), un honnête clerc, du nom d'Albéron, laissa aller dans un coin de l'église ses membres à la somnolence. Soudain, il veillant peut-être encore, un bienheureux lui apparut : c'était Odilon. « Monseigneur, lui dit le clerc, quand et pourquoi êtes-vous venu ici ? » « C'est répondit-il, mon très-cher ami et maître, le Seigneur Laurent, Pontife, aux funérailles de qui je suis venu ; et je n'ai pas voulu me retirer avant de t'avoir vu. » Cela dit, l'image s'évanouit. »

cède comme instrument, la Théologie les suit comme couronnement ; mais elles sont le milieu fondamental auquel il faut revenir et le grand trésor auquel il faut puiser, car elles nous font entendre Dieu immédiatement et au naturel, se révélant au milieu des hommes, soit dans la Synagogue avant le Christ, soit dans l'Église après, expliquant ses attributs et son caractère et livrant pour ainsi dire sa vie. La Bible et l'histoire sont la traduction au grand jour de la vie intime et plénière de Dieu. Il y a d'ailleurs dans ces deux études qui n'en font qu'une, un incroyable avantage pour la formation du caractère humain. Nous y acquérons une immense expérience, qui n'a plus besoin que d'un peu d'application soit des passions de nos semblables et des mystères du cœur, soit du jeu des évènements ; et nous y contractons un profond sentiment de ce surnaturel qui est le centre et la circonférence du monde vrai, et tout le monde lui-même. Rien n'étonne plus l'homme quand il a vécu au milieu des Prophètes de Dieu et des agents de Satan dans le monde, parmi leurs grands et quotidiens combats auprès desquels les autres ne comptent pas ; rien plus ne lui fait peur que Dieu dont la majesté pèse désormais comme l'Océan sur ses épaules, ainsi que disait Job, ramenant son regard de la contemplation des siècles, Dieu, dont les flots pressent, poussent et portent, sans le meurtrir jamais ni le submerger, jusqu'au port, le mortel courageux qui s'y confie ; rien ne le passionne enfin que la justice dont la marche sourde ou éclatante domine tout et dont le triomphe a son heure invincible. Tout marche dans la Bible, bon gré mal gré, à la première exaltation du Christ ; tout marche dans l'histoire à sa seconde et éternelle avec ses élus, dont le Prophète a dit : « L'œuvre de la justice sera la paix et le culte de la justice, le silence (1), » et encore : « C'est moi, Jéhova, parlant justice (2). » Tous nos détails d'empires ou de siècles se perdent dans ce

(1) Is., 32, 15. (2) Is., 45, 19.

grand courant; les épisodes, quelque soit la forme, sont jugés des épisodes ; le dessèchement des torrents s'annonce dans leur bruit ; et un esprit bien fait voit d'un coup d'œil où enrayer sa vie et où pousser celle des peuples.

C'est dans ce spectacle que se forma la forte intelligence de Grégoire VII et dans cette méditation que sa mâle et souple volonté prit sa bonne trempe. Il en sortit grand Pontife, comme Bossuet plus tard grand orateur : orateur lui-même plein d'une majesté vraie, touchante, énergique, à la manière des Pères et des Prophètes. Si vous voulez savoir où ce fameux Pape a puisé ces convictions si arrêtées, cet enthousiasme si passionné et tout ensemble ce savoir-faire si habile et si riche en ressources pour toutes les occurrences, et si vous demandez de quelle école il est sorti pour apparaître tout d'un coup sur la scène du monde armé de toutes pièces et en train de le subjuguer, écoutez les historiens : « Hildebrand fut très-érudit dans les Ecritures, » *in scripturis valde eruditus* (1) ; « c'était un homme d'une grande doctrine, » *vir certæ multæ doctrinæ* (2); « sous ses dix prédécesseurs, nourri et formé à Rome dès l'enfance, il avait porté ses investigations les plus diligentes dans toutes les traditions apostoliques et pris le soin le plus studieux pour réduire ses investigations en actes. C'est pourquoi nous avons décrété de suivre entre tous, dans la consécration des saints Mystères, ce docteur éminent par la religion et par l'autorité ou plutôt la tradition apostolique par lui : » *Apostolicam traditionem per ipsum imitari decrevimus.* Ainsi s'exprime un auteur liturgique contemporain (3) ; et nous savons que Grégoire VII mourant était félicité tout ensemble

(1) L'auteur d'une Chronologie, au tome 1er de la *Collection des Écrivains*. Germain Migne, col. 208.

(2) Trithème, dans la *Chronique d'Hirsau*, 1073. M., col. 216.

(3) L'auteur anonyme des *Offices Ecclésiastiques* attribués à Gui d'Arezzo. Migne, col. 212.

des labeurs de sa doctrine et de sa vie sainte, *pro laboribus sanctæ conversationis et doctrinæ* (1). Tout l'esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament était comme passé en lui ; et cet esprit, qui remplit la sphéricité de la terre et qui a la science de toutes les voix, naturelles ou surnaturelles, ne l'avait point instruit du sacré seulement, mais encore du profane, par lequel seul on touche parfois aux hommes pour les en détacher et les élever plus haut. « Au monastère de Sainte-Marie Mère de Dieu, au Mont-Aventin, il montrait déjà et bien vite dans l'instruction des sciences libérales et dans la composition de la discipline morale, les fleurs admirables d'une double culture, » *In brevi ostendit spectabiles flores utriusque matrimonii* (2). Il excellait à ce point que Benno l'accusera plus tard d'avoir appris les arts magiques de son maître Laurent, insigne magicien, docteur et prince des maléfices, qui faisait à Rome un cours public d'aruspices et de magie (3). La vraie magie du maître et du disciple, c'était leur science et leur sainteté : dans le vieillard, « cet éclat d'une vie louable » dont nous parlait Pierre Damien ; dans l'adolescent, cette grâce humano-divine qui, dans le Christ de douze ans, confondait et ravissait les vieux superbes docteurs. Il n'est pas de magnétisme plus irrésistiblement fascinateur des hommes ; et Onuphre, non suspect, a dû écrire d'un homme qui s'y connaissait : « Jean Gratien aimait extrêmement Hildebrand, déjà moine, à cause de ses mœurs très-suaves, de sa prudence et de sa doctrine admirables (4). »

Voilà ce que Grégoire VII apprit à l'école de la Porte-Latine, et comment la Providence le prépara à être un grand Pontife. Et que cela soit bien entendu contre ceux qui prétendent

(1) Paul de Bernried, § 100.
(2) Paul de Bernried, 6.
(3) *Acta Sanct.* Bolland, § 25.
(4) Onuphre, dans Migne, ad juit.

qu'un pasteur doit être un administrateur plutôt qu'un docteur; un homme habile dans la tenue des livres et la regie des domaines plutôt qu'érudit dans l'Écriture-Sainte et les Conciles; un diacre pour servir aux tables, si tant est que ces hommes songent le plus souvent à d'autres qu'à la leur, et non un maître plein d'instances dans le ministère de la parole, comme dit saint Paul; un père temporel enfin au lieu d'un père spirituel, ainsi que l'appellent à tort les fidèles (Dieu! en quel siècle sommes nous, pour avoir à refuter de pareilles théories?). Mais que cela soit entendu encore contre ceux qui prétendront plus tard que notre Pontife, emporté par les hallucinations de son imagination aveugle et naïve, est allé jusqu'à brouiller tous les axiomes, à bouleverser tous les réglements traditionnels du droit, et à avancer sur vingt points de l'Europe à la fois, des prétentions aventureuses, qu'il a rêvées dans son ignorance et affichées dans son audace, avec un front sans pudeur. Ah! dans ces temps laborieux et cruels, quand il aura à lutter corps à corps contre vingt tyrans, usurpateurs, furibonds, homicides qu'il sera peu tenté d'empiéter, mais plutôt de relâcher quelque chose des droits sacrés de la sainte Église! qu'il serait commode alors à son pied de glisser un peu dans la faiblesse! Et qu'il aura besoin d'être soutenu, bien assis et comme pressé dans la pleine évidence de ses sures lumières, pour être inébranlable! Alors il lui sera bon de se souvenir de ces deux excellents maîtres et de leurs belles leçons dont la première est le courage, et d'avoir devant les yeux cette mémorable circonstance que, chaque jour, au sortir de leur école, il passait devant la petite église, *Domine quo vadis*, voisine de saint Jean, sur la route de la Porte-Latine, qui marque la place et le pied même sur lesquels Jésus fut rencontré par saint Pierre qui fuyait devant Néron. « Où allez-vous, Seigneur? lui demanda l'Apôtre. — Je vais à Rome pour être crucifié. » Cette réponse retentira puissante à ses oreilles; et l'écolier devenu le successeur

seur de Pierre et de Jésus-Christ, rentrera sans peur, avec tous les deux, dans l'enceinte de toutes les Babylones altérées du sang des martyrs.

Hildebrand garda à Laurent un souvenir éternel et prouva plus tard à Gratien comment il savait être reconnaissant : tous deux retrouvant d'abord dans les actions et les paroles de leur élève leur noble enseignement plein de vie et leur plus belle récompense. Cependant, quelque distinguées et saintes que fussent ces mains, l'oncle sentait qu'il devait demander à d'autres l'achèvement de son neveu. Il venait d'atteindre seize ans. L'aiguillon s'éveillait dans sa chair et tous ces rêves de grandeur et d'avenir, qu'on fait à cet âge, quand le génie pousse sa première pointe, assiégeaient, périlleux fantômes, son imagination. L'atmosphère de Rome, le contact d'un clergé corrompu au sein duquel l'abbaye de Sainte-Marie et l'archiprêtre de Saint-Jean étaient comme deux ilots à demi submergés, pouvaient perdre tout d'un coup ou étioler à jamais tant d'espérances. Il fallait à cette plante l'air pur et fort des montagnes ; et elle ne pouvait que s'enrichir de nouveaux sucs précieux étant transportée sur un sol étranger et puissant. Que sait un jeune homme qui n'a pas dépassé l'horizon du toit ou du séminaire natal ? Hildebrand allait rencontrer un second asile, qui par une heureuse économie dont Dieu avait le mot, devait être en même temps pour lui un premier et déjà grand théâtre, où il devait débuter en sécurité dans le monde. « Donc entré dans l'adolescence, dit son historien, il partit pour la France, afin de dompter la pétulance de la chair par les fatigues d'un autre climat et par les ardeurs redoublées de l'étude (1). »

V. Davin.

La suite à un prochain numéro.

(1) Paul de Bernried, col. 42. An de J.-C. 1036.

EXAMEN CRITIQUE

DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ AD USUM SEMINARII TOLOSANI.

Un des incidents remarquables du mouvement doctrinal opéré de nos jours, en France, dans le sens romain, est le sort des ouvrages élémentaires de théologie. Rédigés la plupart à une époque où les traditions des grandes écoles catholiques allaient en s'altérant, ils portaient presque tous plus ou moins les traces des mauvaises doctrines qui, sous l'influence de diverses causes, avaient pris cours parmi nous. On les suivait exactement, ou l'on s'en écartait, il est vrai, selon que l'on conservait plus d'attachement pour des opinions réputées anciennes et nationales, ou que l'on inclinait vers le changement providentiel, dont le but, de plus en plus manifeste, était, en resserrant les liens des églises particulières au centre de l'unité, de préparer la milice sainte à de nouveaux combats. Mais, sauf ces modifications dans l'usage qu'on en faisait, ces ouvrages, toujours défectueux quand ils ne se trouvaient pas foncièrement mauvais, étaient en pleine possession de nos écoles théologiques.

Tout à coup on apprend que le plus répandu d'entre eux, celui que l'on pouvait regarder comme un legs de l'ancien clergé français au nouveau, celui qui était aux mains des professeurs et des élèves dans le plus grand nombre des séminaires, que la *Théologie*, de Bailly, enfin, vient d'être condamnée à Rome ! Rappelons-le à l'honneur du clergé français, sauf quelques tergiversations qui ne comptent pas, la soumission fut universelle. Mais on éprouva un certain embarras, quand il fallut remplacer l'ouvrage condamné. On s'aperçut que la

plupart de nos auteurs élémentaires n'étaient guère moins répréhensibles que Bailly. Des Prélats n'hésitèrent pas alors à emprunter à l'*étranger* ce qui nous manquait, et ce fut ainsi que le P. Perrone et M. Scavini reçurent le droit de cité parmi nous. D'autres, préférant se rattacher aux ouvrages indigènes, se rabattirent principalement sur la *Théologie*, de Mgr Bouvier, évêque du Mans, et sur la *Théologie* dite *de Toulouse*, du nom de la ville où elle a vu le jour. Ce projet eut aussi ses difficultés. Le bruit se répandit bientôt que l'ouvrage de Mgr Bouvier avait été déféré à la Congrégation de l'*Index*; et en réalité le vénérable auteur n'évita une sentence de condamnation qu'en promettant de faire à son ouvrage des corrections que la mort ne lui a pas permis d'achever, mais à la faveur desquelles il a pris pied et se maintient dans quelques séminaires. Quant à la *Théologie de Toulouse*, pour laquelle on avait tout lieu de concevoir des appréhensions semblables, l'éditeur annonça que des Théologiens bien intentionnés s'étaient mis en rapport avec Rome, et qu'ils feraient disparaître de l'ouvrage tout ce qui pouvait déplaire au Saint-Siège. Cette assurance fit conserver cette *Théologie* dans douze séminaires de France, en attendant la nouvelle édition promise pour 1856 et qui a paru seulement trois ans après.

L'intérêt que commande l'éducation ecclésiastique et l'importance particulière que les ouvrages élémentaires employés pour cette œuvre tiennent de notre méthode d'enseignement, nous ont engagé à examiner l'édition corrigée de la *Théologie de Toulouse*. D'après les promesses données publiquement, nous espérions y trouver la doctrine romaine dans toute sa pureté et avoir la satisfaction d'annoncer enfin aux écoles théologiques de France la bonne nouvelle d'un ouvrage élémentaire irréprochable; mais, à notre grande surprise, nous y avons découvert des traces trop nombreuses de l'esprit qui gâta les éditions précédentes, et nous sommes réduit à signaler

les inconvénients d'un livre offert au public sous les auspices rassurants de quelques théologiens romains.

Avant de passer outre, nous ferons une remarque, pour prévenir toute fausse interprétation de nos pensées, comme aussi toute récrimination contre nos paroles. Le titre de l'ouvrage dont nous allons nous occuper, porte les noms de trois Archevêques qui se sont succédé sur le siége de Toulouse : Nosseigneurs de Clermont-Tonnerre, d'Astros et Mioland. Il serait superflu de dire que notre intention n'est pas de toucher à la mémoire de ces vénérables Prélats ; mais ce que nous tenons à bien faire comprendre, c'est que nous n'y touchons effectivement point par nos observations. Car, le livre que nous examinons n'est plus celui qui a paru sous leur patronage, mais bien celui qui vient de sortir des mains d'un correcteur que nous ne connaissons nullement, et contre lequel nos paroles ne devront jamais être tournées en personnalités. D'ailleurs, en reconnaissant la nécessité de corriger l'ouvrage publié sous son nom, le dernier de ces Prélats a bien montré qu'il n'entendait pas, non plus que ses prédécesseurs, approuver des opinions contraires aux doctrines de l'Église Romaine; et, loin de nous mettre en opposition avec lui, nous entrons dans ses vues, soit en relevant l'insuffisance des corrections entreprises, soit même en rappelant, au besoin, les inexactitudes des anciennes éditions.

Cela dit, prenons en main les six volumes dont se compose l'ouvrage. Mêmes matières que dans la plupart de nos auteurs élémentaires ; même ordonnance générale dans le plan, que l'on semble du reste avoir adopté comme par convention. Je n'incidenterai pas sur l'ordre particulier suivi dans certains traités ; ce sont là des questions de méthode, où une certaine latitude est permise, et dont je ne m'occuperai qu'autant qu'elles pourraient intéresser la substance même de la doctrine. Aussi, sans m'arrêter davantage à l'ensemble, j'entre dans les détails.

Le *Traité de l'Église*, surtout dans les circonstances actuelles, est comme la pierre de touche d'un cours de Théologie. Si l'auteur est profondément pénétré des doctrines romaines, s'il met en relief la constitution divine de l'Église, il en rejaillit sur tout le reste une lumière qui imprime avant la vérité dans l'esprit des élèves. Si au contraire l'auteur n'est pas décidément attaché aux vrais principes, si par suite d'opinions préconçues ou faute de voir suffisamment clair dans le sujet, son langage ambigu a toujours besoin d'un interprète, il en résulte une obscurité fâcheuse qui se répand sur l'ensemble de l'ouvrage et dans l'esprit des lecteurs. D'après ces maximes, suggérées par la raison et confirmées par l'expérience, essayons d'apprécier l'exposition de la doctrine de notre auteur sur l'Église.

Le principe de l'unité sociale de l'Église consiste, suivant les Théologiens romains, dans l'unité de son Chef visible, le Souverain-Pontife. C'est là ce pasteur unique des Saintes-Écritures, par lequel il n'y a qu'un seul troupeau ; c'est celui qui occupe le siége auquel, suivant saint Irénée, tous les fidèles de toutes les contrées doivent s'unir à cause de son éminente principauté ; c'est celui qu'ont en vue tous les Pères, quand ils parlent du centre de l'unité catholique.

Or, sur ce point capital, notre auteur semble penser différemment. Selon lui, toute la raison de l'unité de l'Église consiste dans le *magistère* de ceux qui représentent la personne de Jésus-Christ, et auxquels tous les hommes sont tenus d'adhérer comme à Jésus-Christ lui-même : « Tota unitatis Ecclesiæ ratio nititur in magisterio personam Christi gerentium, quibus non secus ac ipsimet Christo omnes homines assentire tenentur (*Inst. Theol.*, t. I, p. 350). » Développant son idée, il enseigne que ces représentants, ces *internuntes* de Jésus-Christ, constituent dans leur réunion, *collective sumpti*, le principe visible de la société humaine et spirituelle qui est l'Église, et forment *un seul corps*, qui est le même que *le Collége Apostolique* (*Ibid.*, p. 351).

Ainsi, selon notre auteur, l'Église serait, non pas une monarchie, tenant son caractère du Chef unique placé de droit divin à sa tête ; mais une sorte d'aristocratie, puisqu'elle serait gouvernée par la réunion des individus privilégiés composant le *magistère*. Il fait bien remarquer ensuite que ce corps a un Chef dans lequel se résout le principe d'unité et la représentation de Jésus-Christ ; mais, immédiatement après cette phrase très-exacte dans son ensemble, et placée là, on le croirait, comme un correctif par les Théologiens romains, il se hâte d'ajouter, en revenant à sa première idée, que l'unité de tous les membres de l'Église résulte de leur adhésion et de leur soumission au *magistère* établi par Jésus-Christ comme lien et principe d'unité. Loin de rectifier cette notion, essentiellement fausse, la suite ne tend qu'à la confirmer.

Faisons en passant une remarque sur le *magistère* qui joue un si grand rôle dans cette édition. Ce mot semble désigner le *corps enseignant* dans l'Église, et répondre à ce que Mgr Bouvier appelle si fréquemment, dans sa *Théologie : Corpus pastorum*, c'est-à-dire les Évêques pris collectivement. Mais n'eût-il pas été bon, pour plus de clarté, de déterminer le sens qu'on attachait à cette expression ; et même n'eût-il pas été mieux de la laisser entièrement de côté, pour s'en tenir aux termes ordinairement employés dans l'école ? On n'avait sans doute rien de nouveau à dire sur ce sujet, dès-lors pourquoi inventer une expression nouvelle, au moins dans son application (1).

La suite répond à ce début. Voulant préciser la question de l'unité, comme caractère essentiel et comme marque distinctive de la vraie Église, l'auteur déclare que cette question, est toute entière dans l'institution et l'existence perpétuelle du divin magistère dans le Collége Apostolique et son Chef suprême,

(1) Dans l'*Exposition des principes du Droit canonique*, pag. 89, le cardinal Gousset, qui se sert, seulement en passant, du mot *magistère*, a bien soin d'en expliquer le sens.

pour constituer et conserver à perpétuité sur la terre l'unité sociale de l'Église de Jésus-Christ. On serait peut-être tenté de croire que nous ne rendons pas exactement sa pensée, voici donc ses propres expressions : « Tota profunde quæstio est, in *institutione* et *perpetua existentia divini magisterii in Apostolico collegio* et *ejus supremo capite, ad constituendam* et *perpetuo servandam in terris hanc unitatem sensuum, quæ Christi Ecclesia dicitur* (*Inst. Theol.*, t. I, p. 351). » Pour mettre sa pensée en pleine lumière, l'auteur annonce de plus qu'il traitera séparément ce qui regarde le *corpus apostolicum, corpus episcopale* et ce qui regarde le Chef de ce corps (*Ibid.*).

Après avoir formulé cette espèce de dualisme, il entre en matière, et écrit plus de cent pages remplies de propositions équivoques, d'assertions fausses, qui ne peuvent se lire à un sens rouvert que par des corrections et des explications dont l'ouvrage ne porte souvent pas de traces. De là, dans tout ce chapitre, dont il serait superflu de rappeler l'importance, une obscurité, des incertitudes, des erreurs mêmes, qui décèlent un théologien peu fixe sur les traites des éditions précédentes, et qui sont très-propres à leur ôter l'illusion ou à imiter en erreur l'esprit des lecteurs.

Pour appuyer ce jugement, nous n'éprouvons que l'embarras dans le choix des preuves. Ainsi, après avoir dit que Jésus-Christ a confié au Collège Apostolique sa mission divine d'enseigner infailliblement sa doctrine (*Ibid.*, p. 353), l'auteur établit que cette même mission confiée par Jésus-Christ aux Apôtres se perpétue sur la terre (*Ibid.*, p. 362). Cette proposition serait susceptible d'un sens romain, si elle était expliquée et prouvée convenablement; mais, par la manière dont l'auteur la développe, il réussit à la rendre insoutenable. Il insinue et entreprend de prouver que les Évêques sont en tout les successeurs des Apôtres, et qu'ils forment un Collège Apostolique permanent. Selon lui, les Apôtres envoient leurs successeurs, comme Jésus-Christ

les avait eux-mêmes envoyés, et leur donnent non-seulement le caractère épiscopal, mais leur transmettent encore, comme en héritage, le pouvoir d'enseigner infailliblement (*Inst. Theol.* t. I. p. 369 et 370. V. aussi p. 501). Loin d'adoucir cette doctrine par quelque distinction, par quelque correctif, il la précise et la confirme en poursuivant sa démonstration : « Juxta missionem et præceptum ab Apostolis traditum, eorum successores, *scilicet et ipsi Apostoli, Dei Ecclesiam docent, fideles eos audiant eique subjaceant. Ab illis solvantur dubia, omnes dirimuntur controversiæ, quælibet damnantur innovationes, omnes pertinaces hæreses ab Ecclesia eruuntur, vel in conciliis provincialibus aut œcumenicis, vel a Romano Pontifice, universa Ecclesia* acclamante (*Ibid.*, p. 371).» Pris à la lettre, ce passage renferme de graves erreurs. Ainsi les Évêques enseigneraient l'Église avec le même pouvoir que les Apôtres, puisqu'ils pourraient fixer les doutes, dirimer les controverses et juger infailliblement dans les Conciles provinciaux, comme le ferait un Concile œcuménique ou le Souverain-Pontife. Or, il n'est pas vrai que les Évêques aient le même pouvoir que les Apôtres pour enseigner l'Église, ni, comme nous l'avons rapporté plus haut, d'après notre auteur, que le corps qu'ils forment soit le même que le Collége Apostolique. Par un privilége accordé en faveur de l'établissement de l'Église, les Apôtres étaient tous individuellement infaillibles, et avaient même l'inspiration divine, ce qu'on n'attribuera pas assurément à tous les Évêques en particulier. De plus, la juridiction de chacun des Apôtres était illimitée et ils pouvaient fonder partout des Églises, tandis que la juridiction des Évêques est restreinte dans les limites assignées par le Souverain-Pontife, sans pouvoir s'exercer au-delà.

Pour excuser une pareille doctrine, il servirait peu de dire que l'auteur assigne ailleurs la différence entre le pouvoir des Apôtres et celui des Évêques. On trouve, il est vrai, à quarante pages plus loin (*Ibid.*, p. 411), et dans une autre ques-

tion, un mot jeté en passant sur ce sujet. Mais, outre que je n'aime point un enseignement en partie double, qui semble échafauder des thèses pour l'erreur, sauf à se ménager quelque échappatoire, cette explication est tout à la fois mal placée et insuffisante. C'est ici, et non pas en parlant du pouvoir du Pape, qu'il fallait la donner, puisque le Pape succède bien plus que les Évêques aux Apôtres : distinction essentielle que notre auteur passe entièrement sous silence. Écoutons sur tout cela Bellarmin : « Magnum (est) discrimen inter successionem Petri et aliorum Apostolorum. Nam Romanus Pontifex proprie succedit Petro, non ut Apostolo, sed ut Pastori ordinario totius Ecclesiæ; et ideo ab illo habet Romanus Pontifex jurisdictionem a quo habuit Petrus : at Episcopi non succedunt proprie Apostolis, quoniam apostoli non fuerunt ordinarii, sed extraordinarii, et quasi delegati pastores, qualibus non succeditur.

« Dicuntur tamen Episcopi succedere Apostolis, non proprie eo modo, quo unus Episcopus alteri et unus rex alteri, sed duplici alia ratione : primo, ratione Ordinis sacri episcopalis ; secundo, per quamdam similitudinem et proportionem ; quia nimirum sicut Christo in terris vivente, primi sub Christo erant Apostoli duodecim, deinde 72 discipuli ; ita nunc primi sub Romano Pontifice sunt episcopi, post eos presbyteri, inde diaconi, etc.

« Ita vero succedere et non aliter Episcopos Apostolis, probatur ; nam nullam habent partem veræ apostolicæ auctoritatis. Apostoli poterant in toto terrarum orbe prædicare et fundare Ecclesias, ut patet Matth. ult. et Marci ult., hoc non possunt Episcopi. Item Apostoli poterant scribere libros canonicos, ut omnes fatentur ; hoc non possunt Episcopi... Apostoli in totam Ecclesiam habuerunt jurisdictionem, non habent Episcopi (*De Romano Pontifice*, lib. IV, cap. 25). »

Quant aux sentences rendues par les Évêques, c'est à tort que l'auteur leur attribue la vertu de dirimer les controverses

doctrinales. Les Évêques rendent seulement en première instance, des jugements dont on peut interjeter appel au tribunal du Souverain-Pontife, et qui ne diriment en effet que par la confirmation émanée de ce Juge suprême. Parler sur ce point comme le fait notre auteur, n'est-ce pas méconnaître ce droit d'appel fondé sur la constitution divine de l'Église, attesté par la Tradition et reconnu par les saints Canons ?

Vainement essaierait-on d'interpréter bénignement de semblables paroles, en disant que le Pape est compris parmi les Évêques. Car, cela n'est pas énoncé dans le texte ; et même le texte semble s'appliquer exclusivement aux Évêques. N'a-t-on pas annoncé que l'on traiterait séparément ce qui concerne les Évêques et ce qui concerne le Souverain-Pontife ? N'emploie-t-on pas une forme disjonctive en indiquant quels sont les juges en dernier ressort des controverses : *Ab illis* (nempe Episcopis) *omnes dirimuntur controversiæ... vel in conciliis provincialibus...; vel a Romano Pontifice?* Et d'ailleurs, ce qui est capital, le Pape est-il un Évêque comme un autre, pour que l'on puisse ainsi, sans distinction, assimiler son pouvoir à celui qui leur appartient ?

Les inexactitudes abondent dans les pages que nous examinons. N'y a-t-il pas encore une équivoque, pour ne rien dire de plus, dans cette approbation de l'Église universelle, qui suit la mention de l'autorité des décrets du Souverain-Pontife ? Faut il entendre ces mots : *Universa acclamante Ecclesia*, en ce sens que l'Église universelle a toujours bien accueilli les jugements infaillibles du Pape, ce qui serait vrai ; ou bien faut-il plutôt les prendre, comme cela semblerait résulter du texte et conformément à la doctrine de l'édition précédente (1), en ce sens que les décisions du Pape ne sont infaillibles que par l'adhésion de l'Église universelle, ce qui serait absolument faux ?

(1) Dans ce travail, nous suivons la 2e édition de 1828.

On le voit, ce n'est qu'en faisant violence au texte, ce n'est qu'en y ajoutant des choses essentielles, qu'on parvient à y découvrir la vraie doctrine sur la question si grave de l'autorité de l'Église. Nulle part on ne supporterait un pareil enseignement ; mais il devient plus intolérable encore dans un ouvrage élémentaire dont la clarté, la précision et la sûreté de doctrine, sont des qualités essentielles.

Les conclusions de notre auteur ne sont ni plus claires ni plus exactes que ses principes. De la perpétuité du Collége Apostolique, par le corps épiscopal, qu'il s'est efforcé d'établir, sans les distinctions et les restrictions nécessaires, il tire d'abord cette conséquence : *Le Collége Apostolique est infaillible touchant les faits dogmatiques* (*Inst. Théol.*, t. I, pag. 389). Or, cette proposition est fausse, si on veut parler des seuls Évêques, à l'exclusion du Souverain-Pontife, et elle n'est ni suffisamment explicite, ni surtout mise à sa place, si on a aussi en vue le Pape. Quelle logique y a-t-il, en effet, à arguer de l'autorité du Souverain-Pontife, à traiter cette question des faits dogmatiques, avant d'avoir parlé de lui ?

On doit en dire autant de l'infaillibilité que l'auteur attribue au Collége Apostolique, en matière de discipline (*Ibid.*, p. 383). Il y a même quelque chose à ajouter sur le corollaire relatif à la canonisation des Saints (*Ibid.*, pag. 385). En plaçant cette question dans l'article où l'on s'occupe du pouvoir des Évêques, ne semble-t-on pas la présenter comme étant de leur compétence ordinaire ? Or, cependant, la canonisation est une cause majeure réservée au jugement du Souverain-Pontife depuis longtemps, depuis Alexandre III, qui eut la gloire de canoniser saint Bernard et saint Thomas de Cantorbéry. En outre, la nouvelle édition se prononce plus ouvertement que l'ancienne, il est vrai, pour l'infaillibilité des jugements de l'Église en cette matière, et nous en félicitons le correcteur ; mais il ajoute à sa thèse des explications pour l'éventualité

d'une erreur de fait de la part de l'Église, qui s'accordent mal avec la conviction de son infaillibilité (*Ibid.*, pag. 386). Ces explications ne se trouvent pas dans l'ancienne édition (*Inst. Theol.*, t. II, p. 208) ; leur addition dans celle-ci n'est pas heureuse, et il conviendrait de les supprimer.

Passant à la thèse, aussi facile à saisir qu'à démontrer, de la division de l'Église par Jésus-Christ en Église enseignante et en Église enseignée, notre auteur trouve le moyen de l'embrouiller, en y mêlant constamment la question de l'infaillibilité. *Les seuls Evêques*, dit-il, *sont le sujet permanent du magistère infaillible* (*Inst. Theol.*, t. I, pag. 387). Pour établir cette proposition, il formule l'argument que voici : Le magistère infaillible a été accordé au Collége Apostolique seul et pour toujours ; or, les seuls Évêques sont les successeurs des Apôtres ; donc, les seuls Évêques sont le sujet permanent du magistère infaillible.

Considérée dans son énoncé, cette argumentation est essentiellement vicieuse. La chose saute aux yeux pour la majeure. Est-ce que saint Pierre ne jouissait pas à lui seul de l'infaillibilité, en vertu de promesses spéciales ? Est-ce que chaque Apôtre en particulier n'en jouissait pas aussi par privilége ? Dès lors n'est-il pas faux d'affirmer d'une manière absolue que l'infaillibilité a été accordée au seul Collége Apostolique ? Le défaut de la mineure n'est pas moins évident. Ne donne-t-elle pas lieu à cette distinction, que nous avons signalée et à côté de laquelle l'auteur passe constamment, savoir, que les Évêques succèdent aux Apôtres dans une partie, mais non pas dans l'intégrité de leur pouvoir ; distinction qui à elle seule ruine tout l'argument.

Envisagée dans son développement, cette même argumentation ne supporte pas mieux la critique. Suivant l'auteur, la vérité de la première proposition est une conséquence de la perpétuité du magistère apostolique qu'il a déjà établie ; mais,

contrairement à ce qu'il répète ici et conformément à la distinction que nous avons faite, cette perpétuité ne prouve nullement que les Évêques aient reçu en héritage le pouvoir tout entier des Apôtres. Il n'est pas plus heureux dans les preuves de la seconde proposition, qui porte d'ailleurs en elle-même le vice déjà signalé. Des différents moyens qu'il fait valoir à l'appui de cette proposition, pas un ne soutient l'examen. Il apporte d'abord la pratique et le commandement des Apôtres, qui établissent des Évêques pour enseigner et gouverner les fidèles, *cum omni imperio;* mais ce fait ne prouve point qu'ils leur transmettent le privilége de l'infaillibilité. Il invoque ensuite la pratique de la primitive Église, dans laquelle, dit-il, les seuls Évêques, soit réunis en Concile, soit dispersés, jugent et gouvernent; mais on peut lui opposer que les Évêques, soit réunis, soit séparés, n'ont pas d'infaillibilité sans le Pape. Il en appelle après cela au témoignage des saints Pères; mais ici il joue de malheur, et semble perdre de vue le point à démontrer. Le texte de saint Ignace, qu'il allègue, ne parle pas de l'infaillibilité, non plus que ceux de Tertullien, de saint Cyprien et de saint Jérôme, qu'il y ajoute.

Toutefois, rien n'égale la preuve tirée du témoignage des Théologiens et des Canonistes de réputation, *alicujus nominis.* Quels sont-ils, selon notre auteur, ces Théologiens et ces Canonistes? On ne s'en douterait guère! Ce sont Fleury, Tillemont, Jansénius, Saint-Cyran, Quesnel, et pas d'autres. Après avoir cité tranquillement un passage de Quesnel, tiré de ses notes sur saint Léon le Grand, sans paraître se souvenir des assertions bien différentes de ce sectaire enregistrées dans la Bulle *Unigenitus,* il emprunte avec la même confiance ces paroles à l'*Institution au droit ecclésiastique,* de Fleury, comme si la présence de ce livre dans l'*Index* était chose indifférente: « L'Évêque est le seul juge ordinaire et naturel de tout ce qui regarde la religion, et c'est à lui à décider les questions de foi

et de morale (*Inst. au droit eclés.*, part. I, chapitre. 13) » (1). Cette proposition, prise à la lettre, est fausse et schismatique. Cependant l'auteur la rapporte sans aucune explication, comme on l'avait déjà fait dans les éditions précédentes. Il est vrai qu'il l'abrège de quelques lignes, mais cela n'en modifie nullement le sens. Serait-ce ainsi, par hasard, que l'auteur entendrait corriger l'ouvrage d'après les observations des Théologiens romains? Il y a plus, et nous ne pouvons passer outre sans le déclarer. La citation de pareilles autorités, dans un ouvrage élémentaire, quand même elle ne porterait que sur des passages irréprochables, nous semble inconvenante et dangereuse : inconvenante, puisque, moyennant une précaution insignifiante, on présente comme des Théologiens et des Canonistes en réputation dans l'École, des écrivains condamnés par l'Eglise ; dangereuse, parce qu'elle tend à inspirer aux jeunes ecclésiastiques de l'estime pour des auteurs dont on ne saurait trop se défier. Et, ajoutons-le, afin de ne pas y revenir, il est fâcheux que le reste de l'ouvrage donne lieu trop souvent à une pareille observation.

Dans l'argument singulier qui nous occupe, l'auteur est fidèle à lui-même jusqu'à la fin. Il achève sa démonstration par le témoignage des hérétiques. Il aurait pu rejeter dans cette catégorie plusieurs des fameux Théologiens et Canonistes qu'il citait tout à l'heure, si toutefois leur résistance opiniâtre aux sentences de l'Église n'eût compromis sa thèse. Selon lui, tous les hérétiques ont été condamnés par les seuls Évêques, et personne n'a jamais taxé d'usurpation cet exercice de leur pouvoir. Quoiqu'il en soit de la soumission des hérétiques aux sentences qui les frappaient, il est certain que ces sentences n'émanaient pas toujours des Évêques, et qu'elles n'étaient point définitives, tant qu'eux seuls avaient prononcé. En vain

(1) Cet ouvrage fut condamné par la Congrégation de l'*Index*, le 21 avril 1693.

dira-t-on, pour justifier le langage de l'auteur, qu'en parlant ainsi des Évêques, il n'exclut point le Pape. Nous répondrons de nouveau que les apparences sont cependant contre lui ; et de plus, que c'est dans l'ouvrage, et non pas seulement dans la défense, que cette explication devrait se trouver.

Souvent un vice en engendre un autre. Pour avoir embrouillé la thèse, si simple cependant et si importante, de la division de l'Église, en Église enseignante et en Église enseignée, l'auteur est conduit à en faire autant dans les propositions qu'il établit ensuite sous forme de corollaires. Il s'applique à montrer successivement que ni les prêtres (*Inst. Theol.*, tom. I, pag. 391), ni les simples fidèles (*Ibid.*, pag. 394), ni les princes séculiers (*Ibid.*, pag. 398), ne possèdent le pouvoir d'enseigner infailliblement. Mais, c'est passer pardessus la question, en voulant trop prouver. Il ne s'agit pas de savoir si ces trois classes de personnes sont le sujet du magistère infaillible, comme on le donne à entendre ; mais bien si, en vertu de l'institution divine, elles possèdent quelque autorité dans l'Église. Et quand on s'est évertué à démontrer qu'elles ne jouissent pas de l'autorité infaillible, on n'a pas encore établi ce qu'il fallait prouver, savoir, qu'elles n'en ont aucune. N'y a-t-il pas, en effet, un milieu entre posséder une autorité infaillible et n'en point avoir du tout? Et, à part le Souverain-Pontife, chaque Évêque dans son diocèse n'est-il pas placé dans ce milieu?

Indiquant sa marche ultérieure, l'auteur annonce qu'après avoir considéré le sujet du magistère infaillible en lui-même, il envisagera la manière dont ce sujet exerce son autorité. Pour tenir sa promesse, il émet cette proposition : *La majorité des Évêques, unie à son Chef, est le sujet de l'infaillibilité doctrinale* (*Ibid.*, pag. 401). Toujours des équivoques. Doit-on prendre ces paroles dans un sens absolu et à l'exclusion de l'infaillibilité du Pape? Non, sans doute, car la propo-

sition ainsi entendue serait fausse et contraire à ce que l'auteur établira plus loin. Mais il ne fallait pas laisser lieu à cette question, que les expressions employées et la méthode adoptée provoquent naturellement.

La même observation s'applique au premier corollaire tiré de la proposition précédente : *Donc le corps épiscopal dispersé dans le monde est infaillible dans l'enseignement* (*Inst. Théol.*, t. I, p. 405). De plus, en parcourant les preuves de cette nouvelle proposition, qui énonce une vérité incontestable, mais qui a l'inconvénient d'être mal présentée, on rencontre une assertion au moins singulière sur l'unité de l'Église enseignante dispersée. Partant de la promesse d'assistance perpétuelle faite par Jésus-Christ au Collége Apostolique, l'auteur soutient que les Évêques dispersés dans le monde ne laissent pas de former ce Collége Apostolique, héritier de la promesse. Jusque-là pas d'autre réserve que celle que nous avons déjà faite au sujet des expressions : *Collége Apostolique*, employées pour désigner les Évêques. Mais c'est la raison apportée en preuve qui mérite attention. Si les Évêques sont dispersés extérieurement, dit-on, ils sont cependant unis et forment un corps par la grâce intérieure du Saint-Esprit, et en Jésus-Christ leur Chef invisible : « Istud Collegium, cui inerrantia est affixa, *extrinsecus* quidem est dispersum, sed interna Spiritus-Sancti gratia, et in Christo invisibili capite remanet unitum (*Ibid.*). » Voilà un singulier principe d'unité pour constituer un corps visible, tel que celui des Évêques répandus dans le monde ! Nous reconnaissons volontiers qu'en un certain sens les Évêques, même dispersés, forment un corps ; mais il nous semble que ce n'est point par ce lien intérieur et par conséquent invisible qui les unit dans un Chef également invisible ; c'est bien plutôt par le moyen de la doctrine et de l'obéissance qui, unissant chacun d'eux au Souverain-Pontife, au Pasteur suprême, procure et maintient ainsi l'union entre tous, suivant l'axiôme si connu : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*

Le second corollaire, relatif à l'autorité du Concile général, contient dans ses développements deux erreurs graves; l'une sur l'origine, l'autre sur l'issue de ces sortes d'assemblées. A qui appartient-il, *jure proprio*, de convoquer le Concile général, et par conséquent de juger au préalable de son opportunité? Les Théologiens et les Canonistes romains s'accordent à regarder ce droit comme une prérogative du Souverain-Pontife. C'est le pape saint Marcel qui l'enseigne, dans le Décret de Gratien : « Synodum Episcoporum absque hujus Sanctæ Sedis auctoritate (quanquam quosdam Episcopos possitis congregare) non potestis regulariter facere (Dist. XVII, cap. *Synodum*). » C'est saint Thomas disant expressément : « Hujusmodi Synodus (generalis) auctoritate solius Summi Pontificis congregari potest (2, 2, q. 1, a. 10). » Ce sont, en un mot, tous les Théologiens répétant d'une voix unanime, avec Bellarmin, que le droit de convoquer le Concile général appartient à celui qui a droit de commander à tous : « Concilium generale ab eo indici debet ex auctoritate, qui potest omnes cogere (*De Conciliis*, lib. I, cap. 12) »; et que de même que c'est à l'Évêque de convoquer le synode diocésain, et à l'Archevêque de convoquer le Concile provincial, ainsi c'est au Pape de convoquer le Concile général. Toutefois, ces autorités n'ont pas été assez graves, ni ces raisons assez fortes pour empêcher notre auteur de professer une opinion différente. Selon lui, le droit de prononcer sur l'opportunité d'un Concile général et par conséquent sur sa convocation, appartient aux seuls Évêques et surtout à leur Chef. Entendez-le bien, cela regarde surtout le Pape, sans doute, mais cela appartient aussi aux Évêques : « Ad solos autem Ecclesiæ Pastores, et præsertim ad eorum supremum Caput, pertinet de Concilii opportunitate judicare (*Inst. Theol.*, t. I, p. 409). » Le Concile est terminé, à qui appartient-il de le confirmer, de manière à le rendre œcuménique et de changer ses décrets en lois de l'Église? Au Pape seul, répon-

dent encore de concert les Théologiens et les Canonistes : « Nec ullum ratum est, aut erit unquam Concilium quod non fultum fuerit ejus auctoritate, » disait déjà le pape Jules I, dans l'affaire de saint Athanase (Decret. dist. XVII, cap. *Regula*). Telle a été d'ailleurs la pratique constante de l'Église et des Conciles généraux eux-mêmes ; pratique fondée sur cette raison que pour être infaillible un Concile doit représenter l'Église universelle, et qu'il ne peut la représenter s'il ne représente aussi l'Église Romaine, mère et maîtresse de toutes les autres, et si ses jugements ne sont confirmés par l'autorité du Souverain-Pontife. Ici encore ce qui suffit aux Canonistes et aux Théologiens, ne contente pas notre auteur. Il exige de plus l'approbation du Corps épiscopal tout entier : « Decreta ab Ecclesiæ capite et a toto Episcoporum corpore approbentur (*Inst. Theol.*, t. I, p. 407). »

L'auteur a achevé de traiter ce qui regarde l'autorité du Collége Apostolique, c'est-à-dire du Corps épiscopal. Avant de passer outre, il juge à propos de résumer son enseignement et de tirer ses conclusions. Par ce qui précède, on pressent déjà quels peuvent être les caractères de cette revue rétrospective ; mais écoutons-le préciser lui-même sa pensée et déterminer la portée de sa doctrine sur la question. « Le magistère infaillible confié par Jésus-Christ aux douze Apôtres et qui se perpétue sur la terre, pour enseigner aux hommes la religion révélée, réside 1° dans les seuls Évêques, 2° dans l'unanimité morale des Évêques, soit dispersés dans le monde, soit réunis en Concile général. Si donc une société n'a point de Corps épiscopal, ou si elle n'adhère pas à un Concile vraiment œcuménique, elle manque de la constitution divine essentielle à l'Église, et par conséquent elle n'est pas l'Église de Jésus-Christ, comme au contraire la société qui réunit ces deux conditions doit être tenue pour la vraie Église (*Ibid.*, p. 409 et 410). » Et dans tout cela, pas un mot du Souverain-Pontife. Dira-t-on

qu'il est compris dans le Corps épiscopal? Mais, répondrons-nous de nouveau, il semble que l'on a annoncé le contraire, et d'ailleurs le Pape méritait bien une mention spéciale. A la manière dont les choses sont présentées, on dirait toujours que l'auteur veut soutenir la thèse de l'infaillibilité des Évêques, sans le Souverain-Pontife. Et que signifie encore cette adhésion à un Concile général assignée comme marque de la vraie Église? Que pour appartenir à la vraie Église, on doive admettre les décisions des Conciles généraux et les observer, rien de mieux; mais qu'il soit nécessaire pour cela d'une adhésion actuelle à un pareil Concile, c'est là une nouveauté, s'il en fut jamais.

Nous rencontrons enfin la question de l'autorité du Souverain-Pontife. Pour en dire toute notre pensée, il nous semble qu'elle arrive bien tard. Procéder comme le fait l'auteur, discuter longuement sur le pouvoir des Évêques, avant de dire un mot du pouvoir du Pape, n'est-ce pas rejeter au second plan ce qui devrait occuper le premier? Puisque Jésus-Christ a placé le Pape à la tête de son Eglise, ne convenait-il pas de tenir compte de cette disposition divine, en étudiant la constitution de la société qu'il a fondée? La méthode synthétique elle-même qui convient à un ouvrage élémentaire, n'exigeait-elle pas qu'on traitât d'abord cette question capitale et si féconde en conséquences? Nous insistons sur ce point, parce que nous sommes persuadé de son importance. Si l'on a parlé à bon droit de la puissance d'un mot mis à sa place, à combien plus forte raison n'est-il pas permis de relever la puissance d'une pareille question traitée en son temps? Renvoyer en cet endroit ce qui concerne l'autorité et les prérogatives du Pape, n'est-ce pas priver l'ouvrage d'une grande lumière et d'une grande force? N'est-ce pas aussi amoindrir dans l'esprit des élèves ce que l'Église a de plus haut et de plus important? Après l'attaque directe, impossible à des catholiques, il n'y

aurait qu'un moyen plus efficace pour atteindre ce résultat, ce serait, à l'exemple de Fleury, de ne rien dire du Pape. Dans son *Institution au droit ecclésiastique*, Fleury consacre, en effet, des chapitres séparés à chacun des membres inférieurs de la hiérarchie, et il n'en donne pas un seul au Souverain-Pontife. Cet écrivain, que nous ne ferons pas difficulté d'appeler *judicieux*, mais pour des motifs bien différents de ceux qui lui ont valu ce titre auprès de ses admirateurs, avait parfaitement compris le pouvoir de la conspiration du silence.

Quoiqu'il en soit, nous voici en face d'une question capitale, question que nous devons examiner avec d'autant plus d'intérêt dans la nouvelle édition, qu'elle était fort mal présentée dans l'ancienne. Toute la thèse, telle que la pose notre auteur, se réduit à deux propositions : d'une part, Jésus-Christ a donné à saint Pierre la primauté pour enseigner et gouverner *les autres Apôtres*, ainsi que toute l'Église, et, de l'autre, cette primauté donnée à saint Pierre est perpétuelle dans l'Église (*Instit. Theol.*, t. I, p. 412 et 428). Or, il est évident que la thèse ainsi présentée reste incomplète, puisqu'on n'arrive pas à déterminer celui qui succède à saint Pierre dans cette primauté. L'auteur renvoie cette détermination à l'article de l'apostolicité de l'Église, à près de cinquante pages plus loin. Séparer ainsi ce qui, logiquement et par la nature du sujet, devrait être uni, c'est commettre une faute essentielle contre la méthode, c'est ne pas montrer, ne pas faire sentir la clarté et la force qui résultent de l'enchaînement et de la liaison des choses : *Tantum series juncturaque pollet!* On dira peut-être que le but de l'auteur étant de prouver ici l'unité de l'Église, il lui suffisait de ces deux propositions. Mais nous n'avons pas à nous occuper du dessein particulier de l'auteur ; nous ne considérons que la manière dont il présente une question importante, et nous lui reprochons de la morceler au lieu de la traiter complétement.

Comme il a tiré ses conclusions après avoir parlé des Évêques, ainsi le fait-il après avoir traité, nous ne pouvons pas dire du Pape, puisqu'on n'est pas censé savoir encore quel il sera, mais de la primauté. Toute société qui manque de la primauté établie de droit divin, n'a pas la constitution permanente et essentielle de l'Église de Jésus-Christ, et n'est point par conséquent la vraie Église ; tandis qu'au contraire la société qui de fait est enseignée et gouvernée par une primauté semblable possède la forme essentielle de l'unité de l'Église de Jésus-Christ (*Inst. Theol.*, t. I, p. 437).

Ici l'auteur est arrêté par un doute singulier. Il se demande si la primauté, telle qu'il vient de l'exposer, est une marque positive de la vraie Église, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, une note dont la présence démontre la véritable Église, à l'exclusion de toute autre ?

La lumière ne lui semble pas assez faite sur cette question pour soutenir l'affirmative : « An autem ille primatus..., sit nota positiva, eo sensu quod in *sola* vera Ecclesia reperiri *possit*, plane demonstratum non videtur (*Ibid.*, pag. 437). » Qu'est-ce que l'auteur désire de plus pour se prononcer ? Y aurait-il dans son esprit une différence entre la primauté personnifiée et le Souverain-Pontife ? C'est ce que nous ne chercherons point à savoir ; mais nous n'hésiterons pas à tenir le Souverain-Pontife et son pouvoir, avec tous ses caractères, comme une propriété qui convient exclusivement à la vraie Église, comme une de ses marques positives et distinctives. N'est-ce pas là ce que toute la Tradition répète avec saint Ambroise : « Ubi Petrus, ibi ecclesia (*In psalm.* 40, n. 30) ? » N'est-ce pas là ce que l'auteur lui-même reconnaît plus loin ? « Moraliter repugnare, dit-il, formam *unitatis* exclusive non competere veræ Ecclesiæ ; ideo et ipsa est *per se nota positiva* (*Ibid.*, pag. 489). » Mais le Souverain-Pontife, avec sa primauté, avec sa juridiction universelle, n'est-il

pas un élément essentiel, l'élément capital de l'unité considérée comme marque de la vraie Église ?

Les principales prérogatives du Pape sont l'objet de plusieurs corollaires. Le premier a rapport au pouvoir de juridiction (*Inst. Théol.*, t. I, p. 438). Cette grande question est à peine effleurée. En parlant de l'origine du pouvoir des Évêques (*Ibid.* p. 390), l'auteur, qui était très-bref, avait promis d'y revenir; et pour dégager sa parole, il y consacre seulement quelques lignes. Ainsi, point d'explications sur ce grave sujet, pas de preuve proprement dite du sentiment embrassé, mais une simple assertion, qui, malgré un passage de Bossuet, ne répond point à l'importance de la question et n'en donne pas une idée suffisante.

Le second corollaire concerne le pouvoir du Pape de porter des décrets en matière de foi et de discipline générale, qui s'adressent à toutes les églises et à chacune d'elles en particulier (*Ibid.*, p. 440). Ni dans l'énoncé de cette proposition, ni dans son développement, il n'est dit un seul mot de la force obligatoire de ces décrets. Quand il s'agissait de l'autorité des Évêques pris collectivement, du *Collége Apostolique*, le mot d'infaillibilité était constamment sous la plume de l'auteur; et quand on arrive au Pape, à celui qu'il ne désigne encore que sous le nom de Primat de l'Église, il se contente de dire que ses décrets touchant la foi et la discipline regardent tous les fidèles, à peu près comme on dirait que les jugements et les ordonnances d'un Évêque concernent tous les fidèles de son diocèse. On allèguera peut-être que l'auteur parle de la sorte, parce qu'il ne s'est pas encore occupé de la question de l'infaillibilité du Pape, et que lorsqu'il aura établi cette vérité, l'effet en rejaillira sur tout ce qui précède. A cela nous répondrons d'abord que cette infaillibilité du Pape n'était pas démontrée non plus, quand on insistait tant sur l'infaillibilité du Corps Apostolique; et ensuite qu'il fallait adopter un ordre qui

permit de préciser davantage la valeur des décrets du Souverain-Pontife et par suite la soumission qui leur est due.

Dans les corollaires suivants, on reconnaît au Primat de l'Église le droit de juger les causes majeures et de recevoir les appels (*Inst. Theol.*, t. I, pag. 441). On montre que c'est à lui qu'appartiennent la convocation, la présidence et la confirmation des Conciles généraux (*Ibid.*, pag. 442). A ce sujet, nous remarquons avec plaisir qu'il n'est plus question du jugement des Évêques sur l'opportunité de la convocation du Concile général, non plus que de la nécessité de l'approbation de ses décrets par tout le Corps épiscopal, conjointement avec le Pape. Ces leçons différentes, dont l'ouvrage offre plus d'un exemple, tiennent peut-être au remaniement qu'il a dû subir. Il en résulte, dans la nouvelle édition, des incohérences qu'on ne peut faire disparaître à l'aide des règles générales d'interprétation, suivant lesquelles, pour connaître la véritable doctrine d'un auteur, on doit saisir l'ensemble de son œuvre par le rapprochement des textes et expliquer les passages obscurs par d'autres passages plus clairs; incohérences qui fourniraient à un panégyriste de bonne volonté le moyen commode de pallier bien des inexactitudes et de donner de l'ouvrage une idée plus avantageuse que celle que l'on en acquiert par une lecture attentive.

L'auteur a laissé pour le dernier corollaire la question de l'infaillibilité du Pape (*Ibid.*, pag. 444). Ici reviendraient nos observations sur la place donnée dans le traité à ce qui regarde le Souverain-Pontife. On ne diffère pas tant de parler d'une vérité capitale lorsqu'on en est bien convaincu, et que l'on a à cœur d'en faire ressortir l'importance. Quelle lumière, en effet, n'aurait pas répandu cette thèse de l'infaillibilité du Pape, préalablement et solidement établie, sur son pouvoir d'enseigner toute l'Église, de définir les vérités de foi, de juger les controverses doctrinales et les faits dogmatiques, de porter

des décrets en matière de discipline, de canoniser les Saints et sur d'autres questions semblables ! Sans apercevoir ces avantages, ou sans en tenir compte, l'auteur a donc rejeté au dernier plan une question déjà si grave par elle-même et dont l'importance est encore relevée par les conjonctures présentes. Un procédé pareil laisserait entrevoir qu'il n'est pas très-convaincu de cette vérité. Son entrée en matière révèle de plus en plus la tiédeur de ses sentiments. *Il croit que cette prérogative découle de la primauté d'enseigner*, de sorte qu'il se déciderait volontiers à n'en pas dire davantage. Cependant il en parlera plus au long, sans doute pour condescendre aux exigences du temps. Mais qu'on se rassure, il ne s'échauffera pas : « Hanc prærogativam, quam ex primatu docendi fluere credimus, hic tamen uberius evolvemus, sed æquo animo (*Inst. Théol.* t. I, p. 444).» Voilà, il faut l'avouer, une étrange manière de prévenir les esprits en faveur de sa thèse ! Toutefois, cette précaution ne le satisfait pas encore. Il se hâte d'avertir ses lecteurs qu'il y a des Théologiens qui ne veulent pas être sobres dans leur sagesse, qui méprisent tout ce qui est modéré, et qui sont plus à craindre pour l'Église que des hérétiques déclarés, parce que, sous le masque de catholiques, ils déchirent impunément son sein. Il ajoute, pour préciser ses reproches, que ceux qui soutiennent témérairement et sans discrétion les jugements du Pape, bien loin de défendre l'autorité du Saint-Siége ne réussissent qu'à la ruiner. Non, s'écrie-t-il, Pierre (c'est-à-dire le Pape) n'a besoin ni de nos adulations ni de nos mensonges (*Ibid.*). Dans cette sortie inqualifiable, où il essaie de se couvrir de l'autorité de Fénelon et de Melchior Cano, de qui l'auteur veut-il parler ? Est-ce de Bellarmin ? Est-ce du P. Perrone ? Il devait le dire, et, faute de l'avoir fait, son langage dégénère en insinuations injurieuses contre les plus zélés défenseurs de l'Église et du Souverain-Pontife. Mais ce qu'il a omis de faire, le professeur,

arrivé là, sera tenu d'y suppléer. Et qui donc signalera-t-il à la défiance, à l'animadversion de ses élèves? Qui leur dénoncera-t-il, parmi les Théologiens catholiques, comme foulant aux pieds toute modération, comme ravageant l'Eglise sous le masque de l'orthodoxie, comme ruinant l'autorité du Saint-Siége, en voulant la défendre par l'adulation et le mensonge? Il n'est pas seulement étrange de trouver un pareil réquisitoire dans un livre qui s'annonce comme amendé d'après les observations des Théologiens romains; il est de plus déplorable de le rencontrer dans un ouvrage élémentaire. Cela n'est propre qu'à inspirer aux jeunes ecclésiastiques des préjugés qui se déracineront difficilement. En se déchaînant ainsi contre les Théologiens qu'il lui plaît d'appeler exagérés, le correcteur n'a certainement pas fait preuve d'une grande modération. Si au lieu de s'appliquer à faire retentir l'école de qualifications insolites et sans fondement, il avait cherché avec calme à se rendre compte des dispositions de nos Théologiens, il aurait pu reconnaître que les uns, en beaucoup plus grand nombre, professent franchement les doctrines romaines, tandis que le petit nombre des autres les enseignent avec tiédeur, pour ne pas dire à contre-cœur. Là est la différence caractéristique des ouvrages théologiques de nos jours, et non pas dans la forme du langage, que d'ailleurs nous avons trouvé en général plus digne et plus conciliant chez les romains décidés que chez leurs détracteurs. Il est vrai que ceux-ci sont prompts à se décerner les honneurs exclusifs de la modération; mais la louange que l'on se donne à soi-même a peu de valeur. Est-il sans exemple que ceux qui s'intitulaient hautement modérés, soient devenus exagérés et très-exagérés, au jugement de leurs adversaires?

Nous espérions en avoir fini avec le correcteur sur ce point, mais sa manière de poser la question nous suggère encore une remarque. Son but est, dit-il, de montrer que le Souve-

rain-Pontife, parlant *ex cathedra*, ne peut se tromper, ni proposer l'hérésie à la croyance de toute l'Église. Il ajoute que tel est le sentiment très-commun de presque tous les catholiques : « Juxta communissimam fere omnium Catholicorum sententiam (*Inst. Théol.* t. I, p. 445).» Il nous semble que la mention, faite en ces termes et en cet endroit, d'une pareille divergence n'est pas fondée en principe et qu'elle peut offrir des inconvénients dans la pratique. En principe, rien n'autorise plus à présenter comme une opinion, très-commune, il est vrai, mais enfin comme une simple opinion, la doctrine de l'infaillibilité du Pape. On convient que les Prélats et les Théologiens étrangers à la France, enseignent et soutiennent de concert cette infaillibilité. Si l'aberration isolée et momentanée de quelques Prélats et Théologiens français, a pu faire parler dans l'école d'une opinion différente, il n'en est heureusement plus de même aujourd'hui. Les Évêques français, soit dans les décrets des Conciles provinciaux, soit dans leurs écrits à l'occasion de la définition du dogme de l'Immaculée-Conception, soit dans d'autres documents, se sont montrés si unanimes en faveur de l'infaillibilité du Souverain-Pontife, qu'il ne serait plus permis de se prévaloir de leur autorité pour soutenir le contraire. Un changement analogue s'est produit parmi nos écrivains théologiques. La plupart s'étaient faits les champions du gallicanisme, et le rédacteur de la *Théologie de Toulouse* n'avait pas été le moins fervent. Mais les modifications survenues dans les dispositions de l'épiscopat ne pouvaient manquer d'exercer sur eux une influence considérable ; et les actes de vigueur émanés du Saint-Siége ont achevé de fixer leur attention sur les doctrines romaines. Les sentences qui ont frappé coup sur coup la *Théologie*, de Bailly, le *Compendium juris canonici*, de M. Lequeux, et le *Mémoire* sur le droit coutumier, ont remué bien des consciences, dessillé bien des yeux ; et avec une bonne volonté, avec une droiture qui les

honore, nos auteurs théologiques se sont empressés de demander à Rome une direction. D'après ces faits incontestables, il n'y a plus guère de fondement pour asseoir l'opinion contraire à l'infaillibilité, et tout le parti qu'on peut en tirer désormais serait de mettre en objection ses motifs d'autrefois, afin d'établir plus solidement encore la vérité. Si l'on disait que les expressions employées par notre auteur sont de Bellarmin, nous répondrions d'abord que nous ne sommes plus au temps où vivait le savant controversiste, et qu'il faut tenir compte des progrès obtenus dans l'enseignement des bonnes doctrines. Ensuite, pour s'appuyer sur un auteur, il faut le considérer dans son ensemble. Or, en énumérant, comme historien, les diverses opinions qui s'étaient produites jusqu'à lui sur cette question, Bellarmin présente, il est vrai, le sentiment favorable à l'infaillibilité du Pape comme très-commun parmi les catholiques. Mais quand il revient à son office de Théologien, et qu'il s'agit d'établir la vérité, le sentiment très-commun devient pour lui une doctrine très-certaine : « Certissima est et asserenda (*De Romano Pont.*, lib. IV, cap. 2). » Si notre auteur eût procédé de la sorte, nous n'aurions que des éloges à lui adresser. Nous l'attendions de lui, en lisant cette belle profession doctrinale, au commencement du volume, dans les conseils donnés aux élèves en Théologie : « Peritos et seniores consulant, Episcoporum sententiam exquirant, ac potissimum Sedis Apostolicæ et Romani Pontificis, Christi Vicarii, et totius Ecclesiæ Doctoris infallibilis mandata et decreta mente ac corde amplectantur, ipsisque stabili firmaque ratione inhæreant (*Inst.*, *Theol.* t. I, pag. 22). » Faudrait-il voir dans cette déclaration si explicite et si franche une note des Théologiens romains que l'on a consultés, et dans la restriction que nous signalons un reste d'affection de l'auteur pour l'opinion qu'il abandonne ? Sans faire aucune recherche à cet égard, nous rappellerons seulement l'exemple de l'ancienne édition.

Là on se prononce ouvertement pour les quatre articles de la Déclaration de 1682; et, sans tenir compte des motifs, assez graves cependant, de la doctrine contraire, l'auteur ne laisse pas de dire, en entreprenant la défense de cette Déclaration : « Statuimus tanquam certum et indubitatum (*Inst. Theo.*, t. II, pag 274, édit. de 1828). » A la bonne heure, voilà le langage d'un auteur convaincu ! Ayons donc pour la vérité le courage déployé pour l'erreur, ou du moins, si ce mot semblait trop dur à quelques oreilles délicates, pour une opinion devenue insoutenable.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les inconvénients qu'il y aurait à rabaisser la doctrine de l'infaillibilité du Pape au rang d'une opinion. On se souvient de ce que le respect et la soumission envers le Souverain-Pontife avaient perdu auprès de ceux qui l'envisageaient ainsi. Sous prétexte que ce point n'est pas défini expressément, comme un article de foi, on ne craignait pas de dire que c'est une opinion libre, et ce langage se traduisait trop souvent dans la conduite. On ne faisait pas attention que l'opinion contraire à l'infaillibilité, fût-elle aussi admissible qu'elle l'est peu, les décrets du Souverain-Pontife ne laisseraient pas d'obliger universellement, et tous seraient tenus de s'y soumettre, comme le déclare Mgr Tizzani dans les notes fournies à Mgr Bouvier (*Inst. Theol.*, t. I, pag. 4, édit. de 1853), et comme Bellarmin l'enseigne expressément (*De Romano Pontifice*, lib. IV, cap. 2). Le soin de prévenir de pareils dangers, et les motifs que nous avons indiqués doivent rendre les auteurs et les professeurs très-circonspects sur ce point. Il feront bien de prendre pour règle ces paroles mémorables du savant cardinal Gousset : « Non, il n'est point permis à un professeur de théologie de présenter à ses élèves la croyance de l'infaillibilite du Pape comme une de ces opinions que l'Église abandonne aux discussions de l'École. Il y aurait au moins témérité de sa part à pousser aussi loin l'indifférence

touchant les prérogatives du Vicaire de Jésus-Christ, surtout pour ce qui regarde son infaillibilité, qui n'était pas plus controversée parmi les orthodoxes, avant la déclaration de 1682, que l'infaillibilité de l'Église *dispersée* (*Exposition des principes du Droit canonique*, pag. 87). »

Après les préliminaires qui ont donné lieu aux observations précédentes, le correcteur entreprend de prouver l'infaillibilité du Pape. Sa démonstration est faible, vague et émaillée de noms d'auteurs connus pour soutenir le contraire. Que font, en pareille thèse, Fleury, La Luzerne, Frayssinous et même Bossuet? Pour renforcer la preuve, on cite en note la *Defensio declarationis cleri gallicani* (*Instit. Theol.*, t. I, p. 447), comme si cet ouvrage n'avait pas pour but de battre en brèche l'infaillibilité du Souverain-Pontife, comme si Bossuet n'avait pas consacré vingt ans de sa vie à en faire le palladium des quatre articles, qui sont la charte du gallicanisme ! Vainement essaie-t-on de tirer de ses paroles une conclusion favorable à la thèse : il s'ensuit seulement qu'on doit obéir au Pape et que par conséquent il a droit de commander ; mais nullement qu'il est infaillible, comme l'auteur du nouveau cours de droit canonique professé à Saint-Sulpice, a bien soin de le faire remarquer (*Prælectiones juris canonici*, t. I, p. 115). Il arrive même à notre auteur de perdre de vue ce qu'il a entrepris de prouver, et d'établir une doctrine très-différente. Ainsi, après avoir cité ces paroles de Jésus-Christ aux Apôtres assemblés : « Euntes docete, etc., » et donné aussitôt le commentaire de Bossuet, qui concerne seulement la primauté, il conclut, ce qui n'était point en question, que Jésus-Christ sera toujours avec le Collége Apostolique, ayant Pierre à sa tête ; de sorte que l'infaillibilité n'est pas promise au corps sans la tête, ni à la tête sans le corps, c'est-à-dire aux Évêques sans le Pape, ni au Pape sans les Évêques, mais aux deux réunis : « Unde Christus erit omnibus diebus usque ad consummationem sæculi cum Apo-

stolorum Collegio sub Petro capite et fundamento ordinario, principali istius Collegii, ita ut infallibilitas promittatur utrique simul conjuncto, non autem trunco sine capite, nec capiti sine corpore (*Institut. Theol.*, t. I, p. 448). » Voilà, il faut en convenir, une preuve étrange de l'infaillibilité du Pape ! Afin de la confirmer, on invoque le témoignage de La Luzerne : « Nous tenons fermement et dogmatiquement que, pour que l'Église soit infaillible, il faut qu'elle soit présidée par le Pape et que la réunion du Chef et des membres est nécessaire à l'exercice de l'infaillibilité (*Ibid.*).» Mais n'est-ce pas déclarer que le Souverain-Pontife n'est point infaillible sans les Évêques, et que cette prérogative ne lui est point personnelle ; en un mot, n'est-ce pas renverser la thèse que l'on a l'air de vouloir établir?

Il y aurait encore plusieurs remarques à faire sur cette démonstration ; mais nous avons hâte d'en chercher le complément obligé, dans l'exposition et la réfutation des quatre articles de la Déclaration de 1682. Or, il n'en est pas fait ici la moindre mention. Pour trouver quelque chose sur ce point, il faut aller jusqu'à la fin du volume, où il est l'objet d'une scholie que rien d'ailleurs ne rattache au sujet (*Ibid.*, p. 623). Ce déplacement est un défaut grave que nous avons déjà eu occasion de signaler plus d'une fois. En séparant ainsi des questions naturellement unies, on ne les associe pas comme elles devraient l'être dans l'esprit des élèves, au grand préjudice de la clarté et de la sûreté de la doctrine. Ce n'est pas ainsi qu'on procède dans l'ancienne édition. Là on a bien soin de placer la défense de la *célèbre Déclaration du clergé de France* immédiatement après la question des prérogatives que l'on reconnaît au Pape. Pourquoi donc ce double poids ? La manière dont cette question est esquivée plutôt que traitée, augmente encore la suprise. L'auteur dit qu'il aurait vivement désiré exposer et réfuter la Déclaration, mais que l'espace lui manque pour cela,

et, sous ce futile prétexte, il ne donne pas une page entière à une question si importante. Nous ne pouvons nous empêcher de relever encore le contraste que présentent ici nos deux éditions. Dans l'ancienne, on consacre, avec une complaisance marquée, plus de trente pages à établir la doctrine de la *Déclaration*; et, dans la nouvelle, on prétend n'en avoir pas une pour la combattre. Pourquoi encore cette double mesure ? Pourquoi apporter moins de sollicitude à traiter une vérité reconnue, qu'on en avait mis à traiter une opinion contraire et forcément abandonnée ? Si on ne voulait pas consacrer trente pages à ce sujet, ce qui véritablement n'était point nécessaire, ne fallait-il pas du moins lui donner des proportions suffisantes pour faire connaitre exactement et pour établir solidement la vérité ? Quelques feuillets de plus n'auraient pas grossi démesurément le volume et auraient servi utilement la cause des bonnes doctrines. D'ailleurs, sans recourir à cette addition, il eût été facile de se ménager de l'espace en resserrant les preuves, ce qui n'aurait pas nui à leur force, et en supprimant plusieurs citations au moins insignifiantes. Il est difficile d'expliquer par le défaut de place une différence si notable, d'autant plus que le zèle déployé dans l'ancienne édition à combattre les doctrines romaines, fournissait un motif particulier de les défendre avec quelque développement dans la nouvelle. Passer là-dessus aussi légèrement, ce n'est pas seulement frustrer les élèves d'une instruction nécessaire, c'est encore donner lieu de soupçonner qu'on n'est attaché que médiocrement à la vérité. Une bonne conversion devrait, ce semble, produire de meilleurs fruits.

Mais suivons notre auteur jusqu'à la fin de la question qui nous occupe. Comme il a tiré ses conclusions après chacun des deux articles de ce chapitre, ainsi s'apprête-t-il à les tirer encore après le chapitre tout entier. Chose singulière ! Ce que l'on pourrait appeler son idée fixe le domine dans cette opé-

ration, au point de lui faire renverser une bonne partie de ce qu'il avait entrepris d'établir.

D'abord, il se croit autorisé à conclure de ce qu'il a dit du Collége Apostolique et de la primauté de Pierre, que la constitution divine, essentielle et perpétuelle de l'unité de l'Église est réellement celle qu'il a indiquée en entrant en matière. Or, on se rappelle que, suivant sa première pensée à ce sujet, la raison suprême de l'unité de l'Église consiste dans le magistère, non pas de celui, mais de ceux qui représentent la personne de Jésus-Christ, et auxquels tous les hommes sont tenus d'adhérer comme à Jésus-Christ lui-même. On n'aura pas oublié non plus nos observations sur ce point.

Ensuite, à l'entendre, il résulte de ses conclusions et démonstrations que pour qu'une société possède la constitution de la vraie Église, et par conséquent qu'elle ait droit d'en revendiquer le titre, il suffit qu'elle reconnaisse trois choses :

1° Qu'elle est enseignée par un Collége divin, infaillible et perpétuel : « Se edoceri ab aliquo divino, infallibi et perpetuo Collegio (*Inst. Theol.*, t. I, pag. 455). » Or, le système gallican s'arrangerait très-bien de cette première condition.

2° Que le magistère dont il s'agit appartient de droit divin aux seuls Évêques, et que leur unanimité morale possède l'infaillibilité, qu'ils soient réunis en Concile général ou dispersés. « Illud magisterium ad solos Episcopos jure divino pertinere; atque horum Episcoporum unanimitatem moralem hac infallibilitate donari, sive sint per orbem dispersi, sive in Concilio generali congregati (*Ibid.*). » Seconde condition qui semble attribuer l'infaillibilité aux Évêques sans le Pape, ou en ne le considérant que comme l'un d'entr'eux, et la refuser au Pape comme une prérogative qui lui appartiendrait aussi en propre. Il n'est pas facile de voir en quoi cette doctrine diffère du gallicanisme.

3° Que la primauté d'enseigner et de gouverner dirige perpé-

tuellement de droit divin l'Église universelle : « Primatum docendi atque regendi universæ Ecclesiæ jure divino semper præesse (*Inst. Théol.*, t. I, p. 456.) » Ainsi, on reconnaît simplement au Pape une primauté d'honneur et de juridiction, comme le fait l'ancienne édition, toute farcie qu'elle est de gallicanisme. Mais de l'infaillibilité du Pape, il n'en est plus question. On semble même la lui contester, puisqu'elle est déjà attribuée sans restriction à l'unanimité morale des Évêques. Dira-t-on qu'il s'agissait seulement ici d'assigner les éléments de l'unité distinctive de la vraie Église et que les conditions indiquées suffisent pour atteindre ce but? A cela nous répondrons, d'abord, que si on avait simplement en vue ce résultat, au lieu de recourir à tant d'ambages, il suffisait de dire, avec les Théologiens et les catéchistes, avec l'École et la Chaire : même foi, mêmes sacrements et un même chef visible, le Souverain-Pontife. Nous répondrons encore : Pour toutes les causes on trouve, il est vrai, des raisons et des explications quelconques; mais, malgré le motif allégué, il reste évident que les conclusions dont il s'agit sont équivoques, incomplètes et même fausses; qu'on y maintient le Souverain-Pontife au second rang, où on l'avait relégué ; et qu'après avoir passé très-légèrement sur la question, si grave et si actuelle cependant, de son infaillibilité, on finit par effacer, pour ainsi dire, cette prérogative. Après cela, qu'on ait adopté cette méthode par préoccupation ou à dessein, nous n'avons pas à en juger; mais nous demanderons si, en la suivant, on ne s'est point écarté de la pure doctrine romaine?

S. Jacquenet, prêtre.

RÉPONSE

du Cardinal-Préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index, du 2 mars 1860, à une consultation touchant la controverse du Traditionalisme et du Rationalisme, ou des forces naturelles de la raison humaine.

Quatre professeurs de l'Université de Louvain avaient adressé la lettre suivante à son Eminence le Cardinal De Andrea, préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index :

« Prince Eminentissime,

« Comme rien ne doit être plus à cœur à de vrais catholiques que de régler leurs opinions d'après l'esprit du Siége apostolique, nous, soussignés, professeurs à l'Université catholique de Louvain, avons cru devoir soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index la controverse, agitée en ce moment avec une certaine animation en Belgique, touchant les forces naturelles de la raison humaine; et nous serions très-heureux, Prince Eminentissime, si la Sacrée Congrégation daignait répondre à quelques questions relatives à cette controverse. Mais qu'il nous soit permis, avant de les proposer, de dire quelques mots qui leur serviront d'introduction.

« Les rationalistes, comme vous le savez, Prince Eminentissime, afin de saper par sa base la Révélation divine, s'efforcent par tous les moyens de montrer que la connaissance de toutes les vérités, particulièrement de celles dont se compose la religion naturelle, dérive, comme de sa source, de la puissance et, suivant l'expression reçue, de *la spontanéité* absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain. C'est pourquoi ils imaginent qu'à l'origine les premiers hommes, à la manière d'animaux muets, menaient une vie sauvage, et que peu à peu, par le moyen de leur raison seule se développant sponta-

nément, ils découvrirent le langage, fondèrent la société civile, inventèrent et établirent enfin un certain culte religieux. Ils affirment que cette première religion, tout à fait informe et imparfaite, ne fut qu'une espèce grossière de fétichisme, perfectionnée ensuite, comme les lettres, les arts, les sciences ou tout autre produit du génie de l'homme, par le travail de la pensée et de la raison. C'est ainsi qu'ils prétendent que chez les Indiens, les Égyptiens, les Grecs et les autres peuples de l'antiquité, le polythéisme se montra sous des formes diverses, qui, par le progrès du temps, allèrent se perfectionnant toujours, et devinrent comme autant de degrés par où l'homme s'éleva enfin jusqu'à cette forme supérieure de religion qu'on nomme religion chrétienne. Ils tiennent donc notre sainte Religion pour un produit plus élevé du génie de l'homme; ils la soumettent par conséquent au jugement et à la souveraineté de la raison humaine, et déclarent qu'elle doit, par le seul moyen de cette raison, se perfectionner de jour en jour davantage, par une sorte de progrès continu et nécessaire.

« C'est là, Prince Éminentissime, cette théorie qui, sous le nom spécieux de *progrès continu*, est enseignée aujourd'hui dans différentes écoles incrédules, et qui, de là, comme une peste trop dangereuse, s'insinue et se répand de tous côtés.

« Or, en réfutant cette doctrine impie et pernicieuse, la plupart des apologistes catholiques contemporains commencent par nier que la raison humaine soit douée de cette force ou spontanéité absolue et tout à fait indépendante, à laquelle les rationalistes rapportent l'origine de la religion; ils affirment, au contraire, et prouvent par divers arguments tirés de l'expérience, que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, outre cette force interne et originelle de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur pour acquérir cet usage de la raison qui lui permette de parvenir, par le moyen de cette raison seule, à la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales.

« Cette nécessité d'un secours intellectuel extérieur, admise aujourd'hui par un très-grand nombre des plus éminents apologistes catholiques, a été détournée dans un mauvais sens par quelques écrivains français désignés sous le nom de Traditionalistes. Ces Traditionalistes enseignent que Dieu n'a mis dans l'esprit de l'homme aucune idée des vérités métaphysiques et morales, et ils semblent regarder l'intelligence humaine comme une force ou une puissance purement *passive ;* puisque, selon eux, la première idée et la première connaissance de ces vérités émanent, comme de leur source unique, du seul enseignement extérieur et viennent de là dans l'esprit ; en sorte que l'homme acquerrait la connaissance de ces vérités à peu près de la même manière que nous apprenons un fait historique par le témoignage d'autrui.

« Ainsi, selon le sentiment de ces écrivains, le témoignage de la révélation divine, conservé et répandu chez tous les peuples par une tradition continue, devrait être considéré comme la seule source et le seul principe de la connaissance des vérités de la religion naturelle. Quelques-uns même sont allés jusqu'à affirmer qu'il n'est pas possible que l'homme donne avec certitude son assentiment à ces vérités de l'ordre naturel, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sans croire auparavant à la révélation divine ; et ils ont accusé l'opinion contraire d'être entachée de rationalisme et de semi-pélagianisme.

« Les professeurs de Louvain, dans leurs leçons aussi bien que dans leurs écrits, ont toujours improuvé comme fausse cette doctrine des Traditionalistes ; et pour la réfuter, ils ont coutume de faire, entre autres, les observations suivantes :

« 1° Que, selon la doctrine de ces Traditionalistes, toute connaissance des vérités de l'ordre naturel semble se réduire à un acte de foi, ce qui détruit la différence essentielle qui existe entre la Foi et la raison. Or, comme l'a déclaré la Sacrée Con-

grégation de l'Index, *l'usage de la raison précède la Foi et y conduit l'homme par le moyen de la Révélation et de la Grâce ;*

« 2° Qu'il semble suivre de cette même doctrine qu'il faille refuser à l'esprit humain la force de lumière naturelle suffisante pour pouvoir parvenir à la connaissance des vérités morales ; et qu'ainsi cette doctrine paraît toucher aux erreurs de Baius, de Calvin, etc., qui ont enseigné que, dans l'état de nature déchue, les forces de la raison, en ce qui concerne les vérités morales, sont entièrement éteintes. Or, il est tout à fait constant, par le témoignage de la sainte Écriture et par le consentement unanime des Pères et des Théologiens, que l'homme *jouissant de l'usage de la raison* peut, par la lumière naturelle de sa raison, sans aucun secours de la révélation surnaturelle et de la grâce, connaître et démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, parmi lesquelles il faut placer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme Ici encore les professeurs de Louvain remarquent soigneusement que, pour ne pas ébranler la Foi elle-même, il faut absolument admettre qu'il y a certains *præambula fidei*, et que ces *præambula fidei* sont connus *naturellement* ; et ils citent à ce sujet la déclaration de la Sacrée Congrégation de l'Index, qui porte : *Le rai-raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La Foi est postérieure à la Révélation, et par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée, la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme ;*

« 3° Qu'enfin, il semble suivre de cette même doctrine que la révélation surnaturelle a été absolument nécessaire pour la connaissance des vérités de l'ordre naturel ; ce qui est contraire au sentiment commun des Théologiens qui ne reconnaissent qu'une nécessité morale de cette révélation.

« Voilà, entre autres, Prince Éminentissime, ce que nous

disons, de vive voix et par écrit, contre la doctrine des Traditionalistes, et ce que nous avons dit dès la première apparition de cette doctrine.

« Mais si, d'un côté, nous défendons les forces de la raison humaine, d'un autre côté, cependant, nous déclarons, comme nous l'avons déjà insinué plus haut, que, suivant notre opinion, on ne doit point reconnaître à l'esprit humain cette spontanéité complète ou cette indépendance absolue que les rationalistes lui attribuent. Voici ce que nous pensons à cet égard : l'esprit humain est doué d'une force interne et qui lui est propre ; il est actif par lui-même et son activité est continue. Néanmoins pour que l'homme, doué de cet esprit, parvienne au véritable usage de la raison, il a besoin d'un secours intellectuel extérieur.

« Nous croyons donc que les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, ont été mis dans l'esprit humain par le Créateur ; mais en même temps, selon nous, telle est la loi naturelle ou psychologique de notre esprit, que l'homme a besoin d'un enseignement intellectuel pour arriver à cet usage de la raison suffisant pour pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. Nous ne nions pas que l'intelligence de l'homme ne puisse, sans cet enseignement, avoir quelque sentiment confus et quelque vague appréhension de ces vérités ; nous parlons ici de l'acquisition d'une connaissance véritable, c'est-à-dire d'une connaissance claire et certaine de ces vérités. Par *enseignement*, nous entendons tout secours intellectuel extérieur, donné de propos délibéré ou non, soit de vive voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque autre moyen que peut fournir le commerce social. Par *nécessité*, nous entendons une nécessité *absolue* ; non en ce sens que, selon nous, Dieu n'eût pas pu créer l'homme autrement ; mais en ce sens que, d'après notre opinion, cette nécessité est commune à tous les hommes, tels qu'ils naissent

aujourd'hui. Nous affirmons cette nécessité absolue de l'enseignement pour arriver au plein usage de la raison ; mais nous ne disons nullement que la connaissance de chacune des vérités de l'ordre naturel ne peut s'acquérir que par l'enseignement : nous tenons, au contraire, une telle assertion pour fausse ; car une fois que l'homme jouit réellement de l'usage de la raison, il peut, par sa raison seule se secourir et connaître bien des vérités. Nous remarquons en outre que l'enseignement dont nous parlons, ne doit point, selon nous, être considéré comme *la cause efficiente par laquelle* l'homme parvienne à l'usage de la raison, mais comme *une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne pourrait pas arriver à cet usage de la raison ; de même que, par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité, sont requis comme *condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) la vie, qui est réellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait pas se manifester. Les principes de la loi naturelle sont *écrits* dans le cœur de l'homme ; mais jamais personne ne pourra les *lire* distinctement, si d'abord il n'est parvenu au plein usage de la raison par le moyen de ce secours intellectuel dont nous parlons.

« Nous prouvons, Prince Éminentissime, notre opinion ou doctrine, exposée jusqu'ici, par divers arguments tirés de l'expérience et de l'observation psychologique ; mais ce n'est pas ici le lieu de les reproduire.

« Il est manifeste que cette doctrine sape par la base le principe rationaliste de l'indépendance originelle absolue, ou, selon l'expression reçue, de la spontanéité de la raison humaine ; tandis que néanmoins elle ne détruit nullement, mais conserve et maintient au contraire dans sa plénitude toute la force naturelle de cette même raison.

« Notre doctrine nous autorise à soutenir cette conclusion contre les Rationalistes : si, comme ils le prétendent, l'homme avait été primitivement établi sur cette terre dans l'état d'igno-

rance absolue, jamais il n'aurait pu, par ses seules forces, sortir de cet état d'ignorance ; jamais (la condition de la nature étant supposée la même qu'elle est actuellement) il n'aurait pu, sans une intervention de Dieu (de quelque manière que l'on conçoive cette intervention), parvenir à cet usage de la raison qui lui eût fait connaitre les principes et les préceptes de la religion naturelle.

« Au reste, nous croyons que notre opinion sur ce sujet doit être rangée au nombre de ces questions qui sont librement discutées par les philosophes catholiques.

« Cependant le R. M. Lupus, chanoine de Liége, dans un ouvrage intitulé : *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, ne craint point d'accuser notre doctrine d'*erreur théologique* et d'affirmer qu'elle se rattache par un lien logique aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, qu'elle est manifestement contraire à la doctrine catholique, à la sainte Écriture, au sentiment commun des Pères et des Théologiens. Et le R. P. Perrone, dans une lettre publiée récemment et répandue de toutes parts en Belgique, a paru confirmer et approuver de son autorité ces graves accusations.

« Ces écrivains savent pourtant que l'opinion notée par eux d'une façon si injurieuse et défendue par un grand nombre d'auteurs véritablement catholiques et instruits, non-seulement en Belgique, mais encore en France, en Allemagne, en Italie ; ils savent que cette opinion est tenue pour vraie par bien des Évêques et par beaucoup de Théologiens et de philosophes très-attachés au Siége apostolique et aux saines doctrines. Et il est également notoire que cette même opinion est enseignée et expliquée avec l'assentiment des Évêques, dans beaucoup de séminaires et autres écoles catholiques.

« A présent, Prince Éminentissime, après avoir exposé notre opinion sur cette question controversée, nous demandons

humblement qu'il nous soit permis de soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index les propositions suivantes :

1° Est-il permis à des auteurs catholiques, dans une discussion purement philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, l'enseigner que Dieu s'il l'eût voulu, eût pu, il est vrai, créer l'homme de telle sorte que, par la seule force de sa raison et à l'aide des vérités de l'ordre naturel gravées dans son esprit, sans avoir nul besoin d'un secours intellectuel extérieur quelconque, il fût parvenu au plein usage de la raison ; — mais qu'il semble pourtant qu'il faut dire plutôt que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, en outre, pour acquérir ce plein usage de la raison, d'un secours intellectuel extérieur, secours qui toutefois ne doit pas être considéré comme *la cause efficiente par laquelle il parvienne*, mais comme *une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne peut pas parvenir à cet usage suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales?

« 2° Est-il permis à des auteurs privés, de leur autorité privée, de censurer cette opinion en affirmant qu'elle se rattache aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, et qu'elle est contraire à la sainte Écriture, au sentiment unanime des Pères et des Théologiens, aux définitions de l'Église et aux propositions de la Sacrée Congrégation de l'Index ?

« 3° Peut-on regarder comme calviniste l'interprétation de ceux qui enseignent que les paroles de l'Apôtre (*Rom.*, I, 19-20) doivent être entendues, comme tout le contexte semble l'indiquer, d'hommes vivant en société et jouissant du plein usage de la raison ?

« 4° Est-il permis de blâmer et de noter d'une manière injurieuse des auteurs catholiques qui affirment qu'il faut entendre dans le même sens, c'est-à-dire d'hommes jouissant du plein usage de la raison, cette proposition de la Sacrée Congrégation

de l'Index : « *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme.* »

« Il nous reste, Prince Éminentissime, à souhaiter, en finissant, à Votre Eminence toute sorte de prospérité et à vous prier humblement de daigner accueillir avec bienveillance vos respectueux et dévoués serviteurs.

J. Th. Beelen, *camérier d'honneur de S. S. Pie IX, prof. d'Ecrit. sainte et de langues orientales.*

J.-B. Lefebvre, *prof. de théol. dogm.*

G.-C. Ubaghs, *prof. de philosophie.*

N.-J. Laforet. *prof. de philosophie.*

« Donnée à Louvain, le 1er février 1860. »

Voici la réponse du Cardinal-Préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index :

Eminents et illustres professeurs,

« Ayant reçu votre lettre que vous m'avez adressée en date du 1er février de cette année, j'ai chargé quelques doctes et savants Théologiens consulteurs de cette Sacrée Congrégation, d'examiner et de peser avec soin votre doctrine philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, doctrine que vous exposez si clairement dans votre lettre, et qui, comme vous l'attestez, est enseignée par les professeurs à l'Université de Louvain, qui a rendu tant de services. Or, ces Théologiens, et avec eux le R. P. Secrétaire, après avoir d'abord examiné la chose soigneusement et mûrement, et réunis par nous en consultation, s'accordant avec nous dans un même sentiment, ont jugé : 1° Que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire à ces quatre propositions, émanées, il n'y a pas bien longtemps, de cette Sacrée Congrégation, touchant les forces naturelles de la raison ; 2° qu'elle doit à bon droit être rangée au nombre de ces questions qui peuvent être librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques ;

et, par conséquent, 3° qu'il faut, en ce qui concerne cette même doctrine, s'en tenir à la Constitution du S. P. Benoît XIV, qui commence par ces mots : *Sollicita et provida*, § 23 (1).

« Je suis heureux, excellents professeurs, de vous communiquer cette décision, et je vous félicite de tout cœur de votre soumission respectueuse si profondément sincère envers le Siége Apostolique, qui est la colonne et le soutien de la vérité.

« Rome, le 2 mars 1860. »

JÉROME, CARDINAL DE ANDREA,
Préfet de la S. Congrégation de l'Index.

L. ✝ S. FR. ANGE VINCENT MODENA, O. P.
Secrét. de la S. Congrégation de l'Index.

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de ce document. Rapproché des quatre propositions envoyées par la Sacrée Congrégation de l'Index à M. Bonnetty, pour être souscrites par lui, il mettra fin probablement à la controverse qui a si longtemps divisé les écrivains catholiques sur ce point.

(1) Dans ce paragraphe de la bulle *Sollicita*, Benoît XIV renouvelle la prescription d'Innocent XI : *Tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus ac prædicationibus, caveant* (Doctores, seu scholastici aut alii quicumque) *ab omni censura et nota necnon a quibuscumque convitiis contra eas propositiones quæ adhuc inter Catholicos controvertuntur, donec a Sancta Sede recognita sint, et super eis judicium proferatur.* (Note du Directeur de la Revue).

Arras. — Typographie Rousseau Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME.

Troisième article (1).

Dans les paragraphes précédents, nous avons exposé la doctrine des Docteurs catholiques sur les possessions. Pour apprécier un phénomène signalé par le Rituel Romain comme signe d'un agent surhumain, nous avons dû incidemment discuter le phénomène analogue qui se produit dans le sommeil magnétique ou le somnambulisme. Il nous reste à traiter de la Magie et du Magnétisme considérés dans leur ensemble.

§ XII.

Ce qu'est la magie : ses différentes espèces.

I. La magie (μαγεία) prise dans le sens le plus général est ainsi définie par le P. Del Rio : « Ars seu facultas, vi creata « et non supernaturali, quædam mira et insolita efficiens,

(1) Voir les premier et second articles aux numéros de mars et d'avril 1860.

« quorum ratio sensum et communem hominum captum su-
« perat. » (*Disquisitiones magicæ*, libri I, capite 2). On peut aussi la définir : l'art ou la faculté de faire des choses merveilleuses qui ne dépassent pas les forces de l'homme ou des esprits créés. Nous ajoutons ces mots *qui ne dépassent pas*, etc., pour distinguer la Magie du don des miracles. Le miracle est un fait *surnaturel*, c'est-à-dire, qui dépasse les forces de tous les êtres créés, et qui ne peut avoir pour cause que la puissance divine.

II. On peut distinguer ainsi les différentes espèces de Magie :

1° La magie de force *humaine* et la magie de force *surhumaine*. La première, qu'on nomme ordinairement magie *naturelle*, est celle qui fait des choses merveilleuses sans sortir des lois de la nature, et avec les seules ressources des facultés purement humaines. Tel est l'art des prestidigitateurs ou (comme on les appelle vulgairement) des joueurs de gobelets. La magie naturelle est licite. Il n'y a aucun doute à cet égard. Les Théologiens font seulement observer qu'elle peut devenir pour ceux qui s'y adonnent une tentation dangereuse : poussés par le désir d'apprendre des choses de plus en plus extraordinaires et curieuses, ils peuvent se laisser entraîner jusqu'aux pratiques de la magie diabolique.

La magie de force *surhumaine* opère des choses merveilleuses qui ne peuvent être l'effet des seules facultés de l'homme et des lois de la nature ; elle opère par conséquent, à l'aide d'un esprit ou d'un agent surhumain.

Quand on parle de Magie dans le sens propre et ordinaire du mot, on n'entend pas la magie naturelle, mais seulement la magie de force surhumaine; et c'est dans ce dernier sens que nous emploierons le terme de Magie dans la suite de cet écrit.

2° La magie *blanche* et la magie *noire*. La magie blanche nommée aussi *théurgie*, est celle qui produirait les effets surhumains de la Magie à l'aide de Dieu ou à l'aide des bons

Anges. Cette prétendue magie blanche est une pure chimère, comme nous le montrerons plus loin.

La magie *noire* est celle qui opère à l'aide des démons. Les Grecs la nommaient γοητείαν. On l'appelle aussi magie *diabolique*, ou simplement Magie. Car la Magie, prise dans le sens strict, et d'après l'usage généralement reçu, n'est autre chose que la magie diabolique. Ainsi, en négligeant les sens impropres de la magie naturelle et de la magie blanche, on peut définir la magie proprement dite : *l'Art ou la faculté d'opérer des effets surhumains à l'aide du démon*. Nous allons en indiquer les diverses espèces ou sous-divisions.

III. *Sous-divisions de la Magie proprement dite, c'est-à-dire, diabolique*. 1° On peut la distinguer en magie *divinatrice*, et en magie *opératrice*. La première a pour objet la connaissance surhumaine des choses futures ; et aussi la connaissance des choses passées ou présentes, mais cachées. On donne à cette espèce de magie le nom de *divination*, et à ceux qui l'exercent le nom de *devins*. La magie opératrice a pour objet de produire des effets surhumains, autres que la *connaissance* des choses cachées.

2° La divination est différemment nommée, selon les moyens qu'elle emploie pour obtenir la connaissance des choses cachées (1). Quando diabolus ipse per formam visibilem humanam aut aliam, apparet et res occultas declarat, vocatur *præstigium*. Quando divinatio fit per mortuorum apparitionem, dicitur *necromantia*. Quando dæmones futura et abscondita revelant per homines vivos, divinatio fit *per pythones*, id est, per homines a dæmone obsessos. Quando divinatio fit per inspectionem aquæ, vocatur *hydromantia*. Quando per inspectionem alicujus corporis terrestris, (verbi gratia, lapidis, speculi aut similium) dicitur *geomantia*. Quando per inspectionem

(1) Prudens visum est nonnulla de præsenti argumento latine dumtaxat exprimere.

manuum, vocatur *chyromantia*. Quando per inspectionem ignis, *pyromantia*. Quando ex visceribus animalium, *aruspicium*. Et sic pro variis aliis adhibitis mediis alia nomina divinatio sortitur.

3° Magia *operatrix*, vel exercetur ut noceat, id est, ut aliquem lædat (sive ipsius personæ, sive ipsius cognatis, sive ipsius animalibus aliisve fortunæ bonis damnum inferendo); et tunc vocatur *maleficium*: vel ut prosit, id est, ut alicui utilitatem vel voluptatem procuret; et tunc a nonnullis vocatur *vana observantia*. Cæterum, tot distingui possunt *magiæ operatricis* species, quot adhibet varia media ut prosit vel noceat. Et media ista possunt esse innumera; quia pendent a pacto quod magus init cum dæmone. Promittit nempe diabolus talem effectum a se producendum, quoties magus talia verba pronuntiaverit, vel tales gestus peregerit, vel tales lineas exaraverit, vel tales herbas colligatas tali loco reposuerit et alia id genus. Vocantur varia media hæc *sacramenta diaboli*. Quemadmodum enim, quoties in Sacramentorum a Christo domino institutorum administratione ponitur materia et forma, certo sequitur virtute divina proprius Sacramenti effectus; ita diabolus, qui divina opera suo modo imitari satagit, tanquam materiam et formam quasdam externas voces, actiones ac res determinat, ita ut, his semel positis, ipse intentos ac promissos effectus exequatur; non quidem semper et cum ea constantia quæ naturæ legibus propria est, sed identidem et intra limites a divina potestate ipsi præscriptos.

4° Maleficium, quod et incantatio vocatur, dividitur ex parte finis intenti, in amatorium et veneficum. Maleficium *amatorium* est, quo quis incenditur in alicujus determinatæ personæ amorem vel odium. Confundendum non est maleficium amatorium cum naturali effectu quarumdum herbarum potionumve, quæ de se ad inflammandam concupiscentiam aptæ sunt. Simplex effectus inflammatæ concupiscentiæ non

est maleficium, nec arguit diaboli interventionem, nisi proveniat ex causa quæ de se apta non est ad talem effectum producendum: verbi gratia, si effectus ille produceretur certis verbis à mago prolatis, vel certis exaratis figuris, et aliis hujusmodi, pro maleficio habendus foret. Item licet effectus inflammatæ libidinis per quasdam potiones aliave media naturaliter producatur, non sequitur pro naturali esse habendum amorem vel odium in personam aliquam determinatam. Nam, potiones istæ non potius in unam quam in aliam personam amorem odiumve accendunt. Unde quod amor vel odium feratur in talem determinatam, quando ex circumstantiis id nulli naturali causæ tribui posse plane constat, maleficio adscribendum est. Notandum autem est, quod docent unanimiter Theologi, nec a mago nec a dæmone ad amorem vel odium cogi posse seu necessitari voluntatem hominis maleficiati. « Sollicitare « possunt (dæmones) commotis humoribus, phantasmate, ima- « ginatione; compellere invitum nequeunt. Quare non excu- « santur a vero et formali peccato, qui amatorio philtro de- « cepti, sequuntur motus amoris vel iracundiæ, quidquid « protestentur se invitos rapi. » Ita, citatis pluribus auctoribus, Pauwels (*de Casibus reservatis*, cap. 15, n° 527).

Maleficium *veneficum*, quod et veneficium dicitur, illud est quo alterius nocumentum intenditur; sive reale, id est, in ejus bonis, vastando (verbi gratia) vel destruendo segetes, animalia, ædificia; sive personale, id est, in ejus persona, morbos (verbi gratia) ipsi inferendo, vel generandi potentiam usumve matrimonialem impediendo, et alia hujusmodi. « Hæc autem « omnia efficiunt venefici diversis mediis vel instrumentis, pul- « veribus contritis, in cibum potumve effusis, vel nudo corpori « affricatis, herbis, festucis, aliisque id genus frivolis in hu- « mum projectis, halitu vel afflatu, imaginibus, et ejusmodi « aliis, quæ nullo modo sunt causæ naturales effectuum « magicorum, sed solummodo conditiones deductæ in pactum

« dæmonis et magorum. » (Pauwels, *de Casibus reservatis*, cap. 15, nº 528).

§ XIII.

Les effets surhumains de la Magie ne doivent être attribués ni à Dieu, ni aux bons anges ; et par conséquent la Magie blanche est une chimère. Ils ne doivent pas non plus être attribués aux âmes des morts.

1º Quelques-uns ont prétendu que les effets surhumains produits par la magie ne sont autre chose que des grâces de Dieu, de l'ordre de celles qu'on nomme *gratis datas*, comme le don des langues, le don de guérir les maladies, et semblables. Dieu, disent-ils, accorde assez souvent de ces sortes de grâces, même à des hommes pervers. Ils apportent en preuve l'exemple de Balaam (*Nombres*, chapitre 23) et les autres endroits de l'Écriture où l'on voit des méchants opérer des choses prodigieuses (Matt. VII, 22; I Cor. XIII, 1). Selon cette opinion, ce serait Dieu lui-même qui agirait par les magiciens et d'après leur volonté : toute magie serait magie blanche, ou provenant de Dieu ; et il n'y aurait pas de magie noire, ou provenant du démon.

2º Une autre opinion attribue certains effets surhumains de la magie aux bons esprits, ou aux anges, et certains autres aux mauvais esprits ou aux démons. Les défenseurs de ce système appellent magie blanche celle qui opère par l'intervention des bons anges, et magie noire celle qui opère à l'aide des démons. Del Rio expose ainsi cette erreur : « Alii dicunt « hos esse effectus bonorum angelorum, quos per excellen- « tiam vocant *spiritus*. Sic jactitabat his annis celebris ille « magus Scotus Parmensis, qui Gebhardum Truchsesium, « episcopatus Ubiorum apostatam, dementavit; estque per- « vetus impostura magorum maxime platonicorum, Jamblici, « Porphyrii, Plotini, Procli et Juliani Apostatæ. Ex quorum

« traditione, Magia omnis dividitur in *albam*, quam censent « esse licitam, et nigram, quæ sit illicita. Albam ergo vocant « θεουργίαν, et nigram γοητείαν. » (Del Rio, *Disquisitiones magicæ*, libro 2, quæstione 2). Quelques modernes ont imaginé la même distinction d'esprits bons et d'esprits mauvais pour expliquer les effets du Magnétisme. On voit que leur hypothèse est loin d'être neuve.

3° Enfin les effets de la Magie ont été attribués par quelques-uns aux âmes des morts. Montrons brièvement la fausseté de ces opinions.

Première proposition. — *L'opinion qui attribue à Dieu les effets surhumains de la Magie est une erreur et une impiété.* — Del Rio le prouve ainsi (*Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 2) : « Dico primo, *hæc sententia est mere blasphema.* Tribuit enim « magicis artibus id quod est proprium gratiarum gratis da- « tarum, et cum veris miraculis præstigias confundit. Deinde « gratuita Dei dona subjicit humano artificio et certis ac ridi- « culis observationibus. Denique, inique et invide Deus vetaret « id quod ipse hominibus uti gratiam gratiose largiatur. « Adversariorum argumenta ex locis illis Scripturæ petita « solum probant aliquatenus similes effectus per artes magicas « et per gratias gratis datas fieri : Deum quoque per malos « aliquando miracula edere, ad fidei et divinæ gloriæ propa- « gationem. Accedit quod qui ex dono gratiæ gratis datæ « operatur, ille ad certum tempus, occasionem, aut ceremonias « certas non restringitur, ut solent magi ; qui, si vel in minimo « deficiant, nihil efficiunt. Nec etiam hujusmodi Dei dona gra- « tuita possunt aliis, per disciplinæ ac præceptorum modum, « tradi : magi vero suis discipulis hanc magicam tradunt ; et « auditores, magistrorum secuti præcepta, quæ magistri « eadem operantur. »

Seconde proposition. — *L'opinion qui attribue aux bons anges les effets surhumains de la magie, doit être pareillement rejetée.* —

Del Rio, à l'endroit cité, exprime ainsi la même thèse : « Dico « secundo cum catholicis, ut nec per se, sic nec per bonos an- « gelos his magicis operationibus Deum se immiscere magis « quam cæteris rebus in quibus concurrit ut causa universalis. « Quare censeo hæc omnia, ut instituta fuere a malis angelis, « sic etiam ab illis perfici et administrari ; et contrarium est « erroneum. » Del Rio prouve cette proposition par les arguments suivants :

« Probatur *primo* ex variis canonum rescriptis, quæ Gratianus « exhibet causa 26.

« *Secundo* ex Parisiensibus articulis, nono, decimo-nono, et « et vigesimo-tertio. Verba sunt : *Quod Deus per artes magicas « et maleficia inducatur compellere dæmones suis incantationibus « obedire ;* ERROR. *Quod boni angeli includantur in lapidibus et « consecrent imagines, vel vestimenta, aut alia faciant quæ in istis « artibus continentur ;* ERROR ET BLASPHEMIA. *Quod aliqui dæmo- « nes boni sint, alii omnia scientes, alii nec damnati nec salvati ;* « ERROR.

« *Tertio*, ex his Arnobii (*Contra gentes*) : *Magi non tantum « sciunt dæmones, sed etiam quidquid miraculi edunt per dæ- « mones faciunt : illis aspirantibus et infundentibus præstigias « edunt, etc.* — Ex his Joannis Salisberiensis (libro I, *de Nugis « curiarum*, cap. 9) : *Eos autem qui nocentiora præstigia arte- « sque magicas, et varias species mathematicæ reprobatæ exercent, « jampridem sancti Patres ab aula jusserunt exire : eo quod omnia « hæc artificia, vel potius maleficia pestifera quadam familiari- « tate dæmonum et hominum noverunt profluxisse.*

« Deinde probatur ratione, hos spiritus bonos dici non « posse : tum quia jubent se tanquam Deos adorari et sacri- « ficia sibi fieri ; quod boni angeli jubere nequeunt : tum quia « hæ artes non minus diriguntur ad inferendum aliis exi- « tium, per furta, neces, adulteria, etc., quam ad juvandum : « tum quia miscent multa mendacia et deceptiones ; tum quia

« docentur magi in spiritus uti imperio et coactione, immo et « minis rerum impossibilium ac plane absurdarum. » (*Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 2).

Troisième proposition. — *Les âmes des morts ne sont pas la cause des effets surhumains de la Magie.*— Nous nous contentons de transcrire sur ce point ces quelques lignes du P. Del Rio :

« Succedit his error tertius, eorum qui censebant magicos « effectus per animas defunctorum fieri. Quos catholici Theo- « logi jampridem exploserunt; idque non difficulter. Nam « quæ rationes id convincunt de bonis spiritibus, eædem in « animabus beatorum locum habent. Quæ vero in purgatorio « sunt animæ, non exeunt nisi speciali permissione Dei, ut « petant suffragia vivorum. Animæ denique perpetuis addictæ « suppliciis, nulla dæmonum licentia vel permissione possunt « exire; utpote divino jussu pessimo carceri mancipatæ. « Apertissimæ sunt igitur imposturæ, quæ de evocandis per « *grimoyriam* animabus necromantici confinxere. Si exirent, « ad unius Dei exirent imperium. Cur vero id Deus jubeat vel « permittat causa subest nulla. Ut ad magorum preces et « incantationes id jubeat, impium est opinari.

« Præcipua ergo efficiens causa istarum artium est ipse dia- « bolus : proxima est humani ingenii ex originali labe detorta « indoles. » (*Disquisitiones magicæ*, libro 2, quæstione 2).

§ XIV.

Datur Magia proprie dicta, id est, diabolica; neque id absque temeritate negari potest.

A nonnullis catholicis negatam ejusmodi magiam, vel in dubium vocatam sic adnotat P. Perrone (tractatu *de Deo creatore*, parte I, art. 5, *de Dæmonum cum hominibus commercio*, propositione 2, edit. Migne, tomo I, page 661) : « Nonnulli « inter ipsos catholicos contenderunt, omnino non dari realis « magiæ existentiam, aliaque superstitiosa cum dæmone com-

« mercia, exempli gratia, divinationes, sortilegia, incantatio-
« nes, philtra, aliaque ejusmodi, quæ fuse ac late persequun-
« tur, qui de dæmonologia pertractarunt. Alii inter eosdem ca-
« tholicos, saltem in dubium hæc superstitiosa commercia re-
« vocarunt. Ex istorum sententia, cui increduli accesserunt,
« quæcumque de superstitiosis ejusmodi commerciis dicuntur
« repeti debent vel ab ignorantia rerum physicarum, vel ex
« facinorosorum hominum quorumdam vafritie, vel phantasiæ
« ludibrio; præsertim quæ de congressu cum dæmone, de sa-
« gis et lamiis vulgo circumferuntur; vel demum a scelestis
« quorumdam conatibus. »

Bergier (verbo *Magie*, in editione 1852), totus est ut probet immerito a recentibus philosophis religioni catholicæ tribui de magia diabolica opinionis propagationem. Siquidem, ut ipse contendit, dari veram istius modi Magiam neque ex Sacris Scripturis, neque ex Patrum conciliorumve dictis, neque ex Ritualibus argui libris potest. Cæterum adversariis concedere videtur, totam de Magia diabolica seu proprie dicta doctrinam, nil aliud esse quam ignaræ plebis et debilium ingeniorum erroneam persuasionem.

« Communis tamen sententia, inquit Perrone (loco citato),
« quæque, spectatis ipsius fundamentis, *certa videtur, ita ut*
« *absque aliqua temeritatis nota in dubium revocari nequeat,*
« docet talem dari commercii existentiam, quæ nitatur pacto
« sive expresso sive tacito cum dæmone. »

Postea vero idem auctor, quasi metuat ne nimiæ credulitatis insimuletur, subjungit a se non defendi artem magicam proprie dictam. Quo solido fundamento nitatur restrictiva illa adnotatio, ego quidem perspicere non potui. Cum enim ars magica proprie dicta nil aliud sit, quam ars operandi ope dæmonis varios effectus qui humanas vires superent, non est cur artem illam non defendat, si propugnandum existimet dari verum commercium cum dæmonibus per pacta expressa vel

tacita. Non enim alia de causa perditi nonnulli homines ad ejusmodi nefanda commercia et pacta recurrunt, nisi ut istiusmodi effectus cooperante dæmone obstineant. Aliunde autem illa ipsa argumenta quibus utitur laudatus auctor ut probet commercii et pactorum cum dæmone realitatem, simul probant mirabiles ope dæmonis effectus produci. Sane ipsemet de rei possibilitate disserens sic arguit : « Data semel dæmonum « existentia eorumque malefica indole, quid impedit quominus « ipsi, Deo sic permittente, pacta ineant cum pessimis homi- « nibus, ad eorum perniciem, *ac mirabilia operentur ?* »

Hinc videtur adstruenda veritas, non tantum commercii et pactorum cum dæmone, sed et artis magicæ proprie dictæ; ita ut sine temeritate magia sic intellecta negari aut in dubium vocari nequeat.

Quibus prænotatis, probatur asserta doctrina argumentis sequentibus :

Argumentum I.—*Ex Scriptura sacra.*— Capite 7 exodi, versiculo 10 sic habetur : « Tulitque Aaron virgam coram Pharaone « et servis ejus, quæ versa est in colubrum. Vocavit autem Pha- « rao sapientes et maleficos; et fecerunt etiam ipsi per incan- « tationes ægyptiacas et arcana quædam similiter. » Incantationes, per se solas, non sunt medium quo naturaliter produci potuerint tales effectus; ergo qui tales effectus produxerunt *per incantationes*, eos operati sunt auxiliante ipsis aliquo spiritu : non autem spiritu bono; ergo operante dæmone. Quod autem magi operati sint *per incantationes*, negari nequit; siquidem id expresse Scriptura affirmat. Ergo exercebatur in Ægypto ars magica proprie dicta, id est, ope dæmonis mira efficiens.

Ejusdem magiæ diabolicæ exercitium supponit caput 28, libri primi Regum; ubi enarratur quomodo Saül Pythonissam consuluerit, et anima Samuelis vel ejus umbra apparuerit. Etsi enim communior interpretatio, apparuisse Samuelem

existimet, non vi magicæ artis, sed ex Dei potentia, qui hoc modo verum miraculum edere voluit, sicut et per Balaam loqui, ipse tamen regis Saülis ad Pythonissam accessus, et ejusdem regis antecedens edictum de exterminandis ariolis et aliis magicas artes exercentibus, supponit de veræ magiæ exercitio apud Hebræos persuasionem. Quod si nullæ fuissent dæmonis partes in eis magiæ effectibus, Prophetæ ad expellendam istam populi erroneam persuasionem, id clare docuissent. Nullibi autem Scriptura negat interventum diabolicum, sed e contra illum aperte supponit.

Extant in sacra Scriptura leges quibus magicæ artes prohibentur et magi morte plecti jubentur: *Maleficos non patieris vivere* (Exodi capite 22, v. 18). *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini* (Lev. 19, 31). *Vir sive mulier in quibus pythonicus vel divinationis fuerit spiritus morte moriantur* (Levit., 20, 27). *Nec inveniatur in te, qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem* (Deuteron. 23, 10). Sane non dicit Scriptura: *vir, sive mulier qui fingent se habere spiritum Pythonem*, sed expresse dicit, *in quibus fuerit*. Ergo tanquam certum supponit Scriptura esse in aliquibus spiritum Pythonem. Per istum autem spiritum intelligendus est spiritus a Pythonissa ipsa distinctus: ita siquidem omnes intelligebant.

Item alii textus tantam pœnam infligendo idem omnino supponunt. Alioquin enim Scriptura opinionem de interventibus in re magica spiritibus, merum esse errorem clare docuisset ac declarasset; et quamvis pertinaces in isto errore plectendos jubere potuerit, tamen vix intelligitur quomodo simul clare et multoties non declarasset erroneam esse persuasionem illam, sicut toties declarat idolis nihil inesse divinitatis aut vitæ.

In Evangelio sancti Matthæi, capite 24, versu 24 : « Surgent « enim pseudo-Christi et pseudo-prophetæ ; et dabunt signa « magna et prodigia ; ita ut in errorem inducantur (si fieri « potest) etiam electi. » Agitur hic de hominibus qui mira patraturi sunt. Jam vero, aut intelligenda sunt hæc Christi verba de prodigiis quæ vires humanas superabunt, aut de prodigiis quæ industriam humanam non excedent. Falsum posterius : absonum enim est loquî ibi Christum de meris præstigiatoribus (joueurs de gobelets) : perperam enim de iis diceretur ipsos patraturos *signa magna et prodigia*. Ergo verum prius ; id est, prodigia hæc vires humanas excedent ; ac proinde non patrabuntur nisi auxiliante dæmone. Ergo agitur ibi de veris magis, et veram magiam exercentibus.

In *Actibus Apostolorum*, capite 8 : « Vir autem quidam no- « mine Simon, qui ante fuerat in civitate magus, seducens gen- « tem Samariæ, dicens se esse aliquem magnum : cui auscul- « tabant omnes a minimo usque ad maximum, dicentes : Hic « est virtus Dei quæ vocatur magna. Attendebant autem eum, « propter quod multo tempore magiis suis dementasset eos... « Tunc Simon et ipse credidit : et cum baptizatus esset, adhæ- « rebat Philippo. Videns etiam signa et virtutes maximas fieri, « stupens admirabatur... Cum vidisset autem Simon quia per « impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus Sanctus « obtulit eis pecuniam, dicens : Date et mihi hanc potestatem, « ut cuicumque imposuero manus accipiat Spiritum Sanctum. » Arguunt verba hæc Simonem istum veram magiam exercuisse. Nam non ita dementasset quoscumque etiam præcipuos Samariæ cives, si nihil peregisset quod humanam industriam non superet. Præterea quod ipsemet sancto Petro Apostolo proposuit, haud obscure indicat ipsius persuasionem de vera causa effectuum magicorum. Cur enim putavit emi posse virtutem dandi Spiritum Sanctum per manuum impositionem ? Ideo sane quia ipse mira peragere solitus fuerat per praxes magicas quæ nullam proportionem cum effectu obtento habebant.

Capite 16, *Actuum Apostolorum* : « Factum est autem eun-
« tibus nobis ad orationem, puellam quamdam habentem spi-
« ritum pythonem obviare nobis, quæ quæstum magnum
« præstabat dominis suis divinando... Dolens autem Paulus, et
« conversus spiritui dixit : Præcipio tibi in nomine Jesu
« Christi exire ab ea. Et exiit eadem hora. Videntes autem
« domini ejus quia exivit spes quæstus eorum, apprehendentes
« Paulum et Silam, perduxerunt in forum ad principes. » Ibi sane agitur de muliere quæ mira præstabat, quæ nempe occulta divinabat ope dæmonis. Ita existimavit sanctus Paulus: alioquin non imperasset *spiritui* ut exiret. Quis autem catholicus dicere audeat delusum fuisse sanctum Paulum et errore vulgi deceptum? Fuit ergo puella hæc vere maga, et veram magiam, divinationem scilicet, ope dæmonis exercebat.

Argumentum II. — *Ex sanctis Patribus.* — Sanctus Augustinus : « Alliciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi sed Deus creavit : non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera herbarum, lapidum, lignorum, animalium, carminum, rituum. Neque enim potuit nisi ipsis docentibus disci, quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur : unde magicæ artes, earumque artifices extiterunt. » (*De Civitate*, l. 21, c. 6). — « Omnes igitur artes hujusmodi vel nugatoriæ vel noxiæ superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et dæmonum, quasi pacta infidelis et dolosæ amicitiæ constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christianis. » (*De Doctrina christiana*, l. 2, c. 23). — In eodem opere commemorat sanctus Augustinus : « Consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata, qualia sunt molimina magicarum artium. »

Eusebius : « Jam vero non alios ab initio maleficæ artis magistros quam ipsamet egregia numina fuisse constat. Qui enim isthæc homines aliter nosse potuissent, nisi dæmones iis res

ipsi suas aperuissent, et quibus quisque vinculis contringantur indicassent ? » (*Præparatio evangelica*, l. 5, c. 10). — Ibidem citat Eusebius hæc Porphyrii verba : « Neque tantum instituti sui rationes, et cætera quæ a nobis commemorata sunt, verum etiam quibus ipsi rebus aut delectentur, aut vinciantur, imo quibus etiam cogantur, indicarunt. »

S. Hieronymus, in Vita sancti Hilarionis, refert virginem a philtro liberatam, et de aliis maleficiis plura commemorat.

Prætermissis, brevitatis causa, aliis Patrum citationibus, generaliter asseri potest, communem eorum fuisse de magia proprie dicta, seu ope dæmonis operante, sententiam.

Argumentum III. — *Ex Constitutione Sixti V.* — Sic habet ipsius Constitutio *Cœli et terræ*, anni 1586 : « Sunt qui cum morte fœdus ineunt et pactum faciunt cum inferno ; qui similiter ad occultorum divinationem et inveniendos thesauros, vel alia facinora perpetranda, etiam expressa cum diabolo facta pactione, in manifestam suarum perniciem animarum, nefarias magicæ artis incantationes, instrumenta et maleficia adhibent. »

Argumentum IV. — *Ex Rituali Romano.* — Titulo *de Exorcizandis obsessis a dæmone*, monetur exorcista ut « jubeat dæmonem dicere an detineatur in corpore obsessi ob aliquam operam magicam aut malefica signa vel instrumenta : quæ si obsessus ore sumpserit, evomat; vel si alibi extra corpus fuerint, comburantur. » Juxta hanc praxim fiunt exorcismi in universa ferme Ecclesia catholica, cum omnes ferme Ecclesiæ catholicæ diœceses Rituali Romano utantur. Hæc autem praxis, seu Ritualis Romani commonitio, aperte supponit magiæ diabolicæ realitatem ; et non tantum edocet fieri pacta et dari commercium cum dæmone, sed et per operam magicam aut *malefica signa, vel instrumenta*, quæ a magis adhibentur, obtineri effectus supra humanas vires, qualis est effectus obsessionis a dæmone.

Hanc tantam Ritualis auctoritatem catholicus quisque si attente perpenderit, facile perspiciet admittendam esse, non tantum pactorum cum dæmone, sed etiam magiæ proprie dictæ, id est, interveniente diabolo operante, realitatem. Ego quidem prorsus non video cur opposita doctrina, non tantum temeraria, sed et erronea dicenda non sit.

Possemus aliud argumentum, ex communi catholicorum doctorum sententia desumptum, subjungere. Non enim, quod sciam, adduci possunt pro contraria sententia nisi paucissimi, de iis saltem qui auctoritate polleant. Non numerandi autem hac in re nonnulli qui proxime elapso sæculo, philosophorum (ut vocabantur) id est incredulorum irrisiones plus nimium metuentes, multa quæ tanquam certa defendi debent adversariorum placitis tanquam dubia et opinionibus obnoxia permiserunt. Qua de causa caute, inter alios, legendi Feller et Bergier. Sane præcipue Theologi hac in re senserunt ut sanctus Thomas ; qui loquens de illorum opinione qui maleficia nihil esse contendunt nisi in erronea existimatione hominum, maleficiis tribuentium quosdam occultarum causarum naturales effectus, ita devium illum sentiendi modum perstringit : « Hoc est contra « auctoritates Sanctorum, qui dicunt quod dæmones habent « potestatem supra corpora et imaginationes hominum quando « a Deo permittuntur ; unde per eos malefici aliqua signa fa- « cere possunt... Credimus dæmones, ex subtilitate suæ naturæ « multa posse quæ nos non possumus : et illi qui eos ad talia « facienda inducunt, malefici vocantur. » (Suppl. quæst. 58, art. 20).

Item deduci posset peremptorium argumentum ex factis historicis. Constat enim historice de plurimis ejusmodi factis, quæ talia fuere ut non nisi dæmonis ope contingere potuisse rigorose probari possit. De quibus inter alios legi potest Görres. (*La Mystique naturelle, divine et diabolique*).

§ XV.

De fundamento magiæ diabolicæ, seu de pacto cum dæmone.

« Omnes operationes magicæ, inquit Del Rio, velut basi innituntur pacto per magos cum dæmone inito; ita ut quotiescumque collibitum mago aliquid efficere adminiculo artis suæ, expresse vel implicite teneatur a dæmone poscere, ut ex condicto concurrat. » (*Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 4). Hoc assertum probat laudatus auctor variis auctoritatibus; et idem communiter docent theologi. Circa ejusmodi pactum quid tenendum sit, sequenti quæstionum serie exponitur.

Quæstio Iª. *Quotuplex sit pactum cum dæmone.* — Distinguunt theologi communiter duplex ejusmodi pactum, *expressum* scilicet *seu explicitum*, et *tacitum seu implicitum.*

I. Adest pactum *expressum* seu explicitum: 1° Quando quis dæmonem invocat; et dæmon vicissim ei promittit se ei auxiliaturum, sive occulta ei revelando, sive effectus alios producendo, quoties homo iste talia verba pronuntiabit, vel tale signum ponet, aut tale aliud faciet. In ejusmodi expresso pacto, sese exhibet sensibiliter diabolus, sive per formam visibilem, sive per colloquium. Adest 2° pactum *expressum* quando quis ad dæmonem recurrit per libellum supplicem; petens ut, positis talibus signis, verbis aut actibus, dæmon tales effectus producat. Adest 3° pactum *expressum*, quando quis pactum illud init, non immediate cum diabolo, sed mediante aliquo mago, vel alio tertio. « Hoc tertium genus male Grillandinus vocat *tacitum*. Quamvis enim professio hic fiat alteri quam dæmoni, fit tamen *expressè* et in dæmonis nomine. » (Del Rio, *Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 4). Existimat Mayol adesse insuper, pactum *expressum*, « dum quis aliquid facit, quod scit ex dia-« boli virtute operari. » (Mayol, *Summa moralis doctrinæ Tho-*

misticæ circa Decalogum; Cursus theologicus, à Migne editus, tomo 14, col. 68). Sed ejusmodi pactum potius *tacitum* quam expressum dicendum videtur. Unde,

II. Adest pactum *tacitum*, 1° quando quis utitur iis superstitiosis mediis, quibus utuntur magi, sciens iis mediis naturalem vim non inesse intentos effectus producendi. Nimirum qui sic agit tacite cum dæmone pactum init, etiamsi expresse contra ejusmodi pactum protestetur; quia ipsius actus huic protestationi contrarius est et illam inanem reddit (vide Mayol, loco citato).

2° Non adest pactum *tacitum proprie dictum*, si quis *dubitans* an media quædam suspecta naturaliter quosdam effectus producant, vel potius ope dæmonis, ea quidem ex curiositate vel alio fine adhibeat, sed ita dispositus ut nullatenus adhiberet, si sciret intervenire dæmonem. Quia tunc non adest voluntas dæmonis opera utendi. An tamen et quomodo adesse possit peccatum in hac agendi ratione, dicetur infra.

3° A fortiori non adest pactum tacitum, si quis penitus ignorans, magica media adhibeat. Quod tunc nihilominus sequi valeant effectus ope dæmonis, dicetur infra.

Quæstio 2ª. — *An et qualiter peccati rationem habeat pactum cum dæmone?* — 1° Pactum expressum seu explicitum est peccatum mortale, et quidem de gravissimis inter lethalia. Id extra dubium apud omnes, et satis per se patet. De quo sic inter alios P. Del Rio: « In his tribus pactis (*Loquitur de « Expressis*) lethale peccatum gravissimum intercedit idololatriæ: quia cultus latriæ expresse creaturis exhibetur. Quod « si ex animo fidem magi abjiciant, sunt etiam apostatæ. Si « vero non totam fidem abjiciant (dumtaxat credentes hunc « diabolo cultum deberi, vel diabolum ea posse, quæ fides « catholica negat posse), sunt hæretici. Sin hæc omnia ficte « faciant, nec apostatæ nec hæretici sunt: peccant tamen mortaliter et gravissime, quia sponte faciunt actum idololatricum » (*Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 4).

2° Pactum tacitum stricte sumptum, est etiam peccatum lethale gravissimum. Nam per ejusmodi pactum vere recurritur ad diaboli interventum et operationem; ut patet ex ipsa dicti pacti notione seu definitione.

§ XVI.

Prævia protestatio contra omnem diaboli interventum nequaquam hunc interventum necessario impedit, si adhibeantur media quibus diabolus, ex pacto cum aliqua persona inito, suam actionem annectere consuevit. Item non necessario impeditur interventus diabolicus ex eo quod quis ignoret magica esse media quæ adhibet, et bona fide adhibeat.

I. *Non necessario impeditur actio diabolica per præviam protestationem, quando certo constat media adhibita naturaliter inutilia esse ad effectus qui producuntur.* — Qui enim cum illa certitudine media illa adhibet ad ejusmodi effectus obtinendos, aperte vult et postulat interventum diabolicum; cum sciat, uti supponitur, intentos effectus per media ista obtineri non posse absque interventu dæmonis. Ergo ipsius protestatio inanis est; imo et mendax, cum id revera agat, quod se agere nolle protestatur. Adest nempe, ut supra ostendimus, verum pactum tacitum, cum dæmone. Jam vero absone diceretur impediri diabolicum interventum per mendacem ejusmodi protestationem, quam verus ad dæmonem recursus comitatur.

Objicies factum Cajetani. — Is nempe videns annulum filo suspensum prolato certo psalmorum versiculo moveri, versiculum illum pronuntiavit, præmissa protestatione, se id facere, non ad invocandum dæmonem, sed ad laudandum Deum, utque sic impediretur solitus effectus, et adstantibus palam fieret effectum illum ex pacto cum dæmone provenire. Porro tunc nulla contigit annuli motio. Ergo præmissa ejusmodi protestatio, etiam quando certum est effectum esse diabolicum, dæmonis interventum impedit. (Factum narrat ipse Cajetanus,

in *Summa*, verbo *Incantatio*). — Respondeo Cajetanum id absque culpa fecisse, ob bonam fidem, atque ob finem optimum ab ipso intentum. Non tamen in hoc imitandus videtur (salvo meliori judicio) dictus theologus. Nam ex eo quod tunc annulus, recitato versiculo immobilis remanserit, non sequitur illum non potuisse a diabolo prout antea moveri, non obstante dicta protestatione. Aliud est quod tunc diabolus annulum movere non potuerit, aliud quod de facto non moverit. Non semper et constanter effectus ejusmodi producit diabolus, etiam cum a perditis viris adhibentur media juxta pactum initum. Quod si quis sanctus vir, ex inspiratione quadam, merito speret fore ut per talem protestationem præpediatur solitus diabolicus effectus, jure quidem poterit media supertitiosa adhibere, ut eorum inanitatem, et (seclusa dæmonis opera) inutilitatem ostendat. Et forsan ex ejusmodi impulsu egit Cajetanus. Cæterum aliis prudens non foret idem experiri; quia si contingeret non cessare effectum diabolicum, magis firmaretur superstitio.

II. *Nec certo impeditur actio diabolica per ejusmodi protestationem, etiamsi dubie tantum diabolici sint effectus.* — Non enim repugnat, permittente Deo, actionem diabolicam etiam in hoc casu perseverare. Sane majora permittit Deus quando sinit in statu gratiæ existentes fideles a dæmone obsideri. Nullibi revelatum, aut traditum reperies, impediri dæmonis interventum si præmittatur hæc protestatio. Aliunde nec repugnat dæmonem etiam tunc sacramentis suis actionem suam more solito connectere.

Unde persuasio hæc quorumdam, impediri nempe dæmonis interventum per talem protestationem, mihi videtur omni solido fundamento destituta. Imo factis contraria probari potest. Unum dumtaxat subjiciam.

Theologiæ operam dabat junior quidam clericus. Accersendum a patre suo rescivit virum, qui virga divinatoria aquas

subterraneas et res deperditas detegebat. Postulavit clericus ille a confessario suo, num sibi liceret, scientiæ causa, ea virga uti. Affirmative respondit confessarius, dummodo protestationem contra diaboli interventum præmitteret. Præmisit protestationem ; virga usus est, eo modo quo supradictus vir ad detegendas aquas uti solebat. Nec tantum aquas subterraneas et ipse detexit; sed cum frater ipsius unam inter plurimas domus paternæ claves in angulo quodam superioris ædis abscondisset, versa est virga versus angulum istum, et sic a præfato clerico clavis reperta est. Id ipse, sacerdotio jam initiatus, mihi enarravit. Jam vero quod virga ista ad clavem absconditam, potiusquam ad alias non perditas sese converterit, nulli legi naturali tribui potest. Ergo ad fuit in hoc effectu producendo diaboli interventus, non obstante quæ præmissa fuerat protestatione.

III. *Nec certo impeditur interventus dæmonis ex eo quod quis penitus ignoret media esse diabolica, et iis bona fide atque ad honestum finem utatur.* — Nam in hoc casu intervenire non posse diabolum probaretur, vel ex eo quod talis interventus repugnet ex parte Dei, vel ex eo quod repugnet ex parte diaboli, vel ex eo quod revelatum sit tunc non adesse hunc interventum, vel tandem ex eo quod experientia ejusmodi interventum in hoc casu nunquam adesse doceat. Porro nullo ex dictis modis probari potest diabolicæ in dicto casu interventionis impossibilitas.

1° Non repugnat Deum permittere ut etiam tunc mediis ejusmodi diabolus suam actionem annectat, juxta pactum cum aliquo mago statutum. Nam, ut jam dictum est, majora dæmoni permittit Deus, cum sinit ab eo fideles omni culpa expertes per possessionem seu obsessionem invadi : item cum sinit ut eis per maleficia morbi aliave nocumenta inferantur. Unde, quod Deus generaliter dæmoni permittat, ut mediis semel cum aliquo mago determinatis suam actionem annectat, sive media hæc adhibeantur a scientibus ea esse diabolica,

sive a dubitantibus, sive etiam ab ignorantibus nec suspicantibus, est hypothesis quæ nequaquam probari potest repugnare ex parte Dei.

2° Nec repugnat ex parte diaboli. Ipsius enim improbo fin haud parum prodest ut etiam tunc miri ejusmodi effectus producantur. Quia nempe occasio esse possunt ut circa fidem et vera miracula confusio ac tentationes mentibus ingerantur et superstitioni facilius sternatur via, dum per probas etiam personas miros ejusmodi effectus produci animadvertitur.

3° Nec ex factis seu experientia probari potest non adesse in proposito casu diabolicum interventum. Imo in contrarium facta allegari possunt. Sequens ego referam.

Dum in quodam galliæ pago prædicando verbo Dei vacarem, mihi retulerunt circumvicinarum parochiarum rectores, curari febrés a quodam viro, vicini pagi majore (le maire), hoc modo : postulabat ab ægro quoties febrem sensisset. Tum ramo cuidam seu virgæ tot incisiones cultro exarabat, virgamque in ignem aut aquam projiciebat, statimque sanitati æger restituebatur. Virum adii, adhortans ut me vicissim inviseret, peccata confiteretur, et ad sacratissimum Eucharistiæ sacramentum a quo multis annis defecerat, sese recte pararet. Venit, sacramque exhomologesim peregit. Eum ad sumendum prandium, simul cum pluribus aliis presbyteris, detinuit parochus. Tum ab eo, dum mensæ accumberemus, postularunt dicti presbyteri quomodo febres sanare posset tam vano et inutili medio. Narravit ille, se dum junior esset atque iter faceret hujusmodi secretum didicisse a quodam, qui et ipse, dum in Germania sub Napoleone I militem ageret, rem didicerat. Contigisse postea ut quidam febri laboraret; in mentem sibi venisse, ut secreti efficaciam experiretur : sanatum fuisse ægrum : ex tunc eodem modo sanatos a se febricitantes. « Cæterum, inquit, cur hoc adhibito medio auferatur febris, « ego plane non intelligo, et sicut vosmetipsi valde miror. Sed

« cum viderem revera sanari hoc modo ægros, perrexi medium « istud adhibere, ut proximo succurrerem. Lucrum autem ex « ejusmodi sanationibus exegi nullum. » In hoc sane casu sanatio non fiebat vi naturali virgæ in ignem projectæ, sed operante diabolo, juxta pactum aliquod jam a multo tempore initum. Qui autem medium adhibebat, etsi effectus inde sequentes miraretur, non tamen illud reputabat diabolicum, neque ut tale adhibebat. Et nihilominus pergebat diabolus suam huic vano medio actionem adnectere.

§ XVII.

An licitum sit, prævia contra omnem diaboli interventum protestatione, adhibere media quæ miros effectus producunt.

Sub præcedenti paragrapho exquisivimus an dicta protestatio dæmonis actionem certo impediret; quam quæstionem negative solvimus. Hic vero quærimus de *liceitate* hujusmodi experimenta faciendi, prævia illa protestatione.

Quæstio 1ª. — *An et quomodo peccent, qui, pro certo aut pro moraliter certo habentes superstitiosum aliquod medium vim naturalem non habere certos quosdam effectus producendi, hoc medium nihilominus adhibent?* — Diversimode solvenda videtur quæstio hæc, pro varia eorum qui sic agunt intentione.

1° Si simpliciter intendant dictos effectus per tale medium obtinere, est peccatum lethale; quia tunc adest pactum implicitum proprie dictum; siquidem sciunt dictos effectus sic obtineri non posse nisi interveniente diabolo.

2° Si dicta media adhibeant ex joco vel curiositate, ad videndum quid casu accidat, aliqui theologi existimarunt esse tantum veniale. Sed aliter sentiunt alii; inter quos sic Mayol: « Nec consentio illis qui volunt esse tantum veniale talia media « vana adhibere joci causa..., ad videndum quid casu accidat: « isti enim curiosi sese exponunt periculo non levi, faciendo « opus, cui, ex pacto cum aliis inito, dæmon sese immiscere

« solet » (*In Cursu Theologico*, a Migne edito, tomo 14, col. 70).

Quæstio 2ª.—*An et quomodo peccent qui dubitant, num aliqua media suspecta certos effectus producant naturaliter vel potius ope dæmonis ; et nihilominus ea media adhibent ?* — « Quidam excusant illum qui ad curandum morbum adhiberet remedia, de quibus dubitat an habeant virtutem naturalem ad sanandum ; dummodo sincera voluntate protestationem præmittat, nolle se effectum consequi, si ex aliquo pacto cum dæmone ea virtus proveniat. Secus dicendum quando certo vel probabilissime constat actum esse superstitiosum, seu rem esse prorsus vanam et inutilem ad talem effectum. Nec tunc protestatio prodest, cum sit contraria facto » (Mayol, *in Cursu Theologico*, a Migne edito, tomo 14, col. 90),

Generaliter ita solvendus videtur casus : si media illa quis adhibeat ex causa honesta et gravi, verbi gratia, ad recuperandam valetudinem, et protestetur se nolle dictos effectus consequi, si forte sint diabolici, ab omni culpa excusandus videtur. Utitur enim jure suo varia media adhibendi quæ sibi utilia fore sperat, quandiu non certo aut saltem probabilissime constat ea media dæmonis interventu operari. Quod si etiam tunc medium adhibitum ope dæmonis operetur (prout contingere posse supra vidimus), id erit per accidens, et præter adhibentis intentum et voluntatem. Secus dicendum, si ejusmodi media adhiberet absque causa honesta et gravi, vel si probabilissimum ipsi foret intervenire dæmonem.

Quæstio 3ª. — *An et quomodo peccent qui licet adhibeant media de se aperte inutilia ad certos effectus obtinendos, tamen ea media adhibent, ex crassa ignorantia, putantes se dare operam rei licitæ ?* — Difficile, etiam in rudibus, supponi potest tanta ignorantia, ut ne suspicionem quidem habeant de illicita ejusmodi agendi ratione, cum mediorum inutilitas seu vanitas aperta supponatur. Quod si dubitent, ab omni peccato immu-

nes censendi non sunt. Si tamen in nonnullis omnimoda exstet ignorantia de interveniente in hoc casu dæmone, excusandi a peccato erunt quandiu non fuerint moniti. « Nam si post monitionem non desistant, non excusantur amplius a mortali, quia cessat bona fides. Et inde convincuntur quod non per ignorantiam peccant, qui postquam sciunt aut dubitant de invocatione dæmonum, nihilominus faciunt... Unde acriter (*intellige cum prudenti zelo*) reprehendendi et monendi sunt varii generis homines, vel ex ignorantia, vel ex malitia similibus implicati superstitionibus ; ut pastores ad gregem suum a lupis aut scabie aliisque incommodis tutandum : item fabri ferrarii circa equos sanandos : item rustici qui multis vanis et superstitiosis ad propria et animalium suorum commoda utuntur, vel recurrunt ad eos qui hujusmodi callent : item vetulæ, quæ contra morbos et dolores, nescio quibus chartulis, vanissimis verbis et orationibus, quandoque etiam afflatu etc. utuntur, et vana quadam confidentia id affectant » (Mayol, *in Cursu Theologico*, a Migne edito, tomo 14, col. 90 et 91).

§ XVIII.

Y a-t-il intervention diabolique dans les phénomènes de la baguette divinatoire, des tables tournantes, des esprits frappeurs, et autres de ce genre.

Il ne s'agit plus ici que d'appliquer les principes établis dans les paragraphes précédents.

I. *De la baguette divinatoire.* — Les effets attribués à la baguette divinatoire peuvent être rangés en deux classes : ceux qui sont certainement surhumains, et ceux dont l'origine peut paraître douteuse.

1° Lorsque des personnes trouvent les choses perdues au moyen de la baguette divinatoire, il y a certainement intervention d'un agent surhumain, et l'effet doit être attribué au

démon. Il est facile de le prouver. Si la baguette prenait la direction de l'objet perdu en vertu d'une loi naturelle d'affinité ou autre, elle prendrait également cette direction vers les objets de même espèce, quoiqu'ils ne fussent point perdus. Or, le contraire arrive. Prenons l'exemple qui se reproduit plus fréquemment dans les campagnes : Au milieu d'un troupeau de vaches dont une s'est égarée, la baguette ne tourne vers aucune de celles qu'on ne cherche pas ; mais seulement vers celle qui est perdue. Et quand celle-ci est retrouvée et qu'une autre se perd, ce n'est plus vers la première, mais vers la seconde que la baguette se tourne. Il est évidemment absurde de supposer qu'un tel effet puisse résulter des lois physiques. La circonstance qu'un objet soit perdu ne peut rien changer aux actions et réactions physiques de cet objet relativement à un autre objet matériel quelconque. Il y a donc là un agent autre que les lois physiques de la matière, autre que la personne armée de sa baguette. D'après les principes précédemment établis, cet agent est le démon.

2° Lorsque des personnes, au moyen de la baguette divinatoire, trouvent des sources souterraines, des métaux, ou autres objets enfouis, il peut y avoir lieu au doute, si l'effet est purement physique, ou s'il y a intervention d'un agent surhumain. Certaines matières agissent à distance et à travers le milieu interposé, soit sur l'organisme humain, soit sur d'autres corps. Les lois de la physique en fournissent de nombreux exemples. Qu'une personne, d'un tempérament exceptionnel, sente l'eau ou les métaux placés au-dessous d'elle à une certaine profondeur, c'est un phénomène qui peut s'expliquer naturellement. De même, absolument parlant, il pourrait se faire que ces objets agissent physiquement sur la baguette par l'intermédiaire des mains, et la fissent mouvoir. Il serait du moins difficile de prouver qu'une telle loi physique n'existe pas. Mais, d'autre part, l'effet produit ne prouve pas non plus que cette

loi existe ; puisque l'intervention diabolique est possible, et que l'effet en question peut aussi avoir cette cause. Ici il y a donc lieu au doute.

3° Mais ce doute disparaît souvent dans la pratique par les circonstances qui accompagnent le phénomène, et que le Théologien doit soigneusement examiner. Si, par exemple, l'homme qui découvre les sources, soit immédiatement par une impression produite dans son organisme, soit au moyen de la baguette, ne jouit de cette propriété qu'à tels jours de la semaine, ou après avoir prononcé certaines formules, ou accompli d'autres pratiques semblables, il est clair que l'effet n'est pas naturel, mais diabolique. Si au contraire une personne qui sent les eaux et les métaux placés sous le sol au-dessous d'elle, éprouve cette impression d'une manière régulière et constante, en sorte que le même effet se reproduise toujours dans les mêmes circonstances, on doit conclure que le phénomène est purement physique. Car, le propre de l'action diabolique est d'être irrégulière, inconstante, bizarre ; en un mot, elle exclut les caractères des lois physiques, Dieu ne permettant pas au démon d'agir à la façon des lois de la nature. Si l'on examine bien ces circonstances, je suis porté à croire qu'ordinairement dans la pratique on sera mené à conclure, que les découvertes de sources ou de métaux au moyen de la baguette ne sont pas un effet naturel. Et quand on n'aura pas les données nécessaires pour conclure ainsi rigoureusement, le phénomène restera au moins fort suspect. Au contraire, s'il s'agit des personnes qui sentent la proximité des eaux ou des métaux sans l'intermédiaire de la baguette, il sera plus facile de constater, par la régularité et la constance du phénomène, que l'effet est purement physique et provient de l'organisme spécial de ces personnes.

II. *Des tables tournantes.* — Les tables tournantes n'ont pas seulement offert le phénomène d'un mouvement de rotation, par suite du contact de quelques personnes, dont les mains

touchaient la table et se touchaient entre elles; mais aussi celui de frapper des coups répondant aux lettres de l'alphabet et exprimant la réponse à des questions; et même celui d'écrire sur un papier avec un crayon attaché à l'un des pieds de la table. Je ne m'arrête pas à rechercher si la réalité de ces sortes de faits a été bien constatée. D'après ce qui a été dit précédemment sur ce que les Théologiens nomment *Sacramenta diaboli*, on doit les regarder comme possibles. Il y en a eu de semblables ou d'équivalents à toutes les époques, et il s'en reproduira probablement jusqu'à la fin du monde. Ce qui importe, c'est d'apprécier exactement ces pratiques au point de vue de la licéité.

1° Quant au phénomène de la table qui répond à des questions en tappant un certain nombre de coups, et à celui de la table qui écrit lisiblement, et des phrases qui ont un sens, il est hors de doute qu'on ne doit point l'attribuer à une loi physique, mais à un agent surhumain. D'autre part, d'après les principes déjà établis, il n'est pas moins certain que cet agent surhumain, n'est ni Dieu, ni un bon ange, ni l'âme d'un défunt, mais un démon. Enfin, d'après les paragraphes précédents, le phénomène diabolique peut avoir lieu, quand même ceux qui se livrent à ces pratiques n'auraient point l'intention de provoquer l'intervention du démon, ou même qu'ils protesteraient contre. Faire répondre des tables ou les faire écrire, est donc de sa nature un acte des plus criminels. L'ignorance, la légèreté et la bonne foi pourront néanmoins faire que cette coupable tentative ne soit pas quelquefois un péché mortel.

2° Pour la simple rotation de la table, on a imaginé qu'un courant galvanique, déterminé par le contact des mains avec la table et entr'elles, pourrait en être la cause physique. Nous ne pensons pas que des esprits sérieux et versés dans l'étude de la physique s'arrêtent à une pareille hypothèse. Mais la laissant pour ce qu'elle vaut, nous ferons observer l'incon-

stance, l'irrégularité et la bizarrerie du phénomène en question. Quelquefois la table qui a tourné, ne tourne plus, quoique les personnes et les autres conditions physiques soient les mêmes. De plus, la table, de tournante devient parlante, par les coups qu'elle frappe. Ces circonstances et autres non moins bizarres excluent l'hypothèse d'une loi physique. Les lois de la nature ont pour caractère la régularité, la constance et la précision ; caractère que l'action diabolique ne peut pas prendre. Nous pensons qu'en fait de casuistique on s'est complètement trompé en regardant comme licite l'expérience des tables tournantes. Le phénomène devait être regardé pour le moins comme très-probablement diabolique : et dès lors l'expérience ne pouvait en être licite. On ne saurait trop, ce semble, détourner les fidèles de ces pratiques dangereuses.

III. *Des esprits frappeurs.* — Il ne sera pas nécessaire de raisonner longtemps pour apprécier cet autre phénomène. Interroger des esprits, qui répondent en frappant un certain nombre de coups corrélatifs aux lettres de l'alphabet, c'est évidemment entrer en communication et en société avec ces esprits. Or ces esprits, d'après les principes établis plus haut, ne sont ni les bons anges, ni les âmes des défunts. Ce sont donc les démons. Et d'après tous les Théologiens, communiquer avec le démon, autrement que pour le repousser et le combattre comme un ennemi, c'est un des péchés les plus graves. Que ces esprits frappeurs, interrogés sur leur nature, répondent qu'ils sont les âmes des trépassés, c'est un mensonge qui ne doit pas surprendre de la part des démons. Les esprits évoqués par les nécromanciers disent aussi qu'ils sont les âmes des défunts. Le phénomène des esprits frappeurs n'est autre chose qu'une forme de nécromancie. Celui qui interroge les esprits frappeurs n'est pas moins coupable que celui qui pratique la nécromancie, à moins que l'ignorance ou l'irréflexion n'atténuent sa faute.

§ XIX.

Des Sorcières et de ce qu'on nomme leur Sabbat.

Quæstio hæc de iis est quæ latine pertractandæ visæ sunt. Striges, seu sagæ, seu lamiæ vocari solent mulieres illæ, quæ existimantur ope dæmonis asportari de loco in locum, cubicula egredi obseratis januis, et convenire noctu in condictum locum, ubi diabolus sub visibili forma eis præsidet, earumque adorationes et vota recipit. Quo in congressu (quem gallice vocamus *le sabbat*) variis nefandis facinoribus sese contaminant. Et de ejusmodi strigibus alia multa referuntur, quæ hic prætermittimus.

Dari ejusmodi striges non tantum pro certo habuerunt anteactis temporibus sæculares principes, sed et legibus suis ignis pœnam in eas decreverunt. Et sic revera in Galliis, in Germania, aliisque regionibus haud paucæ, hujusce criminis accusatæ, et (ut existimatum est) convictæ, sæcularium tribunalium sententia igni traditæ sunt. Quæ sagarum combustiones frequentes potissimum fuerunt apud Protestantes. Romæ autem ne una quidem capitalis sententia adversus ejusmodi reos unquam lata est (vide Perrone, *Theologia*, t. I, col. 665, edit. Migne).

Porro circa illam quæstionem, an dentur striges, seu mulieres quæ res supra memoratas ope dæmonis revera operentur, duplex est theologorum sententia.

I. *Sententia quæ negat dari veras striges.* — Nititur potissimum sententia hæc celebri capite *Episcopi* (causa 26, quæstione 5), in quo sic statuitur : « Illud etiam non est, omittendum, quod quædam sceleratæ mulieres, retro post satanam « conversæ, dæmonum illusionibus et phantasmatibus seductæ, credunt se et profitentur cum Diana nocturnis horis dea « paganorum, vel cum Herodiade, vel cum innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa-

« rum terrarum spatia intempestæ noctis silentio pertransire; « ejusque missionibus obedire velut dominæ; et certis noctibus « ad ejus servitium evocari. Sed utinam hæ solæ in perfidia « sua periissent, et non multos secum ad infidelitatis interitum « pertraxissent. Nam innumera multitudo hac falsa opinione « decepta, hæc vera esse credunt, et credendo a recta fide de- « viant, et errore paganorum involvuntur, cum aliquid divini- « tatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur. Qua propter « sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni in- « stantia prædicare debent, ut noverint hæc omnino falsa esse; « et non a divino sed a maligno spiritu talia phantasmata men- « tibus fidelium irrogari arbitrentur. Siquidem ipse satanas qui « transfigurat se in Angelum lucis, cum mentem cujuscumque « muheris ceperit, et hanc per infidelitatem sibi subjugaverit, « illico transformat se in diversarum species personarum « atque similitudines; et mentem quam captivam tenet, in « somniis deludens, modo læta, modo tristia, modo cognitas, « modo incognitas personas ostendens, per quæque devia de- « ducit; et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis hoc non in « animo, sed in corpore evenire opinatur. Quis enim in som- « niis et nocturnis visionibus non extra seipsum deducitur et « multa videt quæ nunquam vigilando viderat. Quis vero tam « stultus et hebes sit, qui hæc omnia quæ in solo spiritu fiunt, « etiam in corpore accidere arbitretur? Cum Ezechiel propheta « visiones Domini in spiritu, non in corpore vidit et audivit... « Et Paulus non audet dicere se raptum in corpore. Omnibus « itaque publice annuntiandum est, quod qui talia credit et « his similia, fidem perdidit. »

Adscribitur decretalis hæc Damaso Papæ, vel concilio cuidam dicti Pontificis tempore in Galatia celebrato; sed id certum non est. Nec reperitur in collectionibus decimo sæculo anterioribus. Illam referunt Regino Trevirensis, Burchardus et Gratianus.

Qui negant dari veras striges, Decretalem illam allegant, et verba hæc potissimum urgent: *Noverint hæc omnia falsa esse.. qui talia credit et his similia fidem perdidit.* Sic insuper arguunt hujus sententiæ patroni: quæ de strigibus enarrantur, et quæ ipsæ de seipsis credunt et multoties confessæ sunt, non censenda sunt peragi vere et realiter, nisi probetur. Atqui non probatur. Nam probatio desumeretur ex persuasione ejusmodi mulierum, earum præsertim quæ, non obstante quo jamjam consumendæ erant igne, rem confessæ sunt. Porro persuasio hæc dari potest, etiamsi miræ res istæ imaginarie tantum et in somniis peragantur; præsertim si interveniat diabolus varia phantasmata imaginationi injiciens. Nimirum pro mentis debilitate, et vivida ejusmodi imaginariorum phantasmatum impressione sibi persuadent istiusmodi fœminæ, id realiter et corporaliter peractum, quod tantum somniarunt. Ita negativæ sententiæ patroni; et similiter sentiunt de spiritibus qui *incubi* et *succubi* dicuntur, de quibus videri potest sanctus Ligorius (*Praxis confessarii*, n. III).

Huic negativæ sententiæ accessisse videtur P. Perrone (Tractatu *de Deo creatore*, parte I, cap. 5 *de Dæmonum cum hominibus commercio*). « Notandum est, inquit, nos non defen-
« dere artem magicam proprie dictam, nec congressus sabbati
« cum Diana (quorum fides a Canonibus potius reprobatur). »

II. *Sententia quæ affirmat dari veras striges.* — « Notandum
« est, inquit sanctus Ligorius, *communem* esse sententiam (cum
« Salmanticensibus... Suaresio, Lessio, Delrio, Palao, San-
« chez, etc.) adesse striges, quæ ope dæmonis asportantur de
« loco in locum corporaliter. Nec obstat caput *Episcopi* (26,
« q. 5), ubi prohibetur sub pœna excommunicationis fidem
« præbere talibus anicularum neniis: nam ibi prohibetur as-
« serere simul, quod ambulent cum Herodiade, vel dea Diana.
« Vide Elbel (n. 527), qui asserit cum Delrio et aliis, contra-
« riam opinionem, quam tenuerunt Lutherus, Melancthon et

« quidam catholici, nempe hoc evenire per meram illusionem « et vim phantasiæ, esse valde perniciosam Ecclesiæ; quia « conducit ad eximendas hujusmodi lamias a pœnis ipsis « indictis; quod gravis damni est christianæ reipublicæ. » Qui huic sententiæ adhærent, tenent etiam dari spiritus incubos et succubos; realem scilicet quandoque esse illam dæmonis operationem, et non semper mere imaginariam. « Quidam hos dæmones incubos vel succubos dari negaverunt; « sed communiter id affirmant doctores » (Sanctus Ligorius, *Praxis confessarii*, n. III).

Utramque sententiam exposuimus. Notetur vero *communem* a S. Ligorio dici posteriorem. Item notetur, quod sentiunt et monent hujus etiam posterioris sententiæ patroni, hac in re multum theologis in praxi cavendum esse, ne inanibus imaginationis et somniorum phantasmatibus decipiantur.

§ XX.

Des divers phénomènes du Magnétisme animal.

Avant de les apprécier chacun en particulier, nous rapporterons les principales décisions de Rome, relatives à cette matière.

I.

Décisions de la Sacrée Pénitencerie et du Saint-Office.

I. Voici la consultation adressée à la Sacrée Pénitencerie, par M. Fontana, chancelier de l'évêché de Lausanne et Genève, le 19 mai 1841 :

« Eminentissime Domine, — cum hactenus responsa circa *Magnetismum animalem* minime sufficere videantur, sitque magnopere optandum ut tutius magisque uniformiter solvi queant casus non raro incidentes; infra signatus Eminentiæ vestræ humiliter sequentia exponit :

Persona *magnetisata*, quæ plerumque sexus est fœminei, in

cum statum soporis ingreditur, dictum *somnambulismum magneticum*, tam alte ut nec maximus fragor ad ejus aures, nec ferri ignisve ulla vehementia illam suscitare valeant. A solo *magnetisatore* cui consensum dedit (consensus enim est necessarius), ad illud extasis genus adducitur, sive variis palpationibus gesticulationibusve, quando ille adest, sive simplici mandato eodemque interno, cum vel pluribus leucis distat. Tunc viva voce seu mentaliter de suo absentiumve penitus sibi ignotorum morbo interrogata, hæc persona evidenter indocta illico medicos scientia longe superat : res anatomicas accuratissime enuntiat : morborum internorum in humano corpore, qui cognitu definituque peritis difficilimi sunt, causam, sedem, naturam indicat : eorumdem progressus, variationes, complicationes evolvit, idque propriis terminis : sæpe etiam dictorum morborum diuturnitatem exacte prænuntiat, remediaque simplicissima et efficacisissma præcipit. Si adest persona de qua *magnetisata* mulier consulitur, relationem inter utramque per contactum instituit *magnetisator*. Cum vero abest, cincinnus ex ejus cæsarie eam supplet ac sufficit. Hoc enim cincinno tantum ad palmam *magnetisatæ* admoto, confestim declarare quid sit (quin aspiciat oculis), cujus sint capilli, ubinam versetur nunc persona ad quam pertinent, quid rerum agat ; circaque ejus morbum omnia supradicta documenta ministrare, haud aliter atque si, medicorum more, corpus ipsa introspiceret.

Postremo *magnetisata* non oculis cernit. Ipsis velatis, quidquid erit, illud leget, legendi nescia, seu librum, seu manuscriptum, vel apertum, vel clausum, suo capiti vel ventri impositum. Etiam ex hac regione ejus verba egredi videntur. Hoc autem statu educta, vel ad jussum etiam internum magnetisantis, vel quasi sponte sua, ipso temporis puncto a se prænuntiato, nihil omnino de rebus in paroxysmo peractis sibi conscire videtur, quantumvis ille duraverit. Quænam ab

ipsa petita fuerint, quæ vero responderit, quæ pertulerit, hæc omnia nullam in ejus intellectu ideam, nec minimum in memoria vestigium reliquerunt.

Itaque orator infra scriptus, tam validas cernens rationes dubitandi an simpliciter naturales sint tales effectus, quorum occasionalis causa tam parum cum eis proportionata demonstratur, enixe vehementissimeque vestram Eminentiam rogat, ut ipsa, pro sua sapientia, ad majorem Omnipotentis gloriam necnon ad majus animarum bonum, quæ a Domino redemptæ tanti constiterunt, decernere velit, an, posita præfatorum veritate, confessarius parochusve tuto possit pœnitentibus aut parochianis suis permittere :

1° Ut Magnetismum animalem illis characteribus aliisque similibus prædictum exerceant, tanquam artem medicinæ auxiliatricem atque suppletoriam.

2° Ut sese illum in statum somnambulismi magnetici demittendos consentiant.

3° Ut vel de se vel de aliis personas consulant illo modo magnetisatas.

4° Ut unum de tribus prædictis suscipiant, habita prius cautela formaliter ex animo renuntiandi cuilibet diabolico pacto explicito vel implicito, omni etiam satanicæ interventioni, quoniam hac non obstante cautione, a nonnullis ex Magnetismo hujusmodi vel iidem vel aliquot effectus obtenti jam fuerunt. »

Le 21 avril 1841, il fut répondu : *Usum Magnetismi, prout exponitur, non licere.*

II. Le 28 juillet 1847 fut renouvelé par le saint Office un décret déjà porté le 25 juin 1840. (Voir les *Analecta juris pontificii*, janvier 1857, col. 2680). La teneur en est reproduite dans la pièce suivante de 1856, la plus importante de toutes, et qui résume les décisions antieures.

III. « *Supremæ sacræ Romanæ universalis Inquisitionis ency-*

clica ad omnes Episcopos, adversus Magnetismi abusus. — Feria 4, die 30 julii 1856. — In Congregatione Generali S. R. et universalis Inquisitionis habita in conventu S. M. supra Minervam Em. ac Rev. DD. Cardinales in tota republica christiana adversus hæreticam pravitatem generales inquisitores, mature perpensis iis, quæ circa *Magnetismi* experimenta a viris fide dignis undequaque relata sunt, decreverunt edi præsentes litteras encyclicas ad omnes Episcopos ad Magnetismi abusus compescendos.

«Etenim compertum est novum quoddam superstitionis genus invehi ex phænomenis magneticis, quibus haud scientiis physicis enucleandis, ut par esset, sed decipiendis ac seducendis hominibus student neoterici plures, rati posse occulta, remota, ac futura detegi Magnetismi arte, vel præstigio, præsertim ope mulierularum, quæ unice a magnetisatoris nutu pendent.

«Nonnullæ jam hac de re a S. Sede datæ sunt responsiones ad peculiares casus, quibus reprobantur tanquam illicita illa experimenta, quæ ad finem non naturalem, non honestum, non debitis mediis adhibitis assequendum, ordinantur; unde in similibus casibus decretum est feria IV, 21 aprilis 1841 : *Usum Magnetismi, prout exponitur, non licere.* Similiter quosdam libros ejusmodi errores pervicaciter disseminantes prohibendos censuit S. Congregatio. Verum quia præter particulares casus de usu Magnetismi generatim agendum erat, hinc per modum regulæ sic statutum fuit feria IV, 28 julii 1847 : — *Remoto omni errore, sortilegio, explicite, aut implicita dæmonis invocatione, usus Magnetismi, nempe merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum, aut quomodo libet pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et hæreticale.*

«Quamquam generali hoc decreto satis explicetur licitudo, aut

illicitudo in usu, abusu Magnetismi, tamen adeo crevit hominum malitia, ut neglecto licito studio scientiæ, potius curiosa sectantes magna cum animarum jactura, ipsiusque civilis societatis detrimento, ariolandi divinandive principium quoddam se nactos glorientur. Hinc *somnambulismi* et *claræ intuitionis*, uti vocant, præstigiis mulierculæ illæ gesticulationibus non semper verecundis abreptæ, se invisibilia quæque conspicere effutiunt: ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota ac longinqua detegere, aliaque id genus superstitiosa exercere ausu temerario præsumunt, magnum quæstum sibi ac dominis suis divinando certo consecuturæ. In hisce omnibus, quacumque demum utantur arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita, et hæreticalis, et scandalum contra honestatem morum.

« Igitur ad tantum nefas, et religioni, et civili societati infestissimum efficaciter cohibendum, excitari quam maxime debet pastoralis sollicitudo, vigilantia, ac zelus Episcoporum omnium. Quapropter quantum divina adjutrice gratia poterunt locorum Ordinarii, qua paternæ charitatis monitis, qua severis objurgationibus, qua demum juris remediis adhibitis, prout attentis locorum personarum temporumque adjunctis, expedire in Domino judicaverint, omnem impendant operam ad hujusmodi Magnetismi abusus reprimendos et avellendos, ut dominicus grex defendatur ab inimico homine, depositum fidei sartum tectumque custodiatur, et fideles sibi crediti a morum corruptione præserventur.

« Datum Romæ in Cancellaria S. Officii apud Vaticanum, die 4 augusti 1856. — V. Card. Macchi. »

II

Appréciation des principaux phénomènes.

Nous la ferons très-succinctement par l'application de la doctrine déjà établie.

I. *On doit regarder comme diabolique le phénomène de la somnambule parlant et comprenant une langue qu'elle n'a jamais sçue.* — Nous l'avons déjà prouvé au sujet des possédés dans lesquels se manifeste le même phénomène. Le Rituel donne ce phénomène comme signe de possession : il ne le serait pas, s'il pouvait s'expliquer naturellement dans la somnambule. Les autres raisons exposées au même endroit trouvent également ici leur application.

II. *On doit regarder comme diabolique le phénomène de la somnambule étrangère à toute connaissance d'anatomie, qui nomme par les termes techniques les diverses parties du corps humain, se montre tout-à-coup au courant d'une science qu'elle ignorait, et connaît les faits contingents du passé qu'elle n'a pas appris par témoignage, et qu'elle n'a pu apprendre par voie de raisonnement.* — Nous avons déjà prouvé l'origine diabolique de ces phénomènes dans les possédés. Ces raisons s'appliquent aux somnambules, et la conclusion doit être la même.

III. *On doit regarder comme diabolique le phénomène de la somnambule qui connaît les choses distantes et cachées, lorsqu'on entend ces mots* distantes et cachées *dans un sens rigoureux.* — Ce n'est encore ici qu'une application de ce qui a été dit au sujet du même phénomène dans les possédés. Mais nous avons en ce qui concerne les somnambules une autorité de plus, le décret du Saint Office, du 4 août 1856, relaté plus haut. Là sont énumérés les phénomènes, où ce décret décide que *des moyens physiques sont employés pour obtenir des effets non naturels* (in hisce omnibus... cum ordinentur media physica ad effectus non naturales) ; et dans cette énumération se trouve expressément compris le phénomène dont nous parlons, *ignota ac longinqua detegere.*

IV. *On doit regarder comme diabolique le phénomène de la somnambule qui, entrant en communication avec des esprits qui se disent les âmes des morts, en reçoit des réponses, et*

manifeste ainsi des connaissances évidemment surhumaines par rapport à elle.—Nous avons encore ici l'autorité du décret cité du Saint Office : *Animas mortuorum evocare, responsa accipere.* Le raisonnement conduit à la même conclusion. Les connaissances venues à la somnambule par sa communication avec les prétendues âmes des défunts, sont surhumaines relativement à cette personne ; c'est l'hypothèse. Or l'agent surhumain qui intervient dans ce cas n'est ni Dieu, ni un bon ange. Il n'est pas nécessaire de le prouver après ce qui a été dit plus haut des phénomènes analogues relativement aux possessions. Ce ne sont pas les âmes des bienheureux : il répugne que Dieu les assujétisse aux volontés des magnétiseurs ; et il répugne qu'elles agissent ainsi sans le bon plaisir de Dieu. Ce ne sont pas les âmes du Purgatoire, pour la même raison. Ce ne sont pas les âmes des damnés : « Animæ denique perpetuis addictæ sup-« pliciis, nulla dæmonum licentia vel permissione possunt « exire, utpote divino jussu pessimo carceri mancipatæ. » (Del Rio, *Disquisitiones magicæ*, l. 2, q. 2). L'agent surhumain est donc ici le démon.

V. *L'entier assujétissement de la volonté de la somnambule à la volonté du magnétiseur, sans que celui-ci ait besoin de la manifester extérieurement, doit aussi être regardé comme un effet diabolique.*—La connaissance des choses cachées, *ignota ac longinqua detegere*, d'après le Rituel et d'après le décret cité de la Congrégation de l'Inquisition, prouve l'intervention d'un agent surhumain. Or, connaitre la pensée du magnétiseur, sans quelle soit exprimée extérieurement, la connaître, quoique le magnétiseur soit absent et même à cent lieues de distance, comme cela arrive dans le somnambulisme, c'est connaître une chose *cachée* (ignota detegere). Cette connaissance est donc en dehors des lois de la nature, elle est surhumaine dans la somnambule.

Les vains mots de *fluides* et de *rapports* pour expliquer

comment la somnambule connait la pensée et le commandement du magnétiseur, placé à des lieues de distance, n'expliquent rien. La bonne foi des magnétiseurs, leur orthodoxie et même leur piété, ne prouvent pas non plus qu'il n'y ait pas en ce cas intervention diabolique. Nous l'avons dit au sujet de la magie : lorsque le démon a fixé les pratiques auxquelles il a trouvé bon d'attacher son intervention, les effets de cette intervention continuent d'avoir lieu, lors même que ces pratiques sont mises en œuvre par des personnes qui agissent de bonne foi, sans mauvaise intention, et en se persuadant que les effets obtenus sont purement physiques.

VI. *Le seul fait du sommeil magnétique, produit par des passes ou par le regard, et une facilité extraordinaire de la somnambule pour parler sur divers sujets, sans sortir toutefois de la sphère de ses connaissances naturelles, ne prouve pas l'intervention diabolique.* — Pour que ce phénomène prouvât rigoureusement l'intervention d'un agent surhumain, il faudrait pouvoir démontrer que les personnes d'un certain organisme, ne peuvent pas naturellement par des passes, et même par le simple regard, agir sur d'autres personnes douées aussi d'une organisation spéciale, et y produire l'état de sommeil magnétique.

On conçoit aussi que la facilité d'élocution, de raisonnement et de travail intellectuel puisse être favorisée par cet état extraordinaire des organes. Je ne dis pas que l'intervention diabolique n'ait pas lieu dans ce cas ; je dis seulement qu'elle ne me paraît pas pouvoir être rigoureusement prouvée.

VII. On peut donc conclure généralement que dans bien des cas le Magnétisme animal ou le somnambulisme n'est autre chose qu'une possession transitoire ou à intermittences. Dans ces cas le somnambule en tombant dans le sommeil magnétique, entre tout simplement dans l'état de possession. Et cette possession est interrompue, quand le sommeil magnétique cesse.

D. Bouix.

LITURGIE.

DES EXPOSITIONS DU SAINT-SACREMENT.

1° De l'Instruction Clémentine. — 2° De l'autorisation requise pour faire l'Exposition du Saint-Sacrement. — 4° De la fréquence des Expositions. — 4° Des causes pour lesquelles il est à propos de faire l'Exposition. — 5° De la solennité à donner à l'Exposition. — 6° De l'Exposition privée. — 7° Des Saluts du Saint-Sacrement.

§ I. *De l'Instruction Clémentine.*

On appelle *Instruction Clémentine* un règlement publié par ordre de Clément XI pour les prières des Quarante-Heures instituées à Rome et dont nous parlerons au § IV. Les règles qu'elle renferme ne sont obligatoires que pour la ville de Rome et pour les prières des Quarante-Heures. Cependant la Sacrée Congrégation des Rites a déclaré qu'il était louable de s'y conformer dans toute l'Église. « Prædictam Instructionem extra « Urbem non obligare; laudandos tamen, qui se illi confor- « mare student, nisi aliud ab Ordinariis locorum statutum sit » 12 juillet 1749, n. 4203. On trouve dans cette Instruction des règles générales relatives non-seulement à l'Exposition du Saint-Sacrement pour les prières des Quarante-Heures, mais à toutes les autres Expositions. Elle a été confirmée par les papes Innocent XIII, Benoît XIII et Clément XII. Plusieurs rubricistes en ont fait de précieux commentaires, mais surtout Gardellini, auteur de la *Collection authentique des décrets de la Sacrée Congrégation des Rites jusqu'en* 1826. Le travail de Gardellini a reçu l'approbation du savant Fornici, qui l'a examiné par ordre du Maître du Sacré Palais. Cette Instruction et ces

commentaires nous seront donc d'un grand secours pour appuyer les questions que nous avons à traiter.

§ II. *De l'autorisation requise pour faire l'Exposition.*

On ne peut faire l'Exposition du Saint-Sacrement sans y avoir été autorisé par l'Ordinaire.

La Sacrée Congrégation des Rites a plusieurs fois déclaré que la permission de l'Ordinaire est absolument requise pour exposer le Saint-Sacrement, même dans les églises des Réguliers.

1er *Décret.* « An possint dicti canonici (cathedralis Thelesinæ) « exponere pro eorum arbitrio orationem Quadraginta Hora- « rum ? — Posse de licentia Episcopi. » 8 fev. 1681. n. 899.

2e *Décret.* « Neque Regularibus, neque confraternitatibus « laicorum quovis prætextu licere exponere SS. Eucharistiæ « sacramentum absque speciali licentia proprii Ordinarii. » 3 avril 1632, n. 953.

3e *Décret.* « Nullo modo convenire, nec posse per Regulares « publice exponi sine expressa licentia Ordinarii, et ideo omnino « prohibendos contrafacientes. » 28 avril 1640, n. 1224.

4e *Décret.* « Neque Regularibus, neque confraternitatibus « laicorum quovis prætextu licere publice exponere SS. Eu- « charistiæ sacramentum absque speciali licentia ipsius Archi- « episcopi, et contrafacientes censuris esse coercendos. » 29 mars 1645, n. 1533.

5e *Décret.* « S. R. C. inhærendo decretis sæpius per orbem « terrarum promulgatis, diœcesis et civitatis Toletanæ clero « tam sæculari quam regulari, monialibus, atque confratribus « SS. Eucharistiæ sacramentum publice exponere, nisi cum « speciali Ordinarii licentia non licere, et inobedientes pœnis « et censuris coercendos esse. » 18 déc. 1657. n. 1591.

6e *Décret.* « Non licere Regularibus exponere SS. Sacramen- « tum sine licentia Ordinarii. » 8 août 1655, n. 1764, ad-1.

7e *Décret.* « Nullatenus Regularibus licere exponere SS. Sa-
« cramentum nisi de licentia Episcopi. » 3 janv. 1657, n. 1842.

8e *Décret.* « Parendum esse Ordinario circa expositionem
« SSmi. » 16 fév. 1669, n. 2480.

9e *Décret.* « Non posse (exponi S. Sacramentum) sine licentia
« Ordinarii. » 7 juin 1681, n. 2958.

10e *Décret.* « I. An per rectores et administratores hospitalis
« generalis Majoricen., prætextu assertorum privilegiorum,
« possit fieri expositio sanctissimi, sine licentia Episcopi? II. An,
« quatenus non liceat, et de facto fiat expositio absque dicta
« licentia; possit Episcopus procedere contra dictos rectores
« ad censuras, aliaque Juris remedia? — S. C. respondit : ad I.
« Non licere absque licentia Episcopi, ut alias resolutum fuit;
« ad II. Posse Episcopum in casu contraventionis procedere ad
« censuras, et alia Juris remedia, quibuscumque privilegiis
« non obstantibus, dummodo intra quindecim dies, postquam
« in ipsius manus pervenerit hujusmodi decretum, non fuerit
« ex parte rectorum deductum ullum privilegium, quo ex-
« presse, et absque æquivoco, illis a Sede Apostolica conceda-
« tur facultas exponendi Sanctissimum absque licentia Ordi-
« narii. » 24 nov. 1691, n. 3254.

Ce point nous est encore clairement montré par le texte de l'Instruction Clémentine : « Non ardira alcun rettore, curato,
« o Sagrestano .. d'esporre il Sanctissimo Sagramento sotto
« qualsivoglia pretesto, o consuetudine, per veruna causa
« grave, ne per infermi, senza Breve speciale di Sua Santita, o
« almeno licenza segnata da Noi, o da Monsignor nostro vice-
« gerente. » § 36.

Si l'on demande pour quelle raison l'autorisation de l'Évêque est requise d'une manière aussi rigoureuse, on pourra répondre par ces paroles de Gardellini : « Quod si liberum cuique
« foret sub prætextu consuetudinis aut causæ privatæ, quæ
« magnam non exigit solemnitatem, Sacramentum publice

« exponere, innumeri orirentur abusus, et forte Expositiones « fierent sine decenti apparatu, frequenter nimis, et cum « maximo cultus et religionis detrimento. » Il est d'expérience en effet que, généralement, lorsque les Expositions du Saint-Sacrement sont très-fréquentes, elles se font avec un appareil trop peu somptueux.

§ III. *De la fréquence des Expositions.*

Les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si les Expositions doivent être fréquentes. Christian Loup (*de Sacris Process.* c. II) pense qu'il est à propos qu'elles aient lieu fréquemment. L'exposition du Saint-Sacrement, dit-il, détourne le peuple des réjouissances mondaines, l'excite à la piété, l'attire à l'église et inspire un plus grand respect pour le saint temple. Thiersius (L. II, c. 2) regarde comme plus convenable la pratique de l'exposer rarement, « quia ex frequentiori Sacrosan- « cta mysteria vilescunt, et imminuitur Christianæ plebis « devotio », et appuie son sentiment sur les institutions de l'Église et l'opinion des hommes les plus instruits. Raynaud, tout en admettant l'opinion de Thiersius, ajoute que ce point doit être laissé au jugement de l'Eglise : « Hæreo situe inter « indecoros Christi in Eucharistia honores frequens admodum « divinæ Eucharistiæ expositio, cujus usus in his oris tanto- « pere invalescit, ut prope quotidianus evadat .. Ego in hac « parte nihil definio, et probatas consuetudines non sollicito. « Timendum est, ne majestas Mysterii fidei tam crebra vel « etiam assidua ejus vulgatione deteratur, nec adeo facile « percellat contuentium mentes, quam si infrequentius, et, « quod fere consequens est, majore cum apparatu et accura- « tione proponeretur. Viderint ii, ad quos attinet, quid magis « in hac re sit e Dei gloria et bono animarum : nam meum « hic judicium interponere consultum non foret. » On pourrait encore citer d'autres autorités dans le même sens. Benoit XIV

lui-même n'a pas voulu se prononcer sur cette question. « Non « sane, dit-il dans ses *Institutions*, hoc negotio implicari volu- « mus, quo pars utraque nihil aliud contendit, nisi ut cultus « Eucharistiæ debitus augeatur. » (Instit. XXX. n. 5, 6, 7 et 8). Etant devenu Souverain-Pontife, il évite encore de trancher cette question, comme on le voit par la bulle *Accepimus* (Bullaire, t. II, 16 avril 1746). Cependant il ne désapprouve pas les Expositions, pourvu qu'elles se fassent avec le respect dû au mystère de l'Eucharistie. Gardellini, dans son commentaire sur l'Instruction Clémentine, se contente de citer ces autorités, et recommande seulement que les Expositions du Saint-Sacrement se fassent avec tout l'appareil et la décence convenables.

Nous n'aurons donc pas la témérité d'émettre une opinion sur une question tellement controversée par des auteurs aussi remarquables. Il est un point cependant sur lequel tous sont d'accord : c'est la solennité qui doit accompagner l'Exposition. C'est pour garantir cette solennité, avons-nous dit, que la permission de l'Ordinaire est absolument requise ; c'est ce même motif qui a fait penser à plusieurs auteurs, versés en cette matière, que les Expositions ne doivent pas être fréquentes. L'expérience, en effet, nous fournit des preuves de cet abus. Il n'est pas rare de voir dans certaines églises où l'Exposition du Saint-Sacrement se fait chaque semaine ou même chaque mois, il n'est pas rare, disons-nous, de voir le Saint-Sacrement exposé sans aucune solennité et sans aucune décoration extraordinaire. La gravité d'un pareil abus est assez évidente par elle-même.

Remarquons encore que, pendant l'Exposition, si elle continue hors le temps des Offices, il doit y avoir des adorateurs. Le but de l'Exposition, comme aussi des saluts et des processions du Très-Saint-Sacrement, ne serait pas convenablement atteint, si de telles cérémonies ne donnaient pas lieu à un nom-

breux concours de fidèles, et ne produisaient pas le résultat que paraissent espérer les auteurs qui favorisent la fréquence des Expositions. Si donc le Saint-Sacrement devait rester sans adorateurs, ou si l'on n'avait pas un espoir fondé d'obtenir par là d'heureux succès pour le bien spirituel des fidèles, il vaudrait mieux ne pas faire l'Exposition. Tels sont encore les motifs pour lesquels, nous n'en doutons pas, le Saint-Siége laisse à l'Évêque dans son diocèse de prononcer sur la fréquence des Expositions.

§ IV. *Des causes pour lesquelles il est à propos de faire l'Exposition.*

Gardellini énumère les circonstances dans lesquelles on a coutume de faire l'Exposition. Elle se fait d'abord pour les prières des Quarante-Heures, et c'est la plus solennelle. Elle peut se faire encore très-solennellement pendant l'Octave de la Fête-Dieu, dans les jours qui précèdent le Carême et dans la huitaine qui suit la Commémoraison des fidèles trépassés, comme aussi pour implorer la miséricorde divine dans des calamités publiques, ou rendre grâces à Dieu pour un grand bienfait. On peut encore exposer le Saint-Sacrement, mais avec moins de solennité et pendant un temps moins considérable, à certains jours de fête, dans la neuvaine dont on a coutume de les faire précéder, ou pour de pieuses fondations.

L'auteur suppose qu'il est des circonstances où l'Exposition a lieu pour une personne malade ou les besoins d'une famille (§ XXXVI, nº 2). Mais ce dernier motif donne plutôt lieu à une Exposition privée dont nous aurons occasion de parler. Nous allons dire un mot des principales Expositions.

I. *Des prières des Quarante-Heures.* — On entend proprement par prières des *Quarante-Heures* une pieuse institution d'après laquelle le Saint-Sacrement demeure exposé pendant quarante heures environ. Ce pieux exercice fut institué d'abord

à Milan en 1534, dans le but d'honorer par ces quarante heures les quarante jours que Notre-Seigneur passa dans le désert, ou encore les quarante heures qu'il a passées dans le tombeau. Saint Charles Borromée fit faire ces exercices dans les différentes églises de la ville tour à tour. Elles furent ensuite instituées à Rome et rendues obligatoires par Clément VII. Ce pieux Pontife, touché des malheurs dont l'Église était continuellement menacée, rendit ces prières perpétuelles et obligatoires dans la ville de Rome (Const. *Graves et diuturnæ*, 25 nov. 1592). A ces prières fut unie, sinon en même temps, du moins peu de temps après, l'Exposition du Saint-Sacrement. Divers réglements furent publiés sur ces exercices. Mais pour éviter les abus et prévenir l'arbitraire, Clément XI recueillit ces réglements et prescrivit les règles à y suivre. Ce recueil, comme nous l'avons dit § Ier, est connu sous le nom d'*Instruction Clémentine*. Les exercices des Quarante-Heures ont dans la ville sainte le précieux avantage de n'être jamais interrompus, ni le jour ni la nuit. Ils se prolongent pendant quarante-huit heures : l'ouverture et la clôture en sont faites par une messe solennelle et une procession, et c'est à la messe solennelle de l'ouverture que l'on consacre l'hostie qui doit servir à l'Exposition. Pendant que l'on fait la clôture de ces prières dans une église, l'ouverture a lieu dans une autre. « Si avverte, « dit l'*Instruction*, che non termini l'orazione in una chieza, « se non che dopo che sara principiata nell' altra, e ciò si os- « servera da qualunque chieza benchè basilica, e collegiata, o « in qualsivoglia modo privilegiata. » (§ XXIX). Cette dévotion s'est répandue depuis un certain nombre d'années dans un bon nombre de dioceses de France ; mais on n'a pas pu encore pourvoir à la continuité non interrompue des prières, puisque, même dans les villes où l'Exposition se continue pendant la nuit, elle se termine dans une église le soir, et commence dans une autre le lendemain seulement.

II. *De l'Octave de la Fête-Dieu.* — L'Exposition du Saint-Sacrement se fait aussi pendant l'Octave de la Fête-Dieu ; mais, d'après le Cérémonial des Évêques, seulement pendant les saints Offices, auxquels, ajoute-t-il, il y a ordinairement un grand concours de peuple : « Solitum est per totam hanc Octa-« vam ponere super altare tabernaculum cum SS. Sacramento « discooperto, dum Vesperæ et Officia divina recitantur, ad « quæ magna frequentia populi solet accedere » (l. II, chap. XXXIII, n° 23). Et cette Octave commence par une procession très-solennelle et se termine par une autre procession un peu moins solennelle (*Ibid.* n° 20 et 34).

Nous observerons ici en passant que la première procession qui ouvre solennellement l'Octave de la Fête-Dieu, doit se faire immédiatement après la Messe, et la seconde, qui la termine, se fait après les Vêpres (*Ibid.*)

III. *De l'Exposition qu'on a coutume de faire dans les jours qui précèdent le Carême.* — On donne communément chez nous à cette Exposition, le nom de prières de Quarante-Heures. Cette dénomination est impropre, et convient aux exercices dont nous avons parlé en premier lieu. Quoi qu'il en soit, l'institution de ces prières est très-ancienne et remonte au seizième siècle, comme on peut le voir dans les *Institutions* de Benoit XIV (Inst. XIV, n. 8). « Pluribus in ecclesiis, dit Gar-« dellini (Inst. Clem. § XXXIII), piam invaluisse consuetudinem « jam a sæculo decimo sexto exponendi sanctissimum Eucha-« ristiæ Sacramentum ad instar orationis Quadraginta Hora-« rum per tres dies a Quinquagesimæ Dominica usque ad « feriam tertiam, ut fideles hoc pacto, neglectis mundi illece-« bris, ad sancta opera incenderentur, Deumque bacchanalium criminibus ad iracundiam gravius provocatum mitiga-« rent. Consuetudo isthæc magnum habuit temporum successu « incrementum ; et modo frequentes sunt ecclesiæ, in quibus « etiam per aliquot hebdomadæ cum Septuagesimæ et Sexa-

« gesimæ dies, tum per triduum Quinquagesimæ aut sanctis-
« simum Eucharistiæ sacramentum exponitur, aut aliæ piæ
« exercitationes peraguntur. »

Benoît XIV, accorda, le 1er janvier 1748, pour les églises des États pontificaux, dans lesquelles on ferait une Exposition de trois jours dans la semaine de la Septuagésime, de la Sexagésime ou de la Quinquagésime, une indulgence plénière à toutes les personnes qui, s'étant confessées et ayant communié, visiteraient le Très-Saint-Sacrement. Ce Pontife, dans sa lettre aux Évêques, s'exprime ainsi : « Curandum vobis est, ut
« in una aut pluribus ecclesiis sanctissimum Eucharistiæ
« sacramentum per triduum publico cultui exponatur, et
« quotidie populo ad Vesperas benedicatur, in Septuagesimæ,
« aut Sexagesimæ, aut Quinquagesimæ hebdomadis, aut tribus
« omnibus. Nos interea fidelibus hac nostra epistola circulari
« plenariam indulgentiam concedimus, quæ a vobis solitis
« formulis promulgabitur, quæque, cum ad opus pium directa
« sit, non impeditur alia plenaria indulgentia, quam eccle-
« sia, ubi Eucharistia exponitur, aliis de causis habere pos-
« sit... Plenam culparum veniam impertimur quibuslibet
« christifidelibus, qui pœnitentia et sacra Synaxi rite muniti,
« singulis diebus augustissimum Christi corpus visitaverint
« Deum orantes juxta Ecclesiæ mentem, quam desuper expo-
« suimus. »

Clément XIII, successeur de Benoît XIV, étendit cette indulgence à tout l'univers, même pour l'Exposition d'un seul jour, le jeudi de la Sexagésime, par le décret suivant donné par la Congrégation des Indulgences, le 23 juillet 1765 : « Cum
« alias Benedictus XIV, ad frequentes Episcoporum Pontificiæ
« dictionis querelas gravioribus abusibus, qui bacchanalium
« tempore irrepserunt, opportuno remedio, opportune occur-
« rere concupierit, perspexeritque in aliquibus ecclesiis salu-
« tari consilio institutam esse sanctissimi Eucharistiæ sacra-

« menti Expositionem per tres dies, sive in hebdomada « Septuagesimæ, sive in altera Sexagesimæ, aut Quinquage- « simæ ante diem Cinerum, ad hoc præcipue, ne fideles tem- « pore tentationis a via Domini recederent, et in prædictis « ecclesiis pie orantes, divina impetrarent auxilia; universis « utriusque sexus Christifidelibus confessis, et sacra commu- « nione refectis, qui easdem ecclesias, in quibus venerabilis « Expositio sive in uno, sive in singulis ex prædictis devote « visitarent, indulgentiam plenariam misericorditer concessit « et indulsit. Hinc Sanctissimus Dominus noster Clemens « papa VIII, sedulo recogitans, præfatam angustissimi Sacra- « menti Expositionem plurimum hisce diebus profuisse, ac « deinceps fore profuturam, eamdam plenariam indulgentiam « ad quoscumque catholici orbis Ecclesias, ubicumque loco- « rum existentes, ubi venerabilis Expositio sive in hebdomada « Septuagesimæ, sive Sexagesimæ, vel Quinquagesimæ, sive « in singulis prædictis hebdomadis per tres dies, atque etiamsi « tantummodo in feria V infra hebdomadam Sexagesimæ « peragatur, ex ubero Pontificiæ charitatis fonte benignissime « extendit. »

IV. *Des Expositions pour les morts* — Gardellini parle au même lieu et ailleurs, § 4, n. 8 et suiv., des Expositions en usage à Rome et dans d'autres pays encore, pour le repos de l'âme des fidèles trépassés pendant la huitaine qui suit la Commémoration des morts, et les énumère au nombre des plus solennelles. L'Instruction elle-même en fait mention.

1° La Sacrée Congrégation des Rites ne désapprouve pas ce genre d'Exposition si elle se fait pour tous les morts ou pour tous les membres défunts d'une Congrégation; mais on ne doit pas la faire pour une personne défunte, comme l'exprime positivement le Maître des cérémonies dont la réponse au chapitre de Florence a été ratifiée par la Sacrée Congrégation. Après avoir donné quelques règles à suivre dans cette Expo-

sition, il ajoute : « Præterea S. C. non improbare quod eodem « modo justa persolvantur ad plures etiam dies vel pro omni- « bus fidelibus defunctis, vel pro defunctis alicujus Congrega- « tionis tam ecclesiasticorum quam laicorum. Valde tamen « improbare consuetudinem in istam Florentinam civitatem « invectam... Sanctissimum Eucharistiæ sacramentum publice « exponendi occasione exequiarum privatæ alicujus personæ, « sive eæ peragantur in die obitus, vel depositionis, sive in « anniversariis, aut aliis quibuslibet diebus, quam consuetu- « dinem S. C. declarat abusum. » 13 mars 1804, n. 4490.

2° Cette Exposition doit se faire avec la solennité ordinaire, et sans aucune espèce de signe de deuil dans la chapelle où le Saint-Sacrement est exposé ; comme il résulte du décret suivant. A cette question : « An liceat Confraternitati suffragii « erectæ in eadem cathedrali (Antuerpien.) exponere sanctis- « simum Eucharistiæ sacramentum cum apparamentis nigris, « et in processione illud deferre cum vexillis nigri coloris ? » la Sacrée Congrégation a répondu : « Non licere. » 10 février 1685, n. 3075.

Mais il faut remarquer que cette défense s'applique seulement à la chapelle où le Saint-Sacrement est exposé : de même que, le Jeudi et le Vendredi saint, lorsque les autels sont dépouillés de leurs ornements, on décore avec magnificence la chapelle où l'on conserve la sainte Hostie ; de même l'église peut demeurer tendue de noir pendant l'Exposition qui se fait pour les défunts, si la chapelle où il est exposé est ornée comme dans un jour de fête. La Sacrée Congrégation des Rites a positivement approuvé cette pratique : « Cum capitulum « ecclesiæ collegiatæ sancti Laurentii istius civitatis Florentinæ « in expiationem animæ augustæ memoriæ prædefuncti Ludo- « vici Etruriæ regis, et in significationem mœroris de ejus « orbitate, pias preces publicas fundere voluerit coram san- « ctissima eucharistica Hostia, fidelium adorationi exposita

« super ara principe ejusdem ecclesiæ collegiatæ, dum ipsius « ecclesiæ parietes, biduo ante expletis exequiis pro eodem « Rege jussu serenissimæ Reginæ viduæ peractis, adhuc fune- « reo apparatu vestiebantur, excepta ea parte circa dictum « altare quæ Residentia nuncupatur albo colore distincta, et « amoto lugubri feretro, necnon palliis nigri coloris ex sin- « gulis minoribus aris, detractisque pariter velis nigris cruce « alba signatis contegentibus Sanctorum imagines supra ipsas « minores aras collocatas ; non autem fuerit omnium opinio « de hac sacra Eucharistiæ expositione, contendentibus non- « nullis contra ecclesiasticas sanctiones et signanter contra « S. R. C. decreta peccatum fuisse ; cum ad cognoscendum, « num recte se gesserit præfatum capitulum eo in casu et « quid imposterum in similibus agere liceat ? Recursus habi- « tus sit... ad S. R. C. Sacra eadem Congregatio... scribendum « esse censuit : Siquidem in proposita facti specie, præcipua « pars capellæ in quo manebat sanctissimum Sacramentum « festivis velis ornata fuerit, nihil in hujusmodi facto esse « reprehendendum, imo neque necessariam fuisse remotionem « palliorum nigri coloris a minoribus aris. » 13 mars 1804, n. 4490.

La Sacrée Congrégation désapprouve ensuite, comme nous l'avons dit plus haut, l'Exposition pour un seul défunt.

Gardellini commentant ce texte de l'Instruction Clémentine : « Sopra l'altare non vi si ponghino reliquie de Santi..... e « molto meno vi si ponghino figure del l'anime del Purgato- « rio....; il che si proibisce anche in tutte l'Esposizioni parti- « colari, ed in quelle, che talvolta si fanno per suffragio di « quelle anime ;» Gardellini s'exprime ainsi : « Ut enim Sacra- « mento solemniter exposito, quacumque causa id fiat, pal- « lium altaris, baldachinum, aliæque supellectiles aut ornatus « debent esse, qui convenit Sacramento, ita etiam apparatus « sacelli debet esse festivus : quemadmodum feria V in Cœna

« Domini expleta Missa, et feria VI in Parasceve, templis « omni destitutis ornatu, dum luctus atque tristitia occupat « omnia, ob recolendam Passionis Dominicæ memoriam : nihilo- « minus, ex Ecclesiæ instituto et rubricarum lege, festive « ornatur sacellum in quo sacra Hostia asservatur... Quamvis « vero hæc universim obtineant ex præscripto Ecclesiæ quoad « altare et sacellum ; lex tamen tanto cum rigore non est « accipienda, ut nihil prorsus, occasione Expositionis pro de- « functis, funebris apparatus sit extra cancellos in ecclesia... « In hac ipsa alma urbe invaluit consuetudo, quod pluribus « in ecclesiis solemniter celebratur octiduum post festum « omnium Sanctorum pro defunctis, cum sanctissimi Sacra- « menti expositione, festive adornato sacello in quo fit expo- « sitio, tota vero ecclesia nigris pannis vestita et imaginibus « mortuorum : quem morem ad quamplurimas alias catho- « lici orbis ecclesias extensum vigilantissimi probarunt Anti- « stites. » n. 8 et 9.

Cavalieri dans son Commentaire, sur la même règle de l'Instruction, dit : « Quod tu extende ad totum presbyterium, « in quo Sacramentum extat expositum, non vero ad cæteram « ecclesiam, in qua præterea panni nigri supra parietes pote- « runt extendi, et apponi mortuorum figuræ, quoties Sacra- « mentum exponitur ad suffragandas defunctorum animas. »

3° On peut conserver l'usage de faire devant le Saint-Sacrement exposé des prières pour les morts. La Sacrée Congrégation a toléré cette coutume par les décrets suivants :

1er *Décret.* « An in expositione sanctissimi Sacramenti pro « defunctis dicendo psalmum *De profundis* sive *Miserere* liceat « in fine dicere *Requiem æternam*, *A porta inferi*, etc., pro « oratione defuncti sive defunctorum, ut multi faciunt ? — « Tolerandam consuetudinem, si adsit. » 17 décembre 1828, n. 4615.

2° *Décret.* « Cum in ecclesia S. Mariæ a Jesu nuncupata in

« oppido vulgo San Casciano in val di Pesa intra fines archi-
« diœcesis Florent. ubi erecta reperitur sodalitas suffragii,
« dum pro defunctis in genere sanctissimum Eucharistiæ sa-
« cramentum publicæ fidelium venerationi exponitur, ante
« benedictionem et *Tantum ergo* recitatur antiphona *Exulta-*
« *bunt* cum psalmo *Miserere*, et in fine *Requiem æternam*, ac
« oratio *Fidelium Deus*, vel *Deus veniæ largitor* ; eumque hu-
« jusmodi praxis ab aliquibus non adprobetur, imo etiam con-
« tradicatur, sacerdos Joannes Baptista Borboni, nomine
« etiam memoratæ sodalitatis, S. R. C. humillime rogavit, ut
« quatenus ipsa praxis reapse sit interdicta, ipsam tamen con-
« firmare dignaretur, aut tolerare saltem in memorata eccle-
« sia ; nam sodalitas ipsa in id potissimum intendit, ut piis
« exercitiis levamen obveniat animabus, quæ piacularibus
« addictæ flammis in Purgatorio cremantur. Et Sacra eadem
« Congregatio ad Vaticanum hodierna die coadunata in ordi-
« nariis comitiis, perpendens de anno 1828, decimo septimo
« kalendas januarii in una Volaterrana ad dub. 5, sancitum
« fuisse hanc ipsam praxim seu consuetudinem, quatenus re-
« vera existat, tolerandam esse, referente me subscripto
« secretario, respondendum censuit : Servetur decretum in
« Volaterrana diei 16 decembris 1828 ad dub. 5, 18 febr. 1849,
« n. 4958. »

V. *De l'Exposition pour les calamités publiques ou en action de grâces.* — Ces Expositions sont, comme nous l'avons dit, mentionnées par Gardellini comme les plus solennelles après celles dont nous avons parlé. « His adnumerari possunt Expositiones
« quædam extraordinariæ, quæ præcipiuntur in gravi aliqua
« christianæ reipublicæ necessitate, in publicis calamitatibus
« et periculis, vel in gratiarum actione pro acceptis a Deo
« beneficiis. » *Comm. sur l'Instruct. Clém.* § 36, n. 2.

VI. *De l'Exposition les jours de fête.* — Quelques auteurs ont soutenu qu'il n'est pas à propos de joindre l'Exposition du

Saint-Sacrement à la célébration des fêtes de la Sainte-Vierge et des Saints. Benoît XIV, étant évêque de Bologne, s'est fortement prononcé en ce sens : « Notum esse volumus, dit-il, « eamdem facultatem (sanctissimum Sacramentum exponendi) « si in ipsis ecclesiis statis iisdem anni diebus effigies Beatæ « Virginis exponatur, vel festum alicujus Sancti celebretur, « licet vetusta hujus rei consuetudo nobis producatur. Id enim « sacrorum Rituum periti scriptores magnopere damnant. » Nous comprenons parfaitement les raisons sur lesquelles s'appuie cette opinion. Sans doute le culte du Très-Saint-Sacrement est tout autre que celui de la Sainte-Vierge et des Saints, mais pour l'admettre d'une manière absolue et rigoureuse, il faudrait, dit Gardellini (ibid., § III, n. 8), interdire en même temps les neuvaines et les triduum qui se font souvent à Rome en l'honneur de la Sainte-Vierge et des Saints avec Exposition du Saint-Sacrement. Il faudrait interdire aussi les Litanies de la Sainte-Vierge et des Saints qui presque toujours sont chantées avant le *Tantum ergo*, et même les Litanies prescrites par l'*Instruction Clémentine* pour les prières des Quarante-Heures. Benoît XIV, qui, étant évêque de Bologne, s'est prononcé si fortement contre l'usage d'allier l'Exposition du Saint-Sacrement à la célébration des fêtes de la Sainte-Vierge et des Saints, ne changea rien aux pratiques dont nous venons de parler pendant les quatorze années de son pontificat, et nous aurons même occasion de citer un texte du même auteur, où nous voyons que dans certains cas, il permet l'Exposition dans les fêtes des Saints. Gardellini fait cependant quelques remarques sur ce sujet.

1° Il ne serait pas à propos d'exposer le Saint-Sacrement aux jours de fête, s'il était à craindre que le concours du peuple ne devînt une occasion d'irrévérence.

2° S'il n'y a aucune irrévérence à craindre, on ne voit pas pourquoi il serait répréhensible d'exposer le Saint-Sacrement, et de

chanter un motet en son honneur avant de donner la bénédiction. On pourrait encore différer l'Exposition jusqu'à la fin de la solennité, ajoute Cavalieri et après lui Gardellini, lorsqu'il n'y a plus de causes de distraction pour les fidèles. Voici comment s'exprime Gardellini, en citant Cavalieri, dans les ouvrages duquel nous avons vérifié les passages : « Audiendus Cavale-
« rius, qui sub hac distinctione præfatorum scriptorum opi-
« nionem amplectendam, vel rejiciendam esse scite adnotat,
« et utramque sententiam conciliat, t. 4, cap. VII, decr. 28,
« n. 2 et 3. Dum in tali occasione non exponitur Sacramentum, »
(Il cite les passages de Benoît XIV que nous avons rapportés)
« vindicatur ab irreverentiis plurimis in quas populus fre-
« quenter labitur, cum experientia compertum sit, eumdem
« non semel occupari in vanis oblocutionibus, attendere mu-
« sico cantui et instrumentorum sono, et quandoque humeris
« etiam ad Sacramentum versis. Quod si Expositionem in tali
« circumstantia a prædictis absurdis et irreverentiis alicubi
« immunem praxis comprobet, absit quod ea putetur inhibita,
« licet satius sit eam fieri circa finem functionis sacræ....
« Sic enim populo tempus suppetit se exercendi in recensitis
« operibus, et pro modico illo tempore plebs facile se colligit
« Sacramentum veneratura, atque admodum laudabiliter di-
« mittitur cum pretiosa sanctissimi Sacramenti benedictione. »
(*Gardellini*. ibid. n. 11, *Cavalieri*, loc. cit.).

2° D'après Cavalieri, il n'est point inconvenant d'exposer le Saint-Sacrement pendant les Vepres, même lorsqu'elles sont chantées en musique et avec accompagnement d'instruments; à plus forte raison peut-on le faire quand elles sont chantées en deux chœurs et sans instruments. C'est ce qui se pratique même parfois à Rome à la fête du Titulaire, avec l'autorisation de S. E. le Cardinal-Vicaire, et en présence du Souverain-Pontife. (Gardell., ibid. n. 12)

VII. *De l'Exposition pendant les neuvaines et les triduum.* —

Ces neuvaines et *triduum* sont fréquents à Rome, comme nous l'avons déjà observé, et Benoît XIV, étant évêque de Bologne, ordonna l'Exposition du Saint-Sacrement pendant la neuvaine qui précède la fête de Noël : Novemdiales preces, quæ ante « diem natalem Domini in ecclesiis haberi solent, plurimum « commendamus... Insuper mandamus, ut vespere hora vige- « sima tertia diei sacra Mysteria publice exponantur, bene- « dictio impertiatur. » (Inst. XI, n. 13). Dans son Institution LXVII, après avoir parlé de la fête de saint Florian, martyr, dont le corps fut apporté à Bologne par saint Pétronius, dont la fête se faisait le 19 décembre, après avoir rappelé l'obligation de la prière dans les Vigiles des Saints à cause de celle de saint Thomas, après avoir dit un mot de ce grand Apôtre, il ajoute : « Per eosdem tres dies 19, 20, 21, peracto privatim « sacro, divinam Eucharistiam in basilica Sancti Petronii « publice exponemus, eodemque triduo sub vesperam tradita « benedictione populus dimittetur. Hos potissimum dies eli- « gimus, tum quia ob allatas causas magnam religionem fide- « libus injiciunt, tum quia Navititatis Domini celebritatis « proximi sunt, tandem ut tempus aliquod statuamus, quo « divinam clementiam imploremus, ut ope interveniente « S. Floriani, cujus corpus in hac urbe conservari diximus, « meritis etiam S. Petronii, qui præstantissimum hoc munus « nobis contulit, qui ambo nostræ civitatis tutelam habent, « tandem ob eximia merita S. Thomæ Apostoli, suam nobis « gratiam in hac celebritate Natalitia impertiat, et urbem « totamque diœcesim a gravissimo morbo impediat, qui « jumentis impendet. » (Inst. LXII, n. 4). P. R.

La suite à un prochain numéro.

DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS.

I.

S'il y a quelque chose de constaté dans l'histoire de la Religion, c'est assurément la haute idée qu'on s'est toujours formée des Livres saints, le respect dont on les a unanimement entourés jusqu'à nos jours. Les écrits des Pères et des Docteurs, les actes des Conciles et les Liturgies, les manuscrits de la Bible conservés en si grand nombre dans nos bibliothèques, justifient cette assertion de la manière la plus évidente. On avait pour l'Écriture une vénération vraiment religieuse. On la regardait comme une source pure de la doctrine révélée et comme l'aliment le plus substantiel de la piété chrétienne ; on s'accordait à lui reconnaître une autorité absolue, infaillible sous tous rapports. L'accuser d'erreur était regardé comme un blasphème contre l'esprit de vérité qui l'inspira (1).

L'Église catholique, toujours immuable dans sa foi, a recueilli fidèlement ces pieuses traditions de l'antiquité. Elle croit aujourd'hui ce qu'on croyait au temps de saint Épiphane et de saint Augustin : comme eux, elle dit anathème à ceux qui repoussent les célestes oracles, ou qui leur attribuent une origine purement humaine.

Chose étonnante ! les hérétiques, si souvent combattus par l'autorité de la parole sainte, l'ont torturée de mille et mille manières. Pour échapper aux étreintes de la science orthodoxe, ils ont eu recours aux interprétations les plus violentes, aux

(1) Aug. ep. 83, n. 3 : « Scripturarum libris didici hunc honorem timoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. » Saint Augustin défendit cette vérité avec beaucoup de force contre les Manichéens. V. Clausen, *Aur. Augustinus Hipponensis Scripturæ interpres*, p. 109-120. Comp. Epiph., hær. 76, n. 6.

expédients critiques les plus désespérés. Mais très-rarement ils ont osé nier l'origine surnaturelle et l'autorité incontestable de la Bible. C'est qu'ils auraient alors visiblement anéanti les bases de la foi, c'est qu'ils se seraient marqués eux-mêmes du signe de l'erreur, c'est qu'ils auraient soulevé tous les instincts chrétiens des peuples qu'ils voulaient pervertir.

Il était réservé à la Réforme de nous donner le triste spectacle d'un christianisme sans Christ, et d'une religion évangélique sans Évangile. Dans l'Allemagne luthérienne, une foule de pasteurs et de professeurs de théologie ont abandonné les derniers débris du Christianisme positif, qui avaient échappé jusqu'ici à l'action délétère de l'individualisme protestant (1). Ils ont déchiré une à une les pages du livre saint, après les avoir souillées du venin de leur critique (2) ; ils ont renversé

(1) «Strauss, il faut le dire, quelque suprenante que puisse paraître cette double assertion, Strauss est à la fois un théologien (pour plusieurs un théologien timide) et un philosophe de l'école de Hégel. Oui, il ne faut jamais l'oublier quand on lit la *Vie de Jesus*, ce livre est un livre de théologie, un livre d'exégèse sacrée, un livre du même ordre que ceux de Michaëlis, Eichhorn, Paulus, qui prétendaient bien ne pas sortir du monde théologique. Ce ne sont pas les libres et faciles allures de la *science indépendante*, c'est un système d'herméneutique qui s'oppose à un autre système avec une pédantesque raideur. En France, où la scission entre la théologie et la science profane est beaucoup plus marquée, où chacun de ces deux ordres d'études vit à part et sans se soucier de l'autre, nous ne pouvons comprendre un phénomène aussi singulier. Voltaire, en Allemagne, eût été professeur dans une faculté de théologie. Le célèbre Gésénius, le plus hardi des rationalistes, expliquait, il y a quelques années, à Halle, la *littérature hébraïque* au milieu des applaudissements de plus de 800 auditeurs, tous futurs ministres du saint Évangile. Strauss lui-même a été professeur de théologie, et aurait pu enseigner officiellement son système dans une chaire sacrée. » M. Renan, *Études d'Histoire religieuse*, 4e édit., p. 155 et suiv.

(2) Il y a une vraie et une fausse critique. Il est bien entendu que c'est de la dernière seulement qu'il est ici question. Nous ne repoussons pas la science, mais seulement l'étrange abus que l'on en fait au nom des préjugés antichrétiens.

le vieil édifice dogmatique dont Luther avait sapé les fondements. Jésus-Christ n'est plus à leurs yeux qu'un grand homme à la manière de Socrate et de Confucius, la Bible une collection d'anciens documents plus ou moins authentiques, et dépouillés à jamais de tout prestige.

La révolution religieuse commencée au XVIe siècle devait aboutir à ce résultat. Il lui fallut néanmoins près de trois cents ans pour développer ses dernières conséquences. Semblable à ces cadavres qui conservent leur forme extérieure dans l'étroit espace du tombeau, et qu'un souffle fait ensuite tomber en poussière, la Foi confessionnelle demeura longtemps intacte sous l'ombre protectrice du pouvoir civil. Mais dès qu'on put la traîner au grand jour de la discussion publique, elle manifesta sa faiblesse interne, et le travail de dissolution commença.

C'est dans la libre Hollande que l'Esprit nouveau fait sa première apparition. Déjà au XVIIe siècle, un homme célèbre, Grotius, à la fois théologien, homme d'état, jurisconsulte et philologue, donne à son exégèse une teinte bien marquée de rationalisme. Il avance également çà et là, sur l'origine des Livres saints, quelques maximes qu'il prend soin de résumer lui-même et de compléter dans un de ses ouvrages (1). L'inspiration d'après lui ne s'étend qu'aux parties prophétiques de l'Écriture : elle est superflue pour le reste. Tout ce que Grotius accorde aux auteurs des livres historiques et moraux, c'est un pieux mouvement (*pius animi motus*) qui les a portés à écrire. Les Évangiles mêmes ne sont point inspirés, mais l'Église ancienne les a mis au nombre des Livres canoniques, parce qu'elle les a jugés pieusement et fidèlement écrits, et parce qu'ils traitent de choses très-importantes pour le salut (2).

(1) *Votum pro pace ecclesiastica*, tit. *de Canonicis Script.*

(2) Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, indic potius sibi sumpsisset auctoritatem, ut Prophetæ faciunt, quam a testibus quorum

Les erreurs de Grotius trouvèrent un écho fidèle dans Spinosa (1), le véritable père du rationalisme allemand. Bientôt elles furent transportées de nouveau sur le terrain de la théologie, et développées avec plus de hardiesse encore. Deux dissertations publiées dans les *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (2), contiennent l'exposé d'un système aussi radical que possible. L'auteur reconnaît que les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament sont divinement révélées, mais il nie que les écrivains sacrés aient eu pour les écrire un secours particulier de l'Esprit saint. Ils pouvaient par eux-mêmes exposer fidèlement les communications divines qu'ils avaient reçues. L'inspiration leur était moins nécessaire encore pour écrire l'histoire : il leur suffisait d'évoquer leurs souvenirs personnels, ou d'avoir recours à des mémoires dignes de foi. Enfin, dans les Livres qui n'appartiennent à aucune de ces deux catégories, comme les Proverbes, Job, le Cantique des Cantiques, etc., on ne découvre rien que d'humain, et l'on rencontre beaucoup de choses très-indignes du Saint-Esprit. L'anonyme Hollandais essaie de démontrer que sa théorie ne nuit en rien à l'autorité de la Bible. Elle est même, selon lui, très-utile pour la défense de la Religion, parce qu'elle permet de passer condamnation sur une foule de petites contradictions et d'erreurs de détail qui ont embarrassé de tout temps les apologistes.

Les circonstances ne se prêtaient point encore à la diffusion de ces idées, et d'ailleurs le travail de décomposition était

fidem est secutus. Si in iis quæ Paulum agentem vidit scribendis nullo ipsi dictante afflatu opus. Quid ergo est cur Lucæ libri sint canonici? Quia pie et fideliter scripsos, et de rebus momenti ad salutem maximi ecclesia primorum temporum judicavit. » Grot. *loc. cit.*

(1) *Tractatus Theologico-Politicus* c. II.

(2) Lettres 11 et 12 p. 222. ss. Richard Simon, dans sa *Réponse aux Sentiments*, attribue ces deux mémoires à Noël Aubert de Versé.

trop peu avancé pour qu'elles pussent conquérir les suffrages des théologiens. Aussi les voyons-nous sommeiller pendant près d'un siècle pour se réveiller enfin avec Semler (1). C'est alors qu'elles parviennent à se fixer définitivement sur le sol de la théologie protestante, et qu'elles menacent de l'envahir tout entier. La vieille orthodoxie luthérienne essaya, il est vrai, de combattre les doctrines nouvelles. Mais Semler avait pour lui l'esprit du temps; il ne faisait que développer ce qui était contenu en germe dans les principes de la Réforme; son parti était donc celui de l'avenir, et devait nécessairement l'emporter. C'est en vain qu'on veut arrêter par une digue un torrent impétueux : il finit par tout renverser, et se précipite avec plus de fureur encore.

Œder, Corrodi, Bauer et surtout Eichhorn avancèrent considérablement l'œuvre commencée par Semler. Ce dernier avait cru devoir s'envelopper dans des formules obscures, quoique suffisamment transparentes (2). Peut-être aussi ce manque de clarté tenait-il, en partie du moins, à une disposition naturelle de son esprit, et à la rapidité avec laquelle il travaillait (3). Eichhorn, trouvant les esprits suffisamment préparés, leva complètement le masque. Dans des ouvrages fort répandus (4), il afficha le rationalisme le plus décidé, niant la révélation, le miracle et la prophétie proprement dite. Les Livres saints ne furent plus pour lui que des monuments de la littérature na-

(1) *Abhandlung von der freyen Untersuchung des Canons.* Halle, 1771-1774. 4 v. in-8°.

(2) *V. Eichhorn, Allgemeine Bibliotek der biblischen literature*, 5, 88 ff.

(3) Semler a composé plus de 170 ouvrages dont la liste se trouve dans Eichhorn, *loc. cit.* 184-204.

(4) *Repertorium für biblische und morgenländische literatur*, Leipzig, 18 th. 1777-1786. *Allgemeine Bibliotek der biblischen literatur*, Leipzig, 10 Bde, 1787-1801.—*Einleitung in das A. T.*, Leipzig, 1823-24, 5 Bde (4e édition).

tionale des Hébreux, des produits de l'individualité humaine des Apôtres et des Prophètes, les archives d'une révélation toute naturelle.

Ces idées, sans doute, fermentaient déjà dans la masse, car il suffit de les proclamer pour rallier autour d'elles un nombreux parti. Quelques années plus tard (en 1802) Jahn (1) pouvait affirmer que la croyance à l'inspiration des Livres saints était à peu près abandonnée chez les Protestants. On sait qu'une foule d'exégètes plus ou moins célèbres ont interprété les Livres saints en se plaçant à ce point de vue. On sait aussi quelles ruines ils ont successivement amoncelées.

Enfin, l'excès du mal finit par amener une réaction puissante. En voyant détruire au nom de la science les monuments de la Révélation, les théologiens protestants eux mêmes se sentirent effrayés : ils se mirent à fouiller dans les décombres pour retrouver les pierres de l'édifice renversé. Ce n'était pas chose facile, au milieu de cet immense amas de ruines accumulées par un travail destructeur de cinquante années. On avait inventé tant de sophismes, émis tant d'assertions tranchantes que les âmes simples et droites se prenaient à désespérer elles-mêmes de la vérité. Un des premiers, Hengstenberg releva avec honneur le drapeau longtemps abaissé de la théologie supernaturaliste. Il créa une école qui soutient la lutte avec éclat, et qui a produit un grand nombre de travaux excellents.

Les attaques grossières d'un de Wette, d'un Bohlen, d'un Vatke (2), d'un Strauss paraissent tombées dans un complet discrédit ; elles n'ont plus de pendant que dans les travaux de l'école de Tubingue sur le Nouveau Testament. Mais le

(1) Einleitung in die Göttlichen Bücher des A. B. 1, 111 (2 Aufl).

(2) Drechsler a très-bien fait ressortir le caractère antiscientifique de leurs écrits dans son opuscule intitulé : *Die Unwissenchaftlichkeit im Gebiete der Alttestamentlichen kritik.*

rationalisme, en se couvrant d'un certain vernis de respect, n'en est devenu que plus insinuant et par là même plus dangereux.

M. Ewald, le chef de cette école nouvelle, se prononce énergiquement contre la doctrine de l'inspiration Il n'a pas assez d'anathèmes et de fureurs contre ceux qui conservent à cet égard le point de vue traditionnel : c'est un thème sur lequel il revient sans cesse dans ses annales des sciences bibliques (1). Pour lui, les Livres saints sont des productions purement humaines, issues d'un grand mouvement religieux (2). L'enthousiasme particulier à ces sortes d'époques a laissé sur leurs pages une profonde empreinte : elles sont remplies, pénétrées de l'Esprit divin, de cet esprit qui souffle sur les Prophètes, *sur les sages du paganisme* et sur tous les hommes pieux. Chaque religion à ses Livres saints. M Ewald veut bien cependant accorder la préférence à ceux du Christianisme. La Bible est donc au-dessus du Coran, du Zend-Avesta, des Védas, mais ce sont des productions du même ordre que sépare seulement une différence de degré dans leur perfection relative. Croire que nos Écritures sont le résultat d'une action divine immédiate, et par là même à l'abri de toute erreur, c'est déifier la lettre, c'est quitter le rôle de Docteur chrétien pour devenir rabbin du moyen-âge, c'est substituer l'islam à l'Evangile, c'est faire cause commune avec l'athéisme et l'impiété.

Du reste, M. Ewald ne discute guère : il affirme, il déclame, il injurie ses adversaires. Ce sont des procédés fort commodes, et en général fort goûtés des Rationalistes. Quiconque ne pense pas comme eux est un esprit faible, ou un homme de mau-

(1) Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft. Göttingen 1849, et s. Il en paraît un volume chaque année.

(2) Ewald, *loc. cit.* 7, 18 ss. Über die Heiligkeit der Bibel. V. surtout p. 74, 76, 88, 95, 100, et comparez 9, 91 ss.

vaise foi ; ses opinions sont en dehors de la critique, elle n'a pas à s'en occuper. Il faudrait être assurément bien difficile pour ne pas se rendre à des arguments aussi péremptoires.

M. Rothe, auteur d'un travail sur la Bible, publié tout récemment dans une revue célèbre (1), prend un ton beaucoup plus calme, mais pour aboutir à des conclusions analogues. Après une longue critique des systèmes proposés jusqu'à lui sur l'inspiration, il trouve qu'aucun n'est de nature à concilier l'ancien dogme avec les exigences de la critique moderne. Le plus simple est donc, selon lui, de l'abandonner tout-à-fait (2). Tholuck, avec une franchise qui l'honore, en a déjà donné l'exemple : la loyauté, la religion même imposent aux *théologiens croyants* qui pensent tout bas la même chose, le devoir de l'imiter (3). L'emploi d'un terme désormais vide de sens conduirait à une confusion regrettable. Toutefois, M. Rothe conserve la croyance à une révélation surnaturelle consignée dans les Écritures (4). Mais, comme elle est rapportée par des hommes, sans aucune intervention immédiate de l'Esprit saint, il a pu se glisser des erreurs dans le tissu de la rédaction, et il s'en est glissé de fait (5). Il y en a même sur des points qui intéressent directement la Religion. Seulement, la Bible nous fournit le moyen de les rectifier par comparaison. L'infaillibilité qui n'appartient à aucune des parties isolées, est la propriété du tout considéré dans son ensemble : les assertions diverses ou opposées se corrigent et se modifient réciproquement, l'effet total donne

(1) Studien und Kritiken, 1860.
(2) Rothe, *loc. cit.* p. 248, 263, 332.
(3) P. 336.
(4) P. 264.
(5) P. 256, 267, 372, 285.

la vérité sans mélange. La Bible, en un mot, est un système de forces dont le dogme est la résultante (1).

Ce n'est pas ici le lieu de faire ressortir tout ce qu'il y a d'arbitraire dans cette théorie. L'auteur se laisse entraîner très-loin par des concessions faites à l'esprit du temps; puis il croit pouvoir s'arrêter sur la pente de l'abîme, et se sauver par une inconséquence. Pure illusion ! L'impitoyable logique condamne toute restriction semblable en faveur de l'autorité des Livres saints. Si les parties sont sujettes à l'erreur, l'ensemble l'est aussi; et d'ailleurs, comment choisir entre les affirmations différentes ou contraires que contient suivant vous le même texte? Comment distinguer la vraie? L'autorité divine s'efface devant la pensée individuelle de chacun ; celle-ci devient l'arbitre suprême de la Foi.

II.

Après ce coup d'œil historique, et avant que d'aborder la question elle-même, nous croyons indispensable de poser quelques remarques préliminaires.

Trop souvent, la polémique des Rationalistes contre l'inspiration roule sur un malentendu. Ils ne connaissent, ou ils affectent de ne connaître que l'inspiration verbale, c'est-à-dire celle qui détermine la forme du discours et jusqu'aux mots dont il se compose, qui ne laisse rien à l'activité humaine, qui fait de l'écrivain sacré un instrument tout-à-fait passif. De là, des déclamations sans fin. On rejette cette *ventriloquie cabalistique* (2); on la trouve en désaccord avec la raison, avec les faits, avec les paroles mêmes de la Bible. Vains efforts ! La théorie dont on croit avoir si facilement raison n'est nullement identique avec le dogme de la divinité des Ecritures ; c'est tout

(1) p. 277, s.

(2) Schérer (prof. de théologie à Genève), *La Critique et la Foi*, p. 22.

simplement un système théologique, un essai d'explication comme il en existe tant sur tous les points de notre croyance. Il y a plus : ce n'est pas même une théorie en vogue. L'inspiration verbale n'a jamais réuni la majorité des suffrages parmi les catholiques, et aujourd'hui elle est rejetée à peu près unanimement par les théologiens de toutes les communions. En croyant renverser le dogme, on n'a saisi en réalité qu'un fantôme.

Nous demandons qu'on veuille bien ne rien préjuger sur la nature de l'action divine dans la composition des Livres sacrés. Ce point sera éclairci à son tour. Pour le moment, nous avons simplement à examiner si les Écritures sont le produit d'une causalité tout humaine, ou si elles sont également le résultat au moins partiel d'une causalité supérieure.

En matière de faits, les arguments historiques sont seuls recevables. Il ne s'agit pas ici de discuter une question abstraite d'opportunité ou de nécessité, comme l'ont cru Grotius et beaucoup d'autres après lui. On n'a rien fait quand on s'imagine avoir démontré que l'inspiration n'était pas nécessaire pour écrire l'histoire, ou pour composer de pieux cantiques et des exhortations morales. Dieu, qui est un bon père, ne mesure point ses dons avec cette parcimonie. Non content d'accorder à ses enfants ce qui leur est strictement indispensable, il songe aux agréments de la vie, il multiplie en quelque sorte autour de nous les attentions délicates. A-t-il donc tout fait pour le corps et rien pour l'âme? N'a-t-il pu réserver à celle-ci un aliment de choix? N'a-t-il pu lui donner sa propre parole, son Verbe écrit comme nourriture et comme lumière? Non, non; quoiqu'en puisse dire un froid rationalisme, ce soin providentiel n'était pas superflu. La parole d'un simple mortel n'aurait jamais produit les fruits de grâces et de bénédictions que l'Écriture a enfantés dans l'Église, et qu'elle y multiplie tous les jours encore. Elle n'eût pas eu cette lumière, cette

force, cette onction, cette suavité qui font de la Bible le livre unique, le livre par excellence.

Nous avons donc simplement à étudier un décret positif de la volonté divine, et à rechercher les arguments qui peuvent établir un fait de ce genre. Dieu a-t-il, oui ou non, inspiré certains livres? Voilà toute la question. Si elle est résolue d'une manière affirmative, les théories contraires, impuissantes à prévaloir, viennent se briser contre le fait.

Que dire maintenant de ces déclamations creuses qui déclarent qu'un texte inspiré serait l'anéantissement de la science, et le tombeau de l'esprit humain? Nous ne voyons pas comment des lumières supérieures, en venant s'ajouter aux nôtres, produiraient tout-à-coup ces ténèbres complètes. Autant vaudrait dire que le génie, par ses découvertes admirables, oppose une barrière au développement de la libre pensée. Car lui aussi borne le champ de nos investigations, nous offre des voies toutes tracées, et pose devant nous des limites infranchissables. Qui peut refaire les découvertes de Newton, de Képler, de Galilée, de Copernic? Qui peut raisonner en dehors d'elles sur le système du monde?

Les conditions du problème étant ainsi posées, essayons d'interroger les souvenirs d'Israël et ses monuments les plus anciens.

La loi du Seigneur, qu'on y trouve si souvent citée, est, sans aucun doute, la loi écrite, la loi de Moïse consignée dans un volume à part, מגלת ספר (Ps. 40, 8 Vulg. 39). Les formules dont on se sert pour la désigner, les éloges pompeux dont on l'entoure (Ps. 1, 8, 119, Vulg. 118, etc.) montrent bien qu'on la regardait comme le trésor incomparable d'un peuple honoré des faveurs les plus précieuses de la Providence. Sous le titre de Livre de Jehovah (ספר יהוה), Isaïe cite une collection qui renfermait les oracles des Prophètes (Is. 34, 16). Dans Daniel, cette même collection est appelée ספרים, les livres par excel-

lence, ou si l'on veut les Écritures (Dan. 9, 2). L'auteur des Machabées se sert de la dénomination actuellement usitée, τα βιβλια τα αγια (I Mach. XII, 9). Ainsi donc, dès les temps anciens, les Israélites possédaient un ensemble de documents connu sous le nom de Livres saints, de livre par exellence, de livre de Jéhovah. Mais quelle est au juste la signification de ces formules? Faut-il les prendre dans le sens qu'on y attacha plus tard? Faut-il y trouver déjà la croyance à l'inspiration?

Le prologue de l'Ecclésiastique va nous fournir sur ce point quelques lumières. Nous y rencontrons pour la première fois la division depuis si célèbre : ο νομος, και αι προφητειαι, και τα λοιπα των βιβλιων; la Loi, les Prophètes, et les autres Livres. Ce sont précisément les trois catégories de la tradition Juive; c'est ainsi que les Livres saints sont partagés dans toutes les éditions du texte hébreu (תורה נביאים וכתובים). Nous ferons remarquer que le nom de Prophètes (נביאים ראשנים) est appliqué aux livres de Josué, des Juges, de Samuël (Vulg. I et II Reg.) et des Rois (Vulg. III et IV Reg). On croyait donc ces récits historiques composés sous une impulsion supérieure, analogue à celle qu'éprouvaient les voyants d'Israël et dont il est si souvent question dans le recueil de leurs oracles. Naturellement, on transportait le même privilège à ce dernier, bien que nulle part il n'y soit parlé d'inspiration pour écrire les communications divines (1). Ce que nous disons des Prophètes, s'applique avec plus de force encore au Pentateuque.

Les traditions de la Synagogue jettent un jour abondant sur les vestiges épars que nous venons de recueillir. En effet, les Rabbins reconnaissent unanimement l'inspiration; ils l'étendent à tout le Canon des Juifs, bien qu'ils établissent une

(1) Il faut distinguer l'*Inspiratio ad loquendum*, de l'*Inspiratio ad scribendum*. La mission pour promulguer oralement des révélations divines n'implique pas le don de l'inspiration pour les écrire. V. *Patrizi commentationes tres. Romæ*, 1851, p. 7, 8.

différence de degré entre la troisième catégorie (כתובים) et les deux premières (1). Ici nous constatons simplement le dogme sans nous arrêter aux distinctions dont on le charge. Nous ferons remarquer seulement qu'on ne trouve aucune trace de ces subtilités dans les écrits plus anciens de Josèphe et de Philon.

Le témoignage de ces derniers a infiniment de valeur, parce qu'il se rapproche davantage des origines, et parce qu'il nous fait connaître d'une manière sûre les opinions répandues à l'époque où parut le Christ. Philon se sert pour désigner les Livres sacrés des formules les plus diverses et les plus expressives. Il les nomme ἱερας βιβλους, ἱερον λογον, ἱερωτατον γραμμα, τα ἱεροφανηθεντα, προφητικον λογον, προφητικα ρηματα, λογιον, λογιον του θεου, χρησμον, το χρησθεν (2). Sa théorie du prophétisme montre bien dans quel sens il faut entendre ces expressions. Les Prophètes, selon lui, ne disent rien par eux-mêmes ; ils sont les interprètes, les instruments de la divinité qui les éclaire et qui les meut d'une manière invisible (3).

Josèphe emploie des formules analogues à celles que nous avons rencontrées dans Philon, ἱεραι βιβλοι, αι των ἱερων γραφων βιβλοι, ἱερα γραμματα, βιβλοι προφητειας (4). Dans un passage célèbre, il s'exprime avec une étendue et une netteté qui ne laissent rien à désirer. « Nous n'avons point, dit-il, une multitude de livres dont les données se contredisent, mais seulement 22 qui renferment notre histoire entière, et que l'on regarde avec raison comme divins (τα δικαιῶς θεια πεπιστευμενα). Les faits montrent bien quelle foi nous accordons à nos saintes Écri-

(1) V. De Voisin, *Observationes ad Pugionem fidei*, 99, ss. — J. a Lent., *de moderna Judæorum theologia*, pag. 40 ss.

(2) V. une foule de passages cités dans Eichhorn, *Repertorium*, 5, 243, ss.

(3) Phil. *Quis rer. divin. hæres*, § 52, 53. *De Monarch.*, § 9.

(4) *Eichhorn*, l. c, pag. 264 ss.

tures. Car, dans le cours de tant de siècles, personne n'a osé y ajouter, en retrancher ou y modifier la moindre chose. Une conviction pour ainsi dire innée chez les Juifs fait que nous les regardons comme des décrets divins (Θεου δογματα) que nous y adhérons fermement, et que nous sommes prêts à mourir pour elles avec joie (1). »

D'après cet ensemble de témoignages, il est certain que l'antiquité juive croyait à l'inspiration des Livres sacrés : il est certain que Jésus-Christ, quand il parut, trouva cette doctrine répandue dans sa nation. L'a-t-il, oui ou non, sanctionnée de son autorité divine? Que disent à cet égard les Évangélistes et les Apôtres? Qu'enseignent les Pères de la primitive Église, échos fidèles de l'âge apostolique? Nous sommes arrivés au cœur même de la question, car, pour quiconque se dit chrétien, la sentence du Christ est sans appel.

La manière dont le Sauveur et ses Apôtres citent l'Ancien Testament, prouve qu'ils partageaient les opinions de leur pays et de leur temps. Ils le désignent par ces noms consacrés dont nous connaissons déjà la signification, η γραφη (2), αι γραφαι (3), γραφαι αγιαι (4), ἱερα γραμματα (5), λογια του θεου (6). A chaque instant, ils invoquent son témoignage ou font allusion à ses paroles : ils s'appuient sur son autorité pour eux absolue, ils croient fermement qu'on y trouve un reflet fidèle de l'infaillible vérité. Tout ce qui est écrit doit s'accomplir (7) :

(1) Joseph, *contra App.*, l. I, § 8.

(2) Jo. 7, 38 ; 10, 35 ; 26, 9. Act. 8, 32. Rom. 9, 17. Gal. 3, 8, 22; 4, 30. Jac. 2, 8. I Pet. 2. 6. II Pet. 1, 20.

(3) Mat. 21, 42 ; 26, 54. Jo. 5, 39. Mr 14, 49. Act. 17, 2, 11 ; 18, 28. I Cor. 15, 3, 4.

(4) Rom. 1. 2.

(5) II Tim. 3, 15.

(6) Rom. 3, 2.

(7) Mat. 5, 18.

de la ces formules si souvent répétées ινα πληρωθη η γραφη, το ρηθεν, etc. (1).

L'impression générale qui résulte de cet ensemble de données est irrésistible, surtout quand on les juge à la lumière de l'histoire. Il est évident que l'Évangile se rattache sur ce point aux doctrines de la Synagogue. Du reste, nous avons quelque chose de plus positif encore, des assertions formelles qui nous dispensent de raisonner longuement sur les textes. Ainsi, le Sauveur citant les Psaumes, nous apprend qu'ils ont été composés εν πνευματι (2), c'est-à-dire sous l'impulsion de l'Esprit saint. Il n'y a aucune raison de restreindre cette propriété au seul livre des Psaumes; évidemment elle doit être étendue à la collection entière dont Jésus-Christ énumère ailleurs les trois parties constitutives (3).

Saint Paul s'adressant à son disciple Timothée (4), lui parle des saintes lettres qu'il connaît depuis son enfance, et qui peuvent l'instruire pour le salut, par la foi en Jésus-Christ. « Toute Écriture, ajoute-t-il, *est divinement inspirée* (5), et utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour instruire dans la justice. » Ainsi donc, l'Ancien Testament dont il est ici question, est divinement inspiré, c'est-à-dire, écrit sous une action spéciale de Dieu, comme l'indique le mot lui-même (6) et comme traduit l'ancien interprète syrien (7). Il

(1) Mat. 1, 22; 2, 15, 17, 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54, 56; 27, 9, 35. Mr. 14, 49, etc., etc.

(2) Mt. 22, 43. Mr. 12, 36.

(3) Lc. 24, 44.

(4) II Tim. 3, 15, 17.

(5) C'est ainsi qu'il faut traduire, et non pas : toute l'Écriture divinement inspirée est utile, etc. V. J. T. Beelen, *Grammatica græcitatis Novi Testamenti*, pag. 108. Du reste, quelque traduction que l'on adopte, il résulte toujours du texte qu'il y a des Écritures divinement inspirées, et c'est tout ce que nous avons à démontrer ici.

(6) Θεοπνευστος, inspiré de Dieu, comme θεοδιδακτος, instruit par Dieu. I Thess. 4, 9, θεοκτιστος, créé par Dieu, II Mach. 6, 23, etc

(7) כל כתב גיר דברוחא אתכתב, Omnis namque scriptura quæ

est absurde de prétendre avec Ewald que le mot θεοπνευστος, signifie seulement rempli, pénétré de l'Esprit de Dieu, dans le sens vague et borné que les rationalistes attachent à cette formule. Une telle conception est totalement étrangère à l'antiquité juive, elle l'est plus encore à l'antiquité chrétienne et aux auteurs du Nouveau Testament.

Saint Pierre (1) s'exprime d'une façon non moins explicite. Parlant dans sa seconde épître des écrits prophétiques et de l'obscurité qui les environne, il assure que l'homme laissé à lui-même ne peut les interpréter. En effet, dit-il, la prophétie n'est point une œuvre humaine, mais les saints hommes de Dieu ont parlé sous l'impulsion de l'Esprit saint (ὑπο πνευματος ἁγιου φερομενοι ελαλησαν οι αγιοι θεοῦ ανθρωποι). La leçon de Tischendorf est plus expressive encore : ελαλησαν απο Θεου ανθρωποι. D'après le contexte (προφητεια γραφης, v. 20), il s'agit de la parole écrite des Prophètes, et non pas seulement de leurs prophéties orales, comme pourrait le faire croire à première vue le verbe employé (λαλεῖν). Le mot *prophète* semble même devoir être pris dans un sens très-large, comme synonyme d'auteur inspiré. Il a fréquemment cette signification dans le langage de la Synagogue.

Les Pères de l'Église, à commencer par les plus anciens, sont unanimes à reconnaître le caractère inspiré de la Bible. Les écrivains sacrés, d'après eux, sont des organes, des instruments, des plumes dont se sert la Divinité ; ce sont des lyres, des harpes, des flûtes que son souffle ou sa main font résonner (2). L'Écriture sainte est une lettre du Dieu Tout-Puissant

per Spiritum scripta est. Cette version qui date du 2e siècle a par cela même une très-grande valeur traditionnelle.

(1) II. Pet. 1, 19-21.

(2) Athen. leg. pro Christ., n. 7. e.—Theoph. *ad Autol.* l. II, n. 9. — Hipp. de Antich. n. 2. Clem. Alex. *Strom.* § 16. Euseb, *in Ps.* 44, 3. Eph. op. Syr. 1, 433. Id. adv. Scr. 22 : « Laudes Dominum universitatis rerum, qui composuit idemque temperavit sibi utramque

à sa créature (1); elle a été inspirée, dictée par lui (2) C'est Dieu qui parle par la bouche des Prophètes et des Apôtres (3), c'est le Saint-Esprit, dispensateur de toute grâce (4), c'est le Fils, l'Ange du Testament (5). Inutile d'insister sur ce point, et de citer un grand nombre de passages qu'il serait si facile d'accumuler. Les textes que nous venons de résumer suffisent pour montrer la tradition de tous les siècles et de toutes les Églises.

E. HAUTCŒUR.

(La suite au prochain cahier.)

citharam prophetarum æque ac apostolorum. Unus vero digitus pulsando elicuit in utraque sonos diversos utriusque Testamenti. Etiamsi diversos fundat cithara sonos, eadem tamen est cithara et artifex idem; sic etiam veritatis plectra, fili, variant sonos, quum una tamen sit veritas. Itidem una tibia diversos sonos gignere potest, etc.

(1) Epistola omnipotentis Dei ad creaturam suam. Greg. M. ep. liv. IV, ep. 31. Tert. contra Hermog., c. XXII.

(2) *Just. Apol.* I, n. 36. *Theoph. ad Autol.*, l. II, n. 9 et 10. Οἱ δὲ θεοῦ ανθρωποι πνευματοφοροι πνευματος ἁγιου και προφῆται γενομενοι ὑπ'αυτοῦ τοῦ θεοῦ εμπνευσθεντες και σοφισθεντες εγενοντο θεοδιδακτοι.... — Tert. *de Cultu fœm.* c. III. Clem. Alex. Strom. 7. Orig. In Ps. l. II, pag. 527. Contra Cels., lib. V, n. 60, où il dit que les Juifs et les Chrétiens reconnaissent également que τα βιβλια θειῳ γεγραφθαι πνευματι.

(3) Clem. Alex. *coh. ad gent.* pag. 8, 66, 75. Ailleurs (Strom.) il dit que les Prophètes ont été οργανα θειας φωνης. Hieron., *Ep.* 133 : « Quod nobis sanctarum SS. testimoniis asserendum est, in quibus quotidie credentibus loquitur Deus.

(4) Clem. Rom. I Cor. n. 45 nomme les Écritures τας αληθεῖς ρησεις πνευματος τοῦ ἁγιου. Cf. Theoph. ad Autol. l. II, n. 10. Athen. leg. pro Christ. n. 7, etc., Anon. ap. Euseb. H. E. liv. V, c. XXVIII.

(5) Theoph. ad Autol. l. II, n. 10. Hipp. de Antich. n. 2. Contra Noet. n. 11 et 12. Εν τουτοις τοινυν προφηταις πολιτευομενος ο λογος εφθεγγετο περι εαυτου.... Melito Sard. *Apol. ad M. Aurel.* dans le *Spicilegium Solesmense*, t. II, pag. LIX, etc.

DE L'USAGE DES BRÉVIAIRES ET DES MISSELS

PROHIBÉS PAR LES DÉCRETS DU SAINT-SIÉGE (1).

Quemadmodum Eminentissimo principi Archiepiscopo Vindebonensi ac cæteris Patribus in Synodo Provinciali congregatis *ex animo* esse *gratulandum* haud immerito censuit Summus Pontifex, quod tanta cura, *sollicitudine, consilio, provide sapienterque* synodica decreta *sanciverunt* (*Litteræ Sanctissimi D. N. Pii PP. IX. ad Eminentissimum Principem* dat. d. 17 mart. 1858); ita nobis omnibus magnopere sane gaudendum, quod Concilium Viennense *tam amplum providarum legum thesaurum* summo nostro bono *congessit* (*Litteræ Em. Card. Cagiano Congr. Concilii Præfecti*, die 9 mart. 1858), quibus scilciet *sacrorum canonum observantia efficaci ratione* stabiliatur ac *restituatur* (*loco citato*).

Reliquum est, ut quæ synodicis decretis salubriter generatim sunt statuta, ea propriis singulorum locorum necessitatibus apte ac rite applicentur : nempe *ut tantum bonum* ubique ad *statum ecclesiæ cujusque particularis relevandum convertatur* (*loco citato*).

Quam decretorum synodalium executionem et observantiam schola quoque juvare opera sua potest ac debet; ipsius enim est, Reverendissimis Episcopis in hoc tam sancto restituendæ ac tuendæ disciplinæ ecclesiasticæ negotio commentationibus suis ac studiis inservire; tum fulciendo confirmandoque decreta idoneis ac solidis rationibus; tum examinando *usus cum ecclesiæ institutis minime convenientes, qui ex præteritorum temporum*

(1) Ce titre a été mis par la rédaction de la *Revue*. Le titre latin, employé par M. le docteur Nilles, est celui-ci : *Breves quædam annotationes canonico-liturgicæ, in decreta Concilii provinciæ Viennensis anno 1858 celebrati.* *(Note du Directeur).*

calamitate non sine animarum detrimento invaluerunt (*loco citato*) ; tum etiam ex sacris canonibus demonstrando quomodo *vulneribus illatis apta et propria remedia*, ex analogia aliorum casuum in jure solutorum, *adhiberi* soleant (*loco citato*).

Quoniam persuasum habemus, etiam seminariorum et Universitatum professores studio suo adfuturos synodicis sanctionibus in scriptis exponendis, applicandis ac fulciendis, nos in præsentiarum duo decreta tantum deligimus explicanda ac rationibus stabilienda : alterum ex capite XVI, tituli primi, alterum vero ex capite V, tituli tertii.

Commentariis nostris autem *casuum* formam habitumque inducimus, ea ducti ratione, quod quæ narramus, non sunt ad arbitrium conficta, sed ex vita descripta, quodque experientia docente ejusmodi varia ac perspicua proponendi methodus lectorem simul delectare mirifice ac docere solet.

Decretum vero, quod ex priori loco explanandum ac demonstrandum assumimus, hoc omnino est:

« *Missale, Breviarium, Pontificale, Cæremoniale, Rituale, Benedictionale et omnes quoscunque libros liturgicos... sine permissu Episcopi scripto typis mandare nefas est.* »

Hujus synodici canonis necessitati, æquitati ac potestati utcumque aperiendæ inservire potest is, qui sequitur

CASUS CANONICO-LITURGICUS, DE USU BREVIARII PROHIBITI.

Dominus *Josephus*, sacræ Theologiæ professor, feriarum tempore proxime elapsarum, iter instituit in Germaniam. Perhumaniter ab amico *Hugone*, parocho, exceptus hospitio, cum aliquando breviarium suum invenire non posset, ab amico petit, ut breviarium domus ipsi daretur ad horas canonicas recitandas. Accipit et, doctus exactusque ut est in omnibus, statim inspicit voluminis editionem; erat autem editio Parisiensis, an. 1825. Hujus editionis vero canonicam approbationem nullibi videns, breviarium abjicit dicens, fas sibi non esse libro

uti vetito atque proscripto. Multum deinceps inter *Josephum* et *Hugonem* disceptatur hinc inde de impressione librorum liturgicorum, deque iis quæ connexa necessario sunt cum ejusmodi impressione. Sed cum neuter cederet, communi consilio *D. Neandrum*, famigeratum doctorem, pro dubii solutione statuunt adire.

Neander autem, rigidioris doctrinæ propugnator, e vestigio decernit, Hugonem adhibendo suum breviarium neque obligationi recitandi officii satisfacere, neque beneficii fructus facere suos, neque tutum in conscientia esse relate ad censuras in illos latas, qui libros vetitos absque facultate legant.

Quæ nova solutio cum in causa esset, ut non leves dubitationis anxietatisque spinæ Hugonem pungerent, alium amicum, liturgicæ scientiæ item peritissimum, Beneficiatum *Nicolaum*, eadem de re in scriptis consulit, petens ab eo, verumne sit :

1. Breviarium absque Ordinarii expressa et in scriptis obtenta facultate editum libris prohibitis esse annumerandum ?

2. Usum breviarii absque Ordinarii facultate expressa editi ita esse prohibitum, ut prædictos effectus producat, et

3. Comburi cum aliis libris prohibitis debeat, uti Neander docuerat.

Ad quæ dubia Nicolaus Hugoni rescribit :

1. Sui breviarii editionem esse prohibitam, utpote quæ facta sit absque expressa Ordinarii licentia.

2. Ipsum breviarium esse omnino prohibitum, *donec editionis vitium in radice sanetur*.

3. Vetiti breviarii usum tamen in casu non fuisse censurarum causam propter ignorantiam ; hinc Hugonem tutum esse posse quoad præteritum tempus ; consulendum tamen sibi quam primum, ne illas in posterum incurrat.

Solutionis rationem Nicolaus hisce Pontificiis legibus confirmat.

I. *De editione Breviarii, deque necessaria ad id Ordinarii licentia.* —— Ex Constitutione Clementis PP. VIII, 10 maii anno 1602.

« Ut breviarii usus in omnibus christiani orbis partibus per-
« petuis futuris temporibus conservetur, ipsum breviarium... .
« juxta exemplar in dicta (nostra) typographia nunc editum,
« et non aliter, *hac lege* imprimi posse permittimus, ut nimi-
« rum typographis quibuscunque illud imprimere volentibus
« id facere liceat, *requisita tamen prius et in scriptis obtenta...*
« *Ordinariorum locorum licentia*: alioquin, si absque hujusmodi
« licentia dictum Breviarium sub quacunque forma de cætero
« ipsi imprimere aut bibliopolæ vendere præsumpserint, typo-
« graphi et bibliopolæ extra statum nostrum ecclesiasticum
« existentes, excommunicationis latæ sententiæ, a qua nisi a
« Romano Pontifice præterquam in mortis articulo absolvi
« nequeant... incurrant eo ipso...

« Ipsi autem... Ordinarii locorum, antequam hujusmodi
« licentiam concedant, breviaria ab ipsis typographis impri-
« menda et postquam impressa fuerint, cum breviario aucto-
« ritate nostra recognito... diligentissime conferant, nec in illis
« aliquid addi vel detrahi permittant, et *in ipsa licentia origi-*
« *nali, de collatione facta et quod omnino concordent,* MANU PROPRIA
« *attestentur; cujus licentiæ copia initio vel in calce cujusque*
« *breviarii semper imprimatur.* Quod si secus fecerint....
« Antistites et Ordinarii locorum *Suspensionis a divinis* ac
« interdicti ab ingressu ecclesiæ, eorum vero *vicarii* privationis
« similiter officiorum et beneficiorum suorum et inhabilitatis
« ad illa et alia in posterum obtinenda, ac præterea excommu-
« nicationis absque alia declaratione... pœnas incurrant eo
« ipso... Non obstantibus... »

Eadem plane habet Constitutio Apostolica Urbani PP. VIII, *Divinam Psalmodiam,* 25 Januarii an. 1631.

« Mandavimus, inquit Summus Pontifex, dilecto filio Andreæ

« Brogiotto typographiæ nostræ apostolicæ præfecto, procu-
« rationem hujus breviarii in lucem primo edendi : quod
« exemplar, qui posthac Romanum breviarium impresserint,
« sequi omnes teneantur. »

« Extra Urbem vero nemini licere volumus idem breviarium
« in posterum typis excudere, aut evulgare, ni facultate *in*
« *scriptis accepta*... ab locorum Ordinariis.

« Quod si quis quacunque forma contra præscriptam, bre-
« viarium Romanum aut typographus impresserit, aut impres-
« sum bibliopola vendiderit, extra ditionem nostram ecclesia-
« sticam excommunicationis latæ sententiæ pœnæ subjaceat, a
« qua nisi a Romano Pontifice (præterquam nisi mortis arti-
« culo constitutus) absolvi nequeat.»

« Locorum Ordinarii facultatem hujusmodi non prius con-
« cedant, quam breviarium tam ante, quam post impres-
« sionem cum hoc ipso exemplari, auctoritate nostra vulgato,
« diligenter contulerint, et nihil in iis additum detractumque
« cognoverint. »

« In ipsa autem facultate, *cujus exemplum in fine aut initio*
« cujusque Breviarii *impressum semper* addatur, mentionem
« MANU PROPRIA faciant absolutæ hujusmodi collationis reper-
« tæque inter utrumque breviarium conformitatis, sub pœna...
« Ordinariis locorum suspensionis a divinis ac interdicti ab
« ingressu ecclesiæ, eorum vero vicariis privationis officiorum
« et beneficiorum suorum, et inhabilitatis ad illa et alia in
« posterum obtinenda, necnon excommunicationis absque alia
« declaratione incurrendæ. »

Ex his patet Hugonis Breviarium prohibitis libris esse annu-
« merandum.

II. *De usu Breviarii absque requisita licentia Ordinarii editi.* —— Clemens PP. VIII, in citata Constitutione, *Cum in ecclesia catholica,* hæc habet : « Eorumdem breviariorum per
« eos (typographos et bibliopolas) de cætero absque hujusmodi

« licentia (de qua sub numero I), imprimendorum aut venden-
« dorum *usum ubique locorum et gentium sub eisdem pœnis*
« *perpetuo interdicimus* et prohibemus... »

Et Urbanus PP. VIII, in Constitutione similiter laudata, ait:
« Breviaria sine prædicta facultate impressa aut evulgata eo
« ipso prohibita censeantur... Nolumus autem his litteris bre-
« viaria, *quæ impressa sunt hactenus* (i. e. usque ad annum 1631),
« prohiberi, sed indemnitati omnium consulentes tam typogra-
« phis et bibliopolis vendere, quam ecclesiis, clericis, aliisque
« retinere atque iis uti Apostolica benignitate permittimus et
« indulgemus.... Volumus autem ut præsentium litterarum
« nostrarum exemplaribus, etiam in ipsis breviariis impressis..,
« fides adhibeatur... »

Ergo, breviaria, quæ anno 1631 nondum erant impressa, vendi, retineri et adhiberi nequeunt ex citata Constitutione Apostolica. Hugo igitur Breviario, absque legitima facultate impresso anno 1825, uti nequit.

II. *De sananda Breviarii editione in radice.* —— Scimus 1. in Germania, ac præsertim in Austria, multa existere breviaria prohibita ob defectum necessariæ facultatis ante editionem requirendæ.

2. Allatas pontificias Constitutiones in suo robore permanere et usum austriacum aut germanum intolerabilibus esse abusibus accensendum : (constat ex decreto generali S. R. C. 26. Aprilis anni 1834). —— Quid ergo faciendum? —— R. *Sananda est horum breviariorum editio in radice.*

S. Rituum Congregatio totum hoc negotium ipsa explicat :
« Quum ab anno 1788 ad hanc usque diem breviaria,
« horæ diurnæ,... non amplius præ se ferant Rev. Ordina
« riorum attestationes, queis declaratur, hæc exemplaria
« concordare cum iis, quæ Romæ sunt impressa, ad tramites
« Bullarum S. Pii V, Clementis VIII, et Urbani VIII, summo-
« rum Pontificum, quæ in fronte breviarii Romani reperiuntur;

« S. R. Congregationi supplicatum fuit declarari, *utrum etiam-*
« *num servari deberent recensitæ Constitutiones pontificiæ, et an*
« *transgressores pœnas ibi inflictas incurrerent.* Præsertim ex eo,
« quod inpræsentiarum nullus supersit dubitandi locus, quin
« emendata exemplaria præ oculis in cusione habita sint; eo
« vel magis quod non parum torquerentur conscientiæ, tum
« eorum qui lucrum ex liturgicorum librorum venditione
« percipiunt, tum ecclesiasticorum, *qui illis uti debent,* quum
« nullibi reperiantur hisce contestationibus muniti; propte-
« reaquedemum concedi, ut sine ulla dubitatione, quis horum
« librorum usum sibi permitti valeret. Et Sacra Congregatio...
« rescribendum esse censuit : *Pontificias Constitutiones in suo*
« *robore permanere et abusum non esse tolerandum.*

« Hujusmodi declarationi minime acquiescentes, qui primi-
« tus supplicarunt, et probe cum intelligant, contra legem
« latam non esse aliquo conatu pugnandum, iterum tamen in-
« stiterunt, quo traderetur modus et forma quoad *usum eorum-*
« *dem librorum,* quin inflictas pœnas ulla ratione quis in se
« convertat.

« His precibus similiter ut supra relatis, in altera ordinaria
« Congregatione ad Vaticanum, pariter sub die 16 martii 1833,
« coacta, Eminentissimi Patres Sacris Ritibus tuendis præpo-
« siti satius duxerunt, super re judicium differre.

« Coadunata demum apud Vaticanas ædes juxta morem
« eadem S. R. ordinaria Congregatio, in eaque jam tertio audita
« relatione a me infrascripto secretario facta, omnibus accu-
« rate libratis, rescribendum ac decernendum censuit : *Detur*
« *generale Decretum juxta mentem.* —— *Mens* est, ut Ordinarii
« locorum pro suo munere invigilent, ut denuo non cudantur
« supradicti liturgici libri, sine attestatione a pontificiis Consti-
« tutionibus præscripta; et quoad illos, qui hujusmodi attesta-
« tione destituuntur et ab anno præsertim 1788 ac deinceps
« cusi fuere, aliquod exemplar ex supradictis examini probatæ
« personæ ecclesiasticæ subjiciant; quæ illud conferat cum iis

« qui in Urbe juxta morem sunt impressi (exceptis tum breviario « anno 1828, typis Contedini, ac missali anno 1826, prælo « de Romanis cusis, in quibus nonnulla menda irrepserunt): « accepta que fideli relatione revisoris, quando illud adamsusim « concordare cum prædictis inveniatur, *suo clero declarent ipsi « Ordinarii, Breviaria, Missalia,* etc., *illius impressionis perfecta « esse, adeo ut illis licite et sine ulla dubitatione uti quis valeat.*

« Ad præcludendam demum omnem viam dubitationis, tra- « denda mque ipsis Ordinariis certam regulam, typographi ro- « mani deinceps ante impressionem horum librorum teneantur « veniam a Sacra Congregatione impetrare illiusque revisioni « subjicere, et attestatione ejusdem secretarii munire. » (Decret. generale 26 aprilis 1834).

IV. *De censuris inflictis ob usum vetiti Breviarii.* —— « Reti- « cendum non putamus, quod non ii dumtaxat libri ex- « communicationis reservatæ pœna sunt proscripti, qui ab « hæreticis compositi de religione catholica ex professo agunt « hæresesque docent, quod Litteris Apostolicis die Cœnæ Do- « mini legi solitis, et Constitutione Alexandri VII, quæ inci- « pit, *Speculatores,* statuitur; sed quod ii etiam fere omnes « hujusmodi pœna proscribuntur, qui post prædictam Alexan- « dri VII Constitutionem editam die 5 martii anni 1664, Bre- « vibus aut Bullis Pontificiis prohibiti indicantur, ut ex ipsis « Brevibus intelligi potest, ad quæ lectores remittimus. » Catholico lectori, initio Indicis librorum prohibitorum, editione S. D. N. Gregor. PP. XVI.

Jam vero Clemens PP. VIII, in laudata Constitutione, non solum simpliciter prohibuit usum breviariorum absque necessaria licentia impressorum, sed vero illum etiam *ubique locorum et gentium sub eisdem pœnis perpetuo interdixit et prohibuit*; i. e. sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, *a qua* (verba sunt Constitutionis pontificiæ) *nisi a Romano Pontifice, præterquam in mortis articulo constitutus absolvi nequeat,* qui usus est breviario prohibito.

Revocandum denique est in memoriam, quod S. R. C. jam docuit, scilicet *Pontificias Constitutiones in suo robore permanere*, neque iis esse ullomodo per contrariam consuetudin em derogatum.

Censemus autem, Hugonem satisfecisse obligationi horarum canonicarum, dum in iis recitandis utebatur prædicto suo, licet vetito, breviario. Hujus pœnæ enim posterioris, pontificiæ Constitutiones nullam mentionem faciunt.

PARAGRAPHUS ADDITITIA. — DE *Missalibus* PROHIBITIS.

I. Quæ dicta de Breviario deque ejus usu sunt, ea transferri etiam debent ad alios libros liturgicos, nominatim vero ad *Missale*. In Constitutione, *Divinam psalmodiam*, Urbanus PP. VIII hæc addit : « Sub iisdem etiam prohibitionibus et pœnis com-« prehendi intendimus et volumus ea omnia, quæ a breviario « Romano ortum habent, sive ex parte, sive in totum. Ejus-« modi sunt *Missalia, Diurna*, et id genus alia, quæ deinceps « non imprimantur, nisi prævia... »

In Constitutione, *Si quid est*, quæ initio Missalis habetur, idem Pontifex iisdem fere verbis eadem repetit, quæ in præcedentibus Litteris de breviario statuerat : « Quæ in posterum « extra Urbem imprimi contigerit, ea non aliter, quam « ad exemplar in dicta typographia nunc editum, imprimi « posse permittimus ; requisita tamen prius, et in scriptis ob-« tenta Ordinariorum locorum facultate : alioquin excommu-« nicationis latæ sententiæ... pœnas absque alia declaratione « incurrant eo ipso ; et nihilominus eorumdem missalium... « usum *sub eisdem pœnis* interdicimus et prohibemus.» Sequitur lex de conferendo missali deque apponenda attestatione conformitatis novæ editionis cum editione Romana. (D. Romæ, 2 sept. 1634).

II. *Editionis vitium sanandum est in radice.* — Ex decreto generali S. R. C. (26 apr. 1834) jam didicimus, posse Missale,

etiam absque necessaria prævia licentia editum ac proinde vetitum, pro usu permitti, *quando* 1° *illud adamussim concordare* cum Romano *inveniatur*, et 2° *quando clero declaratum ab ipsis Ordinariis fuerit, missalia illius impressionis perfecta esse.*

Sed quid faciendum cum iis Missalibus, quæ *non adamussim concordare* cum Romano *inveniuntur*, eo quod Apostolica Sede inconsulta sive additæ missæ fuerint, seu potius insertæ ipsi corpori Missalis, sive demptæ ex ipso corpore, sive Missarum ordo absque Sanctæ Sedis expressa licentia fuerit mutatus, festis ex uno in alium diem privata editoris vel solius Ordinarii auctoritate in ipso Missalis corpore translatis?

R. 1. Ex decretis *de libris prohibitis*, indici librorum prohibitorum præmissis (§ IV, 4), scimus in indicem librorum prohibitorum esse relata atque adeo prohibita, *Missalis Romani omnia exemplaria alterata post edictum Pii* V.

R. 2. Alteratorum Missalium editionem non posse ab Ordinariis in radice sanari, eo quod *adamussim concordare cum genuinis non reperiantur*. Et ratio jam allata est in citato decreto generali S. R. C. 1834.

R. 3. Recurrendum ad S. Sedem Apostolicam, ut ea pro consueta sua in omnes fideles benignitate facultatem concedere dignetur, ut alterata *rite et integre in omnibus emendentur* juxta præscriptum exemplaris Romæ editi, prout de depravatis olim fieri jusserat Clemens PP. VIII, in Constitutione, *Cum sanctissimum*, quæ initio ipsius Missalis legitur.

Ex dictis ergo colliges, quid cum iis Missalibus sit in praxi faciendum, quæ vel *interpolationibus* sunt *penitus corrupta*, ut puta plura Missalia Germanica, vel quæ Constitutionibus Apostolicis *de non collocandis missis diœcesi propriis in ipso corpore Missalis* insuper habitis ipso facto prohibita sunt, vel quæ tandem alio quopiam modo quadantenus tantum vitiata reperiuntur. De utraque Missalium specie nonnulla sunt animadvertenda ac primo quidem de Missalibus indubie prohibitis.

Quæ S. Mater Ecclesia sacerdotes precari docet in Missæ sacrificio ita inviolabilia sunt, ut ea lædere ac corrumpere nefas sit propter ipsarum sanctimoniam. Ast nec eo secius nimia novandi libido editores Missalium sæpius impulit, ut sacrosanctas Missæ preces, quæ etiam irrogatis pœnis debebant esse inviolatæ, adulterarent depravarentque ! Ante non multos hos dies v. g. oculos subiit liber *Missarum* pro defunctis, in Austria editus, in quo orationes in missa annivers. (Or. Secret. et Postcom.) mirum in modum corruptæ sunt atque interpolatæ. Missale Romanum sc. habet in orat. *missæ annivers.* : « famulorum famularumque tuarum, quorum anniversarium. » Liber prædictus Missarum pro defunctis hanc mutationem exhibet : « famulorum famularumque tuarum, quorum quarumque anniversarium (1). » Simili fere ratione prohibitum Missale Parisiense an. 1739 orationem corruperat : « animabus famulo (a) rum tuo (a) rum, quo (a) rum anniversarium. »

Quod ad illa Missalia vero quæ posthabitis Constitutionibus Apostolicis de *rejiciendis missis propriis in appendicem* sunt edita, haud dubium est, quin editiones omnes, in quibus Missæ diœcesi propriæ *ipsi corpori* libri sunt *insertæ suisque locis dispositæ* sanctæ Apostolicæ Sedis edictis sint proscriptæ. Omnem dubitationem tollit nuperum Sacræ Rituum Congregationis *Rescriptum* 10 Septemb. 1857, de quo infra. Et tamen plura Missalia hujus generis etiam in ecclesiis austriacis reperire datur, in quibus propria Missarum sedes ita mutata est, ut illæ translatæ e suis locis perperam sint in alienis positæ. Immo et ipsum Calendarii ordinem vides plus semel misere vitiatum. Utrum vero in hoc posteriori casu ita corruptum dici possit Missale,

(1) Rescivimus autem, missale ipsum, quod iisdem typis, quibus prædictus liber Missarum pro defunctis, est antea editum, in hac missa non esse depravatum : unde vituperatione illa caret, quam *missæ pro defunctis*, seorsus editæ, subeunt.

ut recurrendum Ordinario sit ad S. Sedem, ut illius usum permittere possit, injudicatum relinquimus.

Quod si autem *quadantenus* tantum reperiantur libri *adulterati*, quod triplici in casu accidere comperimus, tunc enimvero permittere potest Ordinarius, ut, *rite emendata*, adhiberi queant; quia proprie *vitiata* et *corrupta* esse non videntur.

Triplex casus vero hic est:

1. In Missæ canone post factam mentionem Romani Pontificis et Episcopi diœcesani apponitur, *typis impressum*, nomen Imperatoris, hac adhibita formula: « Et imperatore nostro N. »

2. Rubricis, initio Missalis positis, inseritur lex illa Pontificia, ex Capite XII, § 11 libri *Cæremonialis Episcoporum* desumpta, quæ sic habet: « Nullæ coronides circa altaris angulos ducantur, sed earum loco apponi poterunt fasciæ, ex auro, vel serico elaboratæ ac variegatæ, quibus ipsa altaris facies apte redimita ornatiorque appareat. »

3. Iisdem rubricis (Ritus servand. in celebrat. Miss. tit. X, § 5, ad verbum: « Super altare porrigit calicem ministro in cornu Epistolæ ») additur decretum S. R. C. 22 Julii 1848 *in Tornacen.* In quo præscribitur, in secunda purificatione post communionem ita servandas esse rubricas, ut « pro diversitate Missæ sacerdos e medio altaris versus cornu Epistolæ recedere debeat pro abluendis pollicibus et indicibus vino et aqua. »

Quid de corruptelis istis sit judicandum perbr eviter exponam.

1° Quamvis formula hæc: « Et imperatore nostro N. » post mentionem factam Romani Pontificis et diœcesani Antistitis adjici in terris Austriacis possit, *imprimi* tamen in ipso canone Missæ *nequit* (1), sed rejicienda est in appendicem Missalis.

(1) Absque speciali indulto Sedis Apostolicæ scilicet, quæ tamen illam impressionem nunquam concedere videtur. De contrariis consuetudinibus agetur in altero casu, quem huic subdemus.

Patet ex citatis Constitutionibus Apostolicis; sed egregie etiam confirmatur ex *Rescripto* Sacræ Congregationis Rituum d. 10 septem. 1857, in simillima causa *ad Imperii Galliarum* edito, in quo dicitur: « Inhærens autem Constitutionibus Apostolicis (1) prohibentibus, ne in corpore missalis et breviarii Romani ullo pacto adjiciantur, quæ ex singulari privilegio alicui tantum diœcesi, provinciæ vel regno pertinent, ut id quoad superius indultas preces (mentio sc. Imperatoris in canone) stricte ab omnibus servetur, jussit (Sanctitas Sua) preces ipsas una cum præsenti decreto, nonnisi in Appendice Missalis et breviarii ad usum diversorum locorum destinata, vel in Sup-

(1) Quam necessarium Sanctæ Sedi fuerit, ut immodicum novarum rerum studium editis legibus compesceret, inde patet, quod nonnulli diœceseon Antistites in edentis libris liturgicis omnes regulas sus deque habuerint. Exemplo sit Guillelmus de Vintimille, Archiep. Parisiensis, qui in præfatione ad suam editionem Missalis Parisiensis inter alia hæc habet: « Nonnullæ ecclesiæ (novissimis temporibus) certatim allaboraverunt, ut missalia sua emendarent ac perficerent. Atque in tam laudabili consilio Parisiensis Ecclesia nostra cæteris omnibus facem prætulit, edito ab Illustrissimo decessore nostro Missali : quo quidem nihil adhuc prodierat eo in genere perfectius ; adeo ut... ab omnibus doctis piisque viris unanimi plausu et admiratione exceptum fuerit, sive quis intueretur accurate lecta et apte disposita sacræ Scripturæ loca ; sive excellentiam precationum quibus exornatum locupletatumque fuerat partim ex antiquis Sacramentorum libris depromptarum, partim recenti quidem exaratarum, sed quæ antiqui coloris sincerita-tem apprime retinerent. In illo tamen quamvis eximio opere... erant adhuc nonnulla, quibus nondum ultima manus imposita videbatur... Venimus in partem laboris residui... ut ea quæ intacta remanserant, ad eamdem formam *eumdemque emendationis gustum* exigerentur... Quidquid erat eximii saporis in Missali præcedenti, in nostro retinuimus... Selegimus loca scripturarum, quæ magis idonea visa sunt... Præfationes addidimus, ubi propriæ deerant, nempe pro tempore Adventus, Corporis Christi, Dedicationis... Neque minorem curam adhibuimus circa orationes, Collectas intelligimus, Secretas et Postcommuniones... Has quæ nobis abunde suppetebant divitias, passim per Missale nostrum larga manu distribuimus. . » Hanc editionem an. 1739 prohibitam esse noverunt omnes.

plemento missarum atque officiorum uniuscujusque diœcesis proprio, apponi debere. » Ergo in appendice Missalis, et non ipso corpore libri scribenda sunt : « Et imperatore nostro N. »

2. *Coronides*, de qua agit Cæremoniale, sive ligneæ illæ sint sive ex aurichalco confectæ, quibus, superiori mappæ superimpositis, in ecclesiis Autriacis altaria communiter circumcluduntur ac marginantur, *vetitæ* revera sunt. Liquet ex adducta lege pontificia Cæremonialis Episcoporum; ac præterea facili negotio colligitur ex tribus hisce canonibus ritualibus Missalis :

(*a*) Tit. IV. § I. (Rit. serv. in celebr. Miss.) hæc habentur: *Digiti parvi medium anterioris tabulæ seu mensæ altaris* (non vero superpositæ coronidis) *tangant*.

(*b*) Tit. VIII, § I dicitur : *Osculatur* ALTARE *in medio* (non autem protuberantem illam ac proeminentem undique marginem circumductam).

(*c*) Rubricæ generales tit. XX, volunt, ut *super altare nihil omnino ponatur, quod ad Missæ sacrificium vel ipsius altaris ornatum non pertinet* (1). Unde pluribus præfectis ecclesiarum in civitate metropolitana Viennensi jure optimo est eo nomine gratulandum, quod importunas illas altarium coronides anno proxime elapso ab altaribus removerint.

3. De Decreto *Tornacen.* duo tantum innuam.

(*a*) Male ac præpostere exponitur a De Herdt, t, 1, p. 2, n. 27, V. (2).

(1) Hinc apparet, gravius adhuc peccare illarum ecclesiarum rectores, qui stragulas illas, quibus, ut mappæ a pulvere conserventur mundæ, altare contegitur finitis missis, in utroque cornu infra celebrationem in altari relinquunt, uti pluribus in ecclesiis Archidiœcesis Salisburg. fieri comperimus.

(2) Hunc auctorem non sine cautela legi debere, monent ritualium canonum peritissimi in *Rev. theolog.* (an. 1857, p. 560, n. 13 et p. 645) : « Chacun sait, inquiunt, que cet auteur est très-inexact pour les cérémonies, et que le plus souvent il n'a fait que traduire en règles les coutumes de son diocèse. » Revera hac vituperatione non careret.

(*b*) *Missæ diversitatem*, de qua decretum loquitur, ita intellexerunt ac suo tempore exposuerunt ipsius decreti auctores, h. e. Doctores Romani an. 1848, ut in *Missis solemnibus nunquam* sit e medio altaris recedendum ad abluendos digitos; *in missis non solemnibus* e contra *semper* e medio sit ad cornu Epistolæ progrediendum.

Hæc sententia ipsorum auctorum decreti atque interpretatio præclare confirmatur ex universali ac constanti omnium totius Urbis ecclesiarum praxi. Cfr. *Attestat. Romani sacræ Theologiæ Professoris* apud Falise pag. 77, « dum revertitur e cornu Epistolæ in medium altaris digitos purificatorio abstergit. »

Ast quamvis damnanda sit illorum praxis, qui *contra mentem* sacræ Congregationis etiam in missis privatis in medio altaris remanentes vino et aqua pollices ac indices abluunt, ferendum tamen non est, ut decretum ipsum rubricis Missalis loco citato inseratur. Atque hæc dicta sint de missalibus *quadantenus* tantum corruptis.

COROLLARIUM.

Post generale S. R. Congregationis decretum 26 apr. 1834 (cfr. Decr. 27 febr. 1847) defendi nequit *Leandri* (1) doctrina, in hæc verba scribentis : « An licite possit quis uti novis bre-
« viariis impressis v. g. Parisiis, cum sola approbatione su-
« premi concilii regii, non vero.... Ordinarii? Respondeo
« *posse.* » Rationes vero quas ex Tamburino (2) adfert Leander

(1) Tract. 8 *de Horis canonicis*, disp. 3, quæst. 1 et 24.

(2) L. 2 *in Decalog.* c. 5. n. 4. « usu receptum est alicubi (inquit), facultatem imprimendi haberi a dicto supremo concilio... » : atqui S. Sedes Apostolica statuit, in laudato Decreto Generali, illud ipsum quod hic usu receptum perhibetur, abusum esse, et quidem non tolerandum. « Vel non sunt receptæ leges, pergit Tamburino, quibus jubetur esse libros approbandos a persona ecclesiastica, vel non deest ejusmodi approbatio; quia ex ipsa introducta consuetudine (sc. ex intolerabili

partim futiles partim falsæ esse cognoscuntur, tum ex hodierna Urbis praxi, tum etiam ex præcitato generali decreto, quo pontificiæ Constitutiones allatæ *in suo robore permanere declarantur*.

D. Nilles,
Professeur de droit ecclésiastique à l'Université impériale d'Innspruck.

LETTRE

SUR LE ZÈLE QUI DOIT ANIMER LE CLERGÉ POUR LE CULTE EXTÉRIEUR DU TRÈS-SAINT SACREMENT.

Monsieur le Directeur, j'ai reçu les notes que vous avez eu la bonté de m'envoyer, concernant diverses questions liturgiques indiquées comme devant être l'objet de conférences ecclésiastiques dans plusieurs diocèses de France.

Au nombre de ces questions, il en est une qui me parait ne se rapporter à la Liturgie que d'une manière assez éloignée. Elle serait plutôt l'objet d'une exhortation dans une retraite ecclésiastique. Il s'agit du culte extérieur à rendre au Très-Saint Sacrement, et du zèle que les ecclésiastiques doivent avoir pour l'ornement et la propreté de l'église. En vous adressant mon petit travail sur les Expositions du Saint-Sacrement, je vous communique en même temps quelques idées sur cette

abusu) censetur Ordinarius deputare eos ipsos quos regium consilium deputat. » Atqui, « si secus fecerint (i. e. si Ordinarii MANU PROPRIA non attestentur 1° de collatione diligentissime facta, 2° quod omnino cum Romani originali concordent, et si 3° Breviarium edi permittant quin ipsius licentiæ copia initio vel in calce libri habeatur) si, inquam, secus fecerint Ordinarii, suspensionis a Divinis... eorum vero vicarii privationis officiorum et beneficiorum,... pœnas eo ipso incurrunt. » Cit. Const. Clem. VIII superius allat. *Quæ omnia in suo robore permanent*. Decr. gen. S. R. C.

autre question, vous laissant à juger si cette lettre mérite une place dans la *Revue*.

Dans le numéro du mois de février dernier, on trouve toutes les règles relatives au Tabernacle où réside le Trés-Saint Sacrement. La grandeur du Maître qui daigne y faire sa demeure, la bassesse de la créature appelée à le servir et à en approcher de si près, la charité du cœur de Jésus-Christ, exprimée par ces paroles : « Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, » et manifestée par la vie cachée et obscure qu'il mène dans le Tabernacle, où il s'enferme pour le salut du monde; toutes ces considérations et bien d'autres doivent nous faire sentir de quelles marques de respect et de religion il doit être entouré. L'institution de la Sainte Eucharistie a été le testament du Sauveur, testament dont il a constitué le prêtre dépositaire, dès le moment de son Ordination. De là résulte un second devoir, celui d'employer tous les moyens possibles pour éclairer les esprits des fidèles sur le mystère de l'Eucharistie et allumer dans leurs cœurs une dévotion solide envers l'auguste Sacrement de nos autels.

Ce double devoir est clairement exprimé dans le Rituel : « Omnibus quidem Ecclesiæ catholicæ Sacramentis religiose « sancteque tractandis magna ac diligens cura adhibenda est ; « sed præcipue in administrando ac suscipiendo Sanctissimæ « Eucharistiæ Sacramento, quo nihil dignius, nihil sanctius et « admirabilius habet Ecclesia Dei ; cum in eo contineatur præ- « cipuum et maximum Dei donum, et ipsemet omnis gratiæ et « sanctitatis fons auctorque Christus Dominus. Parochus igitur « summum studium in hoc ponat, ut cum ipse venerabile hoc « Sacramentum, qua decet reverentia debitoque cultu tractet, « custodiat et administret ; tum etiam populus sibi commissus « religiose colat. »

Pour atteindre ce double but, le premier soin d'un Pasteur doit être de faire entretenir la maison de Dieu dans la plus

grande propreté, à l'exemple du pieux prêtre Népotien dont parle saint Jérôme : « Erat sollicitus si niteret altare, si pa-« rietes absque fuligine, si pavimenta tersa, si vela semper in « ostiis, creberque janitor in porta, si sacrarium mundum, si « vasa luculenta, et in omnes cæremonias pia sollicitudo di-« sposita : non minus, non majus negligebat officium : ubi-« cumque eum quæreres, in ecclesia invenires. » Aussi l'Église a-t-elle toujours attaché une grande importance au soin des objets destinés au culte extérieur.

L'Evêque, en confiant solennellement aux portiers le soin d'ouvrir les portes de l'église et de sonner les cloches, leur dit: « Providete igitur ne per negligentiam vestram, illarum « rerum, quæ intra ecclesiam sunt, aliquid depereat ; » puis, en leur faisant toucher les clefs, il ajoute : « Sic agite, quasi « reddituri Deo rationem pro iis rebus quæ his clavibus reclu-« duntur. » Nous lisons encore dans le *Cérémonial des Évêques* : « Officium sacristæ in singulis ecclesiis cathedralibus et « collegiatis pernecessarium est : idcirco in sacristam eligendus « est qui ad ejusmodi officium fideliter et strenue exercendum « idoneus et aptus merito censeri possit. » (*Cær. Ep.* l. I, c. XI, nº 1).

Cette charge paraît assez importante pour devoir n'être confiée qu'à un prêtre : « Assumendus autem est de gremio ipsius « ecclesiæ, vel aliunde, prout magis expedire videbitur, qui « in sacerdotali ordine sit constitutus, et in præsto esse debe-« bunt alii clerici coadjutores, vel plures vel pauciores, pro « ecclesiæ necessitate et facultatibus (*Ibid*). » Catalan, dans son Commentaire sur ce chapitre, donne les raisons de cette mesure. Ce sont : 1º l'importance et la grandeur de la charge en elle-même ; 2º parce qu'un prêtre sait à quel usage chaque objet doit être employé, et comprend le soin et le zèle qu'on doit apporter dans l'exercice de cette fonction. Benoît XIII, alors Cardinal et tenant le Concile provincial de Bénévent, dit

que cet office doit être confié au moins à des clercs ; mais qu'il faut choisir *qui meliores et sanctiores in eo ordine esse videantur*.

Le *Cérémonial des Evêques* fait ensuite à celui qui est chargé du soin de l'église les recommandations suivantes : « Ejus præcipua cura erit ut paramenta sacra, vasa, libri, « cerei, ornamenta instrumentaque pro usu ecclesiæ et alta- « rium, ac reliqua præterea supellex ecclesiastica, sana, inte- « gra et munda conserventur ; eaque cum attrita aut lacera « erunt, renovari aptarique procuret (*ibid.* n. 2) » Le soin qu'on doit avoir de tous les objets employés au culte divin nous est fortement recommandé par plusieurs Conciles.

1° Par le premier Concile provincial de Milan : « Vasorum, « vestimentorum, instrumentorum et ornamentorum omnium « et reliquorum omnium munditiæ nitoriqué consulat ; ejus- « dem curæ sint lumina, cera et oleum. »

2° Par le Concile de Bénévent : « Præcipit ut ecclesiæ vasa « ministerii altaris, corporalia, pallæ et vestimenta ministro- « rum munda et nitida conserventur. »

3° Par le quatrième Concile de Latran : « Ut oratoria, vasa, « corporalia et vestimenta prædicta munda et nitida conser- « ventur : nimis enim videtur absurdum in sacris sordes « negligere quæ dedecerent etiam in profanis. » Nous nous contentons de citer ces quelques passages des anciens Conciles et nous y ajoutons ces paroles du cardinal Bellarmin (*de Gemitu*, col. l. 2, c. v.) : « Un jour, dit-il, étant en voyage, je « logeai chez un Prélat riche et distingué ; je trouvai sa mai- « son magnifiquement décorée, sa table couverte des mets les « plus recherchés, les nappes et le service d'une propreté « digne d'admiration. Mais quand, le lendemain de grand « matin, je me rendis à l'église pour célébrer les saints Mys- « tères, j'y trouvai toutes choses dans un état si pauvre et si « malpropre que j'osais à peine célébrer dans un lieu sembla- « ble. Je sais, continue le même auteur, que, grâce à Dieu, il

« y a dans l'église un grand nombre de pieux et saints prêtres « qui célèbrent les saints Mystères avec un cœur pur et un « appareil décent; mais en même temps ne doit-on pas verser « des larmes sur ceux, en petit nombre à la vérité, qui, par « leur négligence et malpropreté extérieure, trahissent celle « qui règne dans leur cœur. »

Il est, sans doute, des églises qui n'ont pas les ressources nécessaires pour avoir des ornements riches et variés, des vases sacrés en abondance, etc... Mais le soin dont nous parlons s'accorde parfaitement avec la pauvreté. Il est à désirer que dans les jours de grande solennité, on puisse avoir des ornements plus précieux qu'aux jours ordinaires; mais il est plus à souhaiter encore de voir dans ces jours surtout le résultat des efforts qui ont été faits pour entourer le saint autel de ce qu'on a trouvé de plus précieux, et tel est le sens de la pieuse sollicitude de Népotien : « Si niteret altare... si sacrarium mundum, etc. »

Un second moyen d'atteindre la fin que l'on se propose, ce sont les marques de respect qu'un prêtre donne au Saint-Sacrement, par ses exemples et ses instructions. Ces marques de respect sont enseignées par Baldeschi, parlant des dispositions avec lesquelles on doit assister au chœur; et les recommandations qu'il fait ne sont autre chose que le développement de ces paroles du Concile de Trente : « Nihil nisi grave, moderatum ac religione plenum præ se ferant. » Qui ne sera pénétré de respect en voyant dans le ministre du Seigneur l'expression des sentiments de religion profonde qui l'accompagnent partout ? Les fidèles seront déjà disposés à marcher sur ses traces, et ses avis sur ce sujet seront d'autant mieux sentis qu'ils auront déjà pénétré dans les cœurs. Il obtiendra donc sans peine, pendant les saints Offices, l'observation des règles du *Cérémonial des Evêques*, qui, comme on le voit (liv. 1, ch. v, n, 7), sont applicables aux fidèles comme aux membres du clergé.

Son grand désir de voir tous les ministres inférieurs de l'Église parfaitement instruits des règles à observer dans l'exécution des cérémonies et la manière de les pratiquer lui fera trouver des moyens pour arriver à cette fin. Il n'épargnera ni son temps ni sa peine, soit pour faire des répétitions, soit pour tracer des règlements aux divers employés de l'Église, suivant les recommandations faites par Benoît XIII : « Parocho curæ « erit designatos clericos, quasi manuducens, præcedenter in « actionibus peragendis instruere, ut in eisdem attente et expe- « dite se gerant. »

Ces indications doivent suffire pour répondre aux questions proposées, au moins pour ce qui concerne la liturgie.

Veuillez agréer, etc., P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Biographies Bénédictines, ou **Notices historiques et littéraires sur les personnes illustres en science et en sainteté de l'Ordre de Saint-Benoît,** par le R. P. Dom. Onésime Menault, Bénédictin de la Congrégation de France.

Vie de Saint Guilhem de Gellone.—1 vol. in-12.—1860.—A Poitiers, chez Oudin ; Paris, Douniol. (Séparément, **1 fr.**)

On peut souscrire à chaque série de dix biographies par un mandat de 6 francs adressé à M. Oudin, imprimeur à Poitiers. Les souscripteurs reçoivent franco les biographies.

On ne saurait trop applaudir à l'heureuse pensée que vient d'avoir un Bénédictin de publier une collection de Vies des saints et savants de l'Ordre de Saint-Benoît. Rendre à l'admiration des savants et des chrétiens de glorieuses et saintes

vies, de grands noms oubliés, est une œuvre qui intéresse l'érudit aussi bien que le catholique.

Près d'une centaine de biographies sont annoncées, et quelques lignes placées en tête de cette liste avertissent que beaucoup de noms y manquent (1).

La vie de saint Guilhem de Gellone ouvre la première série qui va nous offrir les biographies de saint Benoît d'Aniane, de l'illustre ligueur Génébrard, Archevêque d'Aix, de Raban Maur.

Afin de laisser entrevoir à nos lecteurs tout l'intérêt que présente la vie de saint Guilhem, nous rappellerons que saint Guilhem fut le compagnon d'armes et l'ami de Charlemagne, que sa fidélité lui valut d'être créé duc d'Aquitaine par ce grand Monarque, qu'il prit Barcelone, et qu'après ce succès il fit profession de la vie religieuse et fonda un monastère illustre sur les bords de l'Hérault.

Fr. Emilian.

Définition catholique de l'Histoire, par Léon Gautier, 1 vol. in-12. — Paris, Victor Palmé, rue Saint-Sulpice, 20.

L'auteur de cet opuscule, M. Léon Gautier, connu déjà par d'excellents travaux sur Adam de Saint Victor, s'est inspiré pour tracer cette *définition de l'histoire* de Joseph de Maistre. C'est dans sa foi surtout qu'il a puisé cette définition toute catholique de l'histoire, qui résume si bien son livre: «L'histoire est le récit des efforts de Dieu pour sauver tous les hommes et les conduire à l'éternelle béatitude. »

Fr. Emilian.

(1) Parmi les grands hommes dont la vie sera publiée par Dom Menault, nous nous contenterons de signaler saint Anselme, saint Augustin de Cantorbéry, saint Léon IV, saint Boniface, Sfondrat, le vaillant adversaire de Bossuet et de Maimbourg, Mabillon, Montfaucon, Ziegelbauer.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

UN MOT SUR LE TITRE CLÉRICAL D'ORDINATION

Relativement à l'état actuel de la France et de la Belgique.

Dans mon traité *de Episcopo* (tome II, pag. 175), j'ai rapporté comment Mgr Malou, évêque de Bruges, avait exposé au Saint-Siége une nouvelle mesure qu'il avait cru devoir adopter, vu les graves difficultés où se trouvent les diocèses de la Belgique relativement à ce point de discipline, et comment la Sacrée-Congrégation du Concile, par sa décision du 24 août 1850, avait désapprouvé la manière proposée de suppléer au titre clérical proprement dit. Quand j'écrivais cet endroit de mon traité, je ne connaissais pas encore les observations subséquentes, transmises par Mgr Malou à la Sacrée-Congrégation, et l'important résultat auquel elles ont abouti. Mon exposé se trouve donc aujourd'hui incomplet, et pourrait, quoique matériellement exact, donner lieu à une fausse appréciation. La dernière réponse de Rome à Mgr Malou, écarte et désavoue en quelque sorte indirectement la parole de blâme contenue dans une phrase du rapport fait à la Sacrée Congré-

gation du Concile, et que j'ai reproduite à l'endroit cité. On ne sera donc pas étonné que je retouche ici cet endroit de mon traité, en attendant que je puisse le faire dans une seconde édition.

Rappelons brièvement ce qui concerne la décision du 24 août 1850. Après avoir démontré l'impossibilité de faire les ordinations avec un titre canonique, soit bénéficial, soit patrimonial, Mgr Malou formulait ainsi sa demande au Souverain Pontife : « Benigne dispensare dignetur in lege Ecclesiæ, quæ exigit « ut ex clericis sæcularibus nullus ad sacros ordines promo- « veatur, nisi beneficium, pensionem, vel patrimonium possi- « deat, quod ei ad honestam sustentationem sufficiat ; *sed hac « conditione, ut singulus ordinandus solvat semel ducentos fran- « cos.* » Dans la pensée de l'illustre Prélat, une caisse formée par cette mise de 200 fr. et par une faible contribution de chaque membre du clergé, devait suffire aux pensions des Prêtres, que la maladie ou d'autres causes rendraient incapables d'exercer un emploi. De cette sorte, sans observer rigoureusement le décret du Concile de Trente, on en réalisait du moins le but, quant à l'essentiel.

Le théologien de la Sacrée Congrégation proposa le doute en ces termes : *An sit concedendum Episcopo oratori indultum promovendi clericos ad sacros ordines absque legitimo nec sufficienti titulo, ita ut sit approbanda institutio novæ tituli ordinationis formæ ?*

La Sacrée Congrégation répondit : *Ad primum negative, et providebitur in casibus particularibus.*

Cette réponse décidait un cas, mais ne faisait point cesser les difficultés pour les Évêques de la Belgique, difficultés qui sont les mêmes en France. En effet, l'impossibilité d'un titre bénéficial ou patrimonial pour la presque totalité des ordinands, reste toujours. D'autre part, les indults que le Saint-Siége accorde aux Évêques, et renouvelle quand il en est besoin, pour

qu'ils puissent élever aux saints Ordres un certain nombre de clercs sans titre canonique, ne fournit pas le moyen de subvenir aux nécessités des Prêtres, devenus incapables d'emploi. Qui donnera à ces Prêtres une pension suffisante ? La mense épiscopale, on le sait, ne peut pas supporter cette charge.

Aussi dès que la décision rapportée fut parvenue à Mgr l'Évêque de Bruges, il crut devoir envoyer à Rome de nouvelles observations, et demander qu'on lui indiquât un moyen d'échapper aux difficultés, attendu que la mesure proposée par lui n'était pas approuvée par la Sacrée Congrégation du Concile.

Dans cette remarquable dissertation (1), le savant Prélat établit entr'autres les points suivants :

1° Il n'est pas possible, dans le diocèse de Bruges, d'exécuter la loi du Concile de Trente relative au titre d'ordination.

2° La pratique observée dans ce diocèse depuis cinquante ans n'est pas conforme à cette loi.

3° L'indult qu'obtiendrait l'Évêque de Bruges pour ordonner les clercs sans titre canonique, n'obvierait pas aux difficultés.

Ce dernier point, qui mérite une attention particulière, était ainsi développé par le Prélat :

« Quum S. Congregatio Concilii Tridentini, declaraverit die « 24 augusti *non approbandum esse institutionem novæ tituli or-* « *dinationis formæ in casu, sed providendum esse in casibus par-* « *ticularibus*, quumque antiqua forma plane impossibilis eva- « serit, unica superest via, ut scilicet Episcopus Brugensis, « pro omnibus clericis, paucissimis (fortasse tribus ex cen- « tum) exceptis, dispensationem tituli clericalis postulet et ob- « tineat. Ita sentit Theologus Sacræ Congregationis, qui,

(1) Elle est intitulée : *De titulo clericali constituendo dissertatio, quam Episcopus Brugensis Sacræ Congregationi Concilii Tridentini interpretum obtulit, mense novembri* 1850. Nous publierons peut-être en entier cet important document, qui n'est pas encore du domaine public.

« pag. 16 suæ dissertationis, observat dispensationem hujus-
« modi clericis diœcesis Namurcensis, anno 1837 et sequenti-
« bus, pluries fuisse concessam.

« At quominus hæc disciplina in diœcesi Brugensi utiliter
« stabiliri possit, obstat numerus sacerdotum, in posterum
« augendus, qui subsidio indigent, sive ob insufficientiam re-
« dituum, sive ob infirmitates immature contractas, sive ob
« alias rationes canonicas, quæ ab Episcopo legitime contemni
« non possunt.

« Quamvis enim non ordinentur clerici nisi qui opportune
« sacro ministerio addicendi prævidentur, ex rerum humana-
« rum vicissitudine fit ut non pauci sacerdotes subsidio indi-
« geant; quod non nisi a solo Episcopo obtinebunt unquam.
« In primis hujusmodi sunt clerici qui vix in ordinibus majori-
« bus constituti morbum perpetuum contrahunt, quo a sacro
« ministerio pro tota vita arcentur; ac proinde ab omni qua-
« licumque sustentatione orbantur. Iis feliciores non sunt vi-
« carii qui, exhausto patrimonio, si quod habuerint, in perfi-
« ciendis studiis, usu vocis vel auditus, primo vel secundo
« suæ ordinationis anno, privantur, et in curando morbo mu-
« tuatam pecuniam expendunt, nunquam restituendam nisi
« eam ab Episcopo accipiant; quod in decursu hujus anni bis
« accidit. Quid dicam de sacerdotibus qui, ad numerum cir-
« citer centum et decem, instituendæ juventuti in collegiis
« et scholis vacant? Postquam per annos plurimos, exigua
« pensione contenti, durum laborem subierunt, nonnulli aut
« in gravem morbum incidunt, aut sacro ministerio exer-
« cendo minus idonei, fractis nempe viribus, cupiunt paupe-
« ris cujusdam monasterii rectores agere, et quietam ducere
« senectutem; quod sine subsidio Episcopi obtinere nequeunt,
« deficiente nempe honesta sustentatione.

« Vicepastoribus seu vicariis dari coadjutorem lex civilis
« non sinit, sed solis parochis. Si invita lege darentur, a vi-

« carnis sustentari non possent. Quin et quandoque fit ut ipsi « parochi, qui res suas pauperibus semper communes esse « voluerunt, suis coadjutoribus, etsi illi exiguam pensionem « a gubernio accipiant, honestam sustentationem procurare « non valeant. Tunc Episcopus vicariis ægrotantibus et pa- « rochis egentibus coadjutores suis expensis procurare debet. « Nam fructus sive a gubernio, sive a fidelibus subsidium « necessarium expeteret. Jam vero accidit ut in universa « diœcesi, uno tempore, viginti duo coadjutores sacro mini- « sterio essent addicti, in quorum numero plures vix habe- « rent unde commode viverent.

« Est et aliud genus sacerdotum quibus maxime ab Epi- « scopo succurendum est, eorum scilicet, qui ab officio depo- « nendi sunt...

« Porro infirmorum, egentium aut depositorum sacerdotum « caterva, quibus, ob commemoratas supra causas, ab Epi- « scopo Brugensi hoc anno subsidium solvi expedit aut ne- « cesse est, numerum quadragesimum fere attingit. Quomodo, « quæso, huic oneri ferendo par esset mensa episcopalis, quæ « exiguis reditibus prædita, multis collegiis, scholis, piis in- « stitutis annue succurrere debet ne ad interitum vergant, et « insuper ære alieno, ducentis francorum millibus, onerata « est? Qua ratione in mensam episcopalem rejici posset onus « sustentandi triginta et plures sacerdotes infirmos, egentes, « aut depositos? Rejiceretur autem si, concessa dispensatione « tituli clericalis omnibus clericis, paucissimis exceptis, nul- « lum adhiberetur medium procurandi prædictis sacerdotibus « honestam sustentationem. Existimo igitur hujusmodi disci- « plinam tutam non esse, nec prudenter ab Episcopo Brugensi « adoptari posse. De qua re judicium S. Congregationis fidenter « ter expectat. »

Après diverses autres considérations, Mgr Malou, conclut ainsi :

« Episcopus Brugensis S. Congregationem Concilii Triden-
« tini interpretem humiliter supplicat ut, pro sapientia sua,
« prædictum Episcopum e perplexo statu in quo versatur,
« eruere velit. Nunc enim vix videt quo se vertere possit.

« Disciplina Concilii Tridentini servari in hac diœcesi non
« potest.

« Neque Canonibus consentanea est disciplina ab annis cir-
« citer 50 hic accepta.

« Neque honestæ sustentationi cleri providetur si omnibus
« clericis concedatur dispensatio a titulo clericali constituen-
« do, ut suggerere videtur S. Congregationis Concilii theolo-
« gus.

« Neque expedit ut clerici 200 francos solvant ærario cleri,
« in formam tituli clericalis, ut ex declaratione S. Congrega-
« tionis constat.

« Neque decet clericos carere omni titulo et sustentatione
« certa.

« Placeat ergo S. Congregationi aut propter allata supra ar-
« gumenta probare novam formam tituli clericalis; aut, ab-
« jecta denominatione tituli clericalis, permittere ut clerici,
« ad majores ordines promovendi, 200 francos solvant ærario
« cleri, veluti eleemosynam, vel ad sibi acquirendum jus ad
« honestam sustentationem; idque permittat, vel unico in-
« dulto, vel in singulis casibus, donec status ecclesiæ apud nos
« mutetur: aut, si hæc ipsi non placeant, velit quaecumque
« medium suggerere providendi honestæ sustentationi cleri,
« quin mensa episcopalis quæ huic oneri ferendo impar est,
« onus illud ferre cogatur.

« Quidquid S. Congregatio definierit, id alacri et grato ani-
« mo suscipiet Episcopus Brugensis, et pro viribus ad praxim
« deducet. »

Un autre passage que nous tenons à citer, parce qu'il nous semble de la plus haute importance en cette matière, est celui

où Mgr Malou distingue le précepte du Concile de Trente en deux parties : l'une qui ordonne de pourvoir à la subsistance convenable des clercs élevés aux saints Ordres, l'autre qui assigne comme moyens d'y pourvoir les bénéfices, les patrimoines ou les pensions. Voici les paroles du savant Prélat :

« In decreto Tridentino de constituendo titulo clericali, duo « apprime distinguenda sunt, præceptum scilicet providendi « honestæ sustentationi cleri, et præceptum providendi huic « sustentationi per beneficia ecclesiastica, pensiones canonicas « et patrimonia.

« Posterius hoc præceptum, spoliata ecclesia, apud nos ser- « vari nequit, ut supra ostendimus. Quid ergo reliquum est? « Ut nempe prius præceptum, quantum fieri potest, servemus, « novam tituli clericalis formam adoptando, quæ obsoletæ et « jam impossibili formæ succedat; vel si nulla forma nova « sedi Apostolicæ placeat, ope ærarii cujusdam ecclesiastici, « necessitatibus sacerdotum egentium, infirmorum et deposi- « torum provideamus.

« His necessitatibus efficaciter providetur, si, ut Ill. ac Rev « Dominus Boussen, Episcopus Brugensis, olim proposuit, « omnes et singuli clerici ad majores ordines promovendi « ducentos francos semel solvant ad constituendum censum « communem, vel ærarium ecclesiasticum, cujus reditus egen- « tibus sacerdotibus dividantur.

« Titulum clericalem in *censu quodam perpetuo* constitui si- « nunt canones. Quod census ille non a singulis in particulari, « sed ab omnibus in communi possideatur, sub regimine Epi- « scopi, id rei substantiam non adtingit; quin imo imaginem « quamdam Ecclesiæ primitivæ repræsentat, in qua, ex com- « muni ærario, oblationes, dona et eleemosynæ dividebantur. « Instituto diligenti computo clericorum qui quotannis ducen- « tos francos in diœcesi Brugensi solverent, nec non eleemo- « synarum, quas sacerdotes jam pridem ordinati, ac pii laici

« sponte conferent ; et sacerdotum, qui, attenta rerum huma-
« narum vicissitudine, ex communi ærario aliquando susten-
« tandi erunt, is census videtur vere sufficiens.

« Vere etiam obtinetur in communi, vi ipsius institutionis,
« ac finis quem omnes in eo augendo et servando sibi propo-
« nunt.

« Ut jus ad honestam sustentionem, quod ex solutis ducentis
« francis oritur, *novam formam tituli clericalis*, et titulum *quasi*
« *patrimonialem* appellaremus, nobis suasit doctissimus La-
« croix, qui, in sua Theologia Morali, disserens de titulo qui
« se *habebat per modum patrimonii*, ut ipse loquitur, scribit ad
« hujusmodi titulum constituendum non requiri ullam insti-
« tutionem seu investituram, *sed sufficere ut præcesserit instru-*
« *mentum assignationis, et judicium Episcopi de futura illius suf-*
« *ficientia* (*Theol. moral.* l. VI, part. 2, n. 2278, p. 421, ed. Zacc).
« At in censu perpetuo ærarii præcedit instrumentum, quo as-
« signatur clerico ordinando jus ad honestam sustentationem
« et judicium Episcopi de futura census sufficientia : ergo si
« auctoritate doctissimi viri hic standum est, nova forma ti-
« tuli clericalis, nova non est, sed a disciplina, quæ pridem
« obtinebat, in usum hodiernum, aliqua saltem ratione, est
« translata.

« Porro Concilium Trid. hujusmodi titulum accipiendi fa-
« cultatem Episcopis concessisse videtur, dum disjunctive præ-
« cepit ut ordinati beneficium vel pensionem, sine licentia
« Episcopi non alienent, donec aliud beneficium sint adepti
« vel *aliunde habeant unde vivere possint*. Si sacerdotes ordinati
« titulum resignare possunt, si aliunde habeant unde vivant,
« quare clerici ordinandi non possent unquam sine titulo in
« prisca forma constituto ad sacros ordines promoveri, etsi
« aliunde habeant unde vivere possint? »

En résumé, le moyen proposé par Mgr Malou n'ayant pas été goûté, Sa Grandeur demandait qu'on lui en indiquât un

autre, dont l'exécution fût possible, et qui fît cesser les perplexités de sa conscience.

La Sacrée Congrégation, placée entre sa décision donnée et les graves difficultés proposées par Mgr l'Évêque de Bruges, le fit consulter officieusement sur la solution qui lui paraîtrait la plus convenable. L'avis de Sa Grandeur fut que la Sacrée Congrégation lui accordât la dispense pour ordonner sans titre, tout en lui imposant l'obligation de pourvoir à la subsistance des clercs ordonnés, *de la manière qu'il jugerait lui-même plus utile.* Cet avis fut adopté, et la Sacrée Congrégation lui expédia le rescrit suivant :

« Die 14 maii 1860 SS. Dns. Noster, audita relatione infrascripti secretarii S. Congregationis Concili, suprascriptis Episcopi oratoris precibus annuens, facultates necessarias et opportunas eidem Episcopo benigne impertitus est, ut cum aliis centum clericis a titulo S. Ordinationis, ut ad sacros ordines usque ad presbyteratum inclusive licite promoveri possint, pro suo arbitrio et conscientia gratis dispensare valeat; ita tamen ut eos Episcopus orator curet de aliquo beneficio vel ecclesiastico officio providere, aut saltem meliori quo potuerit modo, ad mentem S. Concilii Tridentini, eorum sustentationi consulere, ne cum ordinis dedecore mendicare teneantur.... »

Mgr Malou s'est arrêté à la méthode qu'il avait proposée, méthode rejetée, il est vrai, par la décision du 24 août 1850, mais qui se trouve aujourd'hui légitimée en vertu de la réponse postérieure de Rome.

Le blâme exprimé par le théologien de la Sacrée Congrégation, par rapport à cette mesure, et que j'ai cité dans mon traité *de Episcopo* (t. II, p. 175) perd sa signification et sa valeur, si l'on considère l'affaire dans son ensemble, et surtout si l'on fait attention à son issue. En somme, la Sacrée Congrégation a fini par adopter, quant à l'essentiel, la pensée de Mgr Malou.

Ce résultat nous semble de la plus haute importance relati-

vement à la situation présente des diocèses de France et de Belgique. Les difficultés qui ont embarrassé Mgr Malou par rapport à la discipline du titre clérical, sont générales dans ces deux pays. Mgr Malou a trouvé un moyen de les surmonter, et la nouvelle pratique se trouve aujourd'hui légitime pour son diocèse. Cette initiative ouvre une voie. Il ne serait pas étonnant qu'il y fût suivi par bien d'autres, surtout lorsque l'expérience en aura constaté les avantages.

D. Bouix.

LE MINISTÈRE PASTORAL

AU POINT DE VUE DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE.

Le ministère des âmes, entendu dans le sens le plus général, consiste à réconcilier l'humanité avec Dieu par Jésus-Christ. L'accomplissement de cette tâche, tel est le but de toute existence humaine. Ce que Jésus-Christ a fait en personne pendant son séjour sur la terre, il veut le continuer par son Esprit, c'est-à-dire rétablir l'union entre l'homme et son semblable, et entre le Créateur et la créature.

Le corps destiné à réaliser cette union, c'est l'Église, dont les organes la propagent et l'éternisent sur la terre : de là le nom de catholique donné à cette institution divine.

Ses organes se nomment ministres du Seigneur, parce que leur mission est de rapprocher l'homme de Dieu. Ils ont besoin, pour remplir convenablement l'objet de leur vocation :

1° D'une *préparation spirituelle*, afin qu'ils aient la force d'enseigner et la volonté de remplir leurs fonctions ;

2° D'une *préparation scientifique*, afin qu'ils soient capables d'enseigner et aptes à remplir leurs fonctions ;

3° D'une *mission ecclésiastique*, afin qu'ils aient le pouvoir d'exercer le ministère des âmes dans un centre déterminé.

Quant aux fonctions du ministère des âmes, elles se résument toutes dans ces deux mots : pratiquer et enseigner (*cœpit facere et docere*).

L'enseignement un dans son objet, est multiple dans sa forme. Le pasteur annonce le même Jésus-Christ comme prédicateur, comme catéchiste, comme confesseur, comme assistant des malades et comme docteur privé.

Préparation spirituelle.

QUALITÉS GÉNÉRALES QUE DOIT AVOIR LE BON PASTEUR.

1° Le bon Pasteur doit être ce qu'indique son nom de clerc : « un homme dont Dieu est l'héritage » : *Propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est pars, clericorum est : qui autem vel ipse pars Domini est, vel Dominum partem habet, talem se exhibere debet, ut et ipse possideat Dominum, et possideatur a Domino; quod si quidpiam aliquid habuerit præter Dominum, pars ejus non erit Dominus* (1).

2° Pour y parvenir, il doit s'élever vers les choses du ciel, et dédaigner les biens passagers : *Eligent ibi alii partes quibus fruantur: terrenas et temporales; portio Sanctorum Dominus æternus est. Bibant alii mortiferas voluptates; pars calicis mei Dominus est* (2).

3° Non-seulement le ministre des âmes aime la prière, mais elle compose encore toute sa vie intérieure : *Si orat Psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate; et si timet, timete* (3).

4° Le goût des choses divines, de la prière, fait du ministre de Dieu un ami de la solitude ; c'est elle qui en fait réellement

(1) S. Hieron., epist. *ad Nepot.*
(2) August., *in Ps.* XV.
(3) August., *in Ps.* XXX; *Enarr.*, IV.

un oint du Seigneur, un clerc, et non un homme de la place publique: *Clericum solitudo facit non publicum* (1).

5° Le pasteur fait de la méditation son aliment continuel; car il sait par expérience que c'est le meilleur moyen d'arriver à la connaissance des choses surnaturelles. C'est elle, en effet, qui *regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, composit mores, vitam honestat et ordinat* (2).

6° A la prière et à la méditation, il sait allier une charité active envers les autres, afin d'entretenir et de fortifier son zèle; car l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont inséparables : *Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei* (3).

7° Afin de travailler avec plus d'efficacité, même sous le rapport scientifique, surtout aux époques où domine le culte des arts et des sciences, le pasteur ne dédaigne aucune des ressources qui peuvent l'éclairer. C'est une erreur de prendre pour de la vertu la rusticité et le défaut de connaissance, et de se croire saint parce qu'on est ignorant. *Rusticitatem pro sanctitate habent, quasi idcirco sancti sint, si nihil sciant. Nec rusticus tamen et simplex frater ideo se sanctum putet, si nihil noverit* (4).

8° La première de toutes les connaissances, aux yeux du pasteur, c'est celle de l'Écriture, qu'il transforme en sa chair et en son propre sang : *Sint ergo divinæ Scripturæ semper in manibus tuis, et jugiter in mente volvantur* (5). *Cœlestium Scripturarum eloquia diu terere ac polire debemus, tanto animo et corde*

(1) Hieron., in epist. *ad Oceanum, de Vita Clericorum*, edit. Antwerp., p. 49.

(2) S. Bernard., lib. *de Consid.*, cap. VII, edit. Paris. 1686.

(3) Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, cap. 19.

(4) Hieron., *ad Nepot.*

(5) Hieron., epist. XIV *ad Celant.*, cap. 4.

versantes, ut succus ille spiritualis cibi in omnes se venas animæ diffundat (1).

9° Grâce à cette connaissance profonde de l'Écriture, le pasteur devient tout imprégné de ce Livre divin ; il est une Bible vivante, un livre ouvert et intelligible à toute sa paroisse : *Tanta esse debet scientia et conditio Pontificis Dei, ut gressus ejus, et motus, et universa vocalia sint. Veritatem mente concipiat, et toto eam habitu resonet et ornatu, ut quidquid agit, quidquid loquitur, sit doctrina populorum* (2).

10° Unissant ainsi la science à la foi, il fonde et édifie dans les autres ce qu'il représente en lui-même d'une manière vivante : *Ædificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina* (3). En lui, la bouche et le cœur ne sont qu'un : *Sacerdotis os, mens, manusque concordent* (4). Son mode d'enseignement est double et simple : il enseigne par ses paroles et ses actes, mais il enseigne une seule et même chose : *Sit ejus doctrina duplex, ut verbis facta conveniant, actus doctrinæ respondeant* (5).

11° Il est par cela même irréprochable en tout, sachant que sa vie est proprement le Livre du peuple : *Vita clericorum liber est laicorum* (6); sa maison un phare : *Domus tua quasi in spelunca constituta*, et sa conduite : « la maîtresse de l'ordre public » (7).

12° Il est décent dans son costume, convaincu que si l'habit ne fait pas le moine, la modestie est une belle image de la simplicité et de la candeur de l'âme : *Etsi habitus non facit monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes ordini*

(1) Ambr., lib. II, *de Abel*, cap. 6.
(2) Hieron., epist. CXXVII, sub fin.
(3) *Concil. Tolet.*, 4, cap. 25.
(4) Hieron., epist. *ad Nepot.*
(5) Chrysostom., homil. : *De eo qui incidit in latrones.*
(6) *Concil. Turon.*, 1537.
(7) Hieron., epist. III, *ad Heliod.*

semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci, morum honestatem intrinsecam ostendant (1).

13° Il prévient tout soupçon par sa prudence et sa vertu. Il veille à la pureté de sa conscience et à l'intégrité de sa réputation, afin de gagner la confiance des uns et de ne point perdre celle des autres : *Propter nos conscientia nostra sufficit nobis ; propter nos fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis* (2).

14° Par rapport aux biens de la terre, il prouve qu'il est tout entier aux choses de Dieu. S'il sait que l'ouvrier est digne de son salaire, il sait également que l'ordre sacerdotal n'est point un emploi mercantile. *Ne lucra sæculi in Christi quæras militia* (3) ; qu'il doit posséder l'argent et non l'argent le posséder : *Convenit tutoribus ecclesiarum res Ecclesiæ possidere, non ab his possideri* (4).

15° Le goût des choses divines se manifeste en lui par rapport aux honneurs. Il sait que l'élévation est voisine de la chute : *Si altiorem quam meliorem esse delectat, non præmium, sed præcipitium exspectamus* (5).

16° Ayant le goût des choses divines, le prêtre est tout entier à sa paroisse ; il est le maître de l'ignorant, le consolateur du pauvre, le libérateur de l'opprimé, le père de l'orphelin, le consolateur de la veuve ; il se doit tout à tous : *Tu te omnibus exhibe ; cogitans te omnium servum, non tibi, sed cunctis genitum te vivere credas, datum indoctis doctorem, consolatorem pauperum, solatium oppressorum, patrem orphanorum, defensorem viduarum, et omnibus debitorem* (6).

(1) *Conc. Trident.*, sess. XII, cap. 6.
(2) August., *Serm. de Vit. et Mor. Cler.*
(3) Hieron., epist. *ad Nepot.*
(4) *Concil. Paris.*, 6, lib. I, cap. 18.
(5) Bernard., epist. I, *ad Ardut.*
(6) Petr. Bless., *de Institut. Episcop.*, cap. 6.

DEUX QUALITÉS DISTINCTIVES DU BON PASTEUR : LE ZÈLE ET LA PRUDENCE.

I. *Le zèle.* — Le zèle produit le mouvement, et la prudence le modère et le règle ; il n'est autre chose que la charité, et saint Paul le nomme ainsi du nom de la source même qui le produit (1). Il tient, lorsqu'il est éclairé, le milieu entre deux extrêmes, qui sont : l'empressement bruyant à tout renverser, et la manie aveugle de tout conserver. En tant que charité, il est « ami de la paix, modéré, équitable, docile, susceptible de tout bien, plein de miséricorde et fertile en bonnes œuvres. Il ne condamne point témérairement et n'est point dissimulé (2). »

Ce zèle s'excite par la considération du bien qu'il opère : 1° Le pasteur a un cercle d'activité tout divin ; 2° il possède des forces proportionnées à sa mission, car l'esprit de Dieu agit par son organe ; 3° il goûte des jouissances qui ne se rencontrent dans aucune autre vocation ; 4° il est investi d'une dignité qui le distingue de tous les hommes, du moins aux yeux de Dieu.

Exemples de ce zèle :

1° Saint Jean-Baptiste. Il prêchait la pénitence aux Pharisiens et aux Saducéens, aux prêtres et aux soldats, aux peuples et aux princes : *Non licet.*

2° Saint Pierre. La charité qui annonce partout Jésus-Christ, qui se fait un honneur de souffrir des opprobres pour son nom, cette charité qui est née du Saint-Esprit, et qui baptise au nom du Saint-Esprit : tel était le zèle de saint Pierre, tel est le véritable zèle du pasteur des âmes.

3° Saint Paul, qui disait : « Je ne sais rien autre chose que Jésus, et Jésus crucifié. Volontiers je deviendrais anathème

(1) I *Cor.*, XIII, 4, 5.
(2) *Jacq.*, III, 17.

pour mes frères. » Partout, dans la synagogue comme sur la mer, à Rome comme à Jérusalem, saint Paul manifeste le même amour.

4° Saint Charles Borromée. Sa biographie tout entière n'est autre chose qu'un recueil de faits attestant la vivacité de son zèle.

5° Saint François de Sales, dont les paroles suivantes, empruntées par Bossuet à saint Augustin, expriment si bien le zèle plein de condescendance : « La charité enfante les uns, s'affaiblit avec les autres ; elle a soin d'édifier ceux-ci, elle craint de blesser ceux-là ; elle s'abaisse vers les uns, elle s'élève vers les autres ; douce pour certains, sévère à quelques-uns, ennemie de personne, elle se montre la mère de tous ; elle couvre de ses plumes molles ses tendres poussins ; elle appelle d'une voix pressante ceux qui se plaignent ; et les superbes qui refusent de se ranger sous ses ailes caressantes, deviennent la proie des oiseaux voraces (1). »

6° Fénelon, dont le zèle est attesté par la nombreuse *correspondance* qu'il a entretenue avec toutes sortes de personnes, pour les ramener à la vertu, ou pour les y affermir : « La piété, écrivait-il à son royal élève, n'a rien de triste, ni de gêné, elle élargit le cœur.....; elle se fait tout à tous pour les gagner tous. »

7° Saint Vincent-de-Paul, dont il suffit de prononcer le nom pour exprimer ce que le zèle a de plus héroïque et de plus tendre.

8° Jésus-Christ, *le Modèle par excellence*, et dont tous les autres ne sont que des copies.

2. *La prudence*, — qui n'est autre chose que le zèle éclairé, peut se ramener aux neufs points suivants :

I. Le pasteur prudent ne néglige aucune occasion de gagner

(1) Bossuet, *Panégyrique de saint François de Sales*, vers la fin.

la confiance de ses ouailles, par l'expansion d'une charité toujours égale à elle-même, servant chacun selon ses besoins.

II. Le pasteur prudent fait souvent ce qui n'est pas commandé, et omet souvent ce qui n'est pas défendu. « Si ce que je mange scandalise mon frère, je ne mangerai plutôt jamais de chair, pour ne pas scandaliser mon frère (1). »

III. Le pasteur prudent tonne contre le vice sans blesser la personne, il épargne la personne sans ménager le vice, il imite la sagesse divine, qui du mal sait faire jaillir le bien.

IV. Le pasteur prudent n'éteint point la mèche qui fume encore, et ne brise point le roseau cassé ; mais il ravive les étincelles du bien partout où il les rencontre. D'autre part, il ne craint point le scandale pharisaïque, ni les clameurs de la foule qui s'écrie : « Crucifiez-le ! » Sa règle unique est celle-ci : « Souffre en silence, travaille et prie, édifie et détruis, prêche et agis, vis et meurs comme le Christ. »

V. Imitant l'exemple du Sauveur, qui édifiait sur les fondements déjà posés, il utilise ce qui existe déjà et rattache ses enseignements au bien déjà opéré.

VI. Un autre talent du vrai pasteur, c'est de rattacher les choses spirituelles aux choses sensibles, et parmi ces dernières à celles qui sont actuelles, connues et d'une pratique journalière. Par exemple, il profite de l'inclinaison du prêtre au *Confiteor* pour dire que cette attitude est un signe d'humilité, et rappelle le souvenir de ce pécheur public qui, dans le sentiment de son indignité, n'osait lever les yeux au ciel.

VII. Comme il y a des personnes qui voient partout des préjugés et d'autres qui n'en voient nulle part, le pasteur prudent travaillera : 1° à extirper les préjugés nuisibles, en procédant avec ménagement et sans scandale ; 2° il ne détruira rien avant d'avoir fondé quelque chose de mieux ; 3° sur-

(1) I *Cor.*, VIII, 13.

tout, il cherchera moins à produire la lumière en combattant les ténèbres, qu'à chasser les ténèbres en propageant la lumière.

VIII. Comme le peuple s'en tient souvent aux choses extérieures, il combattra le mécanisme de la piété, en profitant de toutes les occasions pour expliquer au peuple en quoi consiste l'essence du Christianisme, qui est l'adoration de Dieu en esprit et en vérité.

IX. Le général produisant moins d'effets que le particulier, le pasteur s'appliquera à acquérir une connaissance exacte des habitudes, des faiblesses, des vices particuliers à sa paroisse; il recherchera en détail les obstacles qui s'opposent au bien et les moyens propres à le favoriser.

Préparation scientifique.

La *préparation scientifique* nécessaire au ministère des âmes consiste surtout dans l'étude pratique de la sainte Écriture.

Cette étude pratique se distingue de l'étude savante, non pas seulement comme la théologie du peuple se distingue de la théologie de l'école, mais comme les rayons de la lumière, qui, concentrés dans un seul foyer, produisent la flamme, se distinguent des rayons qui ne font que briller. L'étude scientifique commence et finit par des recherches; l'étude pratique a pour objet la transformation de l'homme intérieur. L'étude scientifique s'enfonce dans les obscurités des antiquités et des langues; l'étude pratique recherche dans l'homme les voies de l'égoïsme, et lui tend une main pour le relever.

Toutefois, l'étude pratique de l'Écriture a aussi pour but l'intelligence du sens et les observations qui en résultent; mais elle ne s'en tient pas là : elle édifie sur le sens et applique ses observations. Elle a surtout pour but :

1° De faire naître des convictions par rapport aux vérités fondamentales de l'Écriture ;

2° De produire sur le cœur une impression durable ;

3° De faire prendre des résolutions sérieuses, et de les faire réaliser par la volonté ;

4° D'inspirer un courage tout divin pour ramener les hommes à Dieu par Jésus-Christ ;

5° De former l'homme intérieur tout entier d'après l'enseignement et l'esprit de l'Écriture, et d'en faire une Bible vivante qui soit l'interprète de la Bible écrite, conformément à cette parole de Jésus-Christ : «C'est l'esprit de Dieu qui vivifie; la chair ne sert de rien ; les paroles que je dis sont esprit et vie (1). »

Cette étude pratique doit commencer par les vérités les plus évidentes ; elle ne s'applique qu'à ce qui est propre à instruire, exhorter, consoler et édifier.

Le talent de découvrir promptement et adroitement beaucoup de choses dans l'Écriture, constitue la seule et unique règle de toute étude pratique de l'Écriture. Cette règle unique peut se formuler ainsi : Se familiariser :

1° Avec les temps où vivait Jésus-Christ et avec l'époque où il se trouvait;

2° Avec toute l'histoire de sa Vie ; et,

3° Après avoir pénétré dans le sanctuaire de la vie intime de Jésus-Christ, interpréter sa parole du fond de ce sanctuaire.

CONDITIONS REQUISES POUR ACQUÉRIR DE L'HABILETÉ DANS L'ÉTUDE PRATIQUE DE L'ÉCRITURE.

1re *Condition.* — Lire souvent le même passage, discours ou fait, et le comparer avec d'autres ; le lire à différentes époques, dans les divers degrés du développement de son intelli-

(1) I *Jean*, VI, 63.

[illegible] ; par [illegible] passage : « Rendez à César ce qui est à [illegible], et à Dieu ce qui est à Dieu (1). »

2° *Condition.* — [illegible]idérer cette étude comme étant d'une haute importance, et s'y appliquer avec âme. Il n'y a que ce que nous faisons de tout notre cœur, qui aboutisse à quelque résultat sérieux. Quelque l'homme entreprenne, il ne fait des prodiges que lorsque son âme tout entière y participe. Cette importance de l'Écriture se manifeste :

a) En ce qu'elle est un document authentique où sont consignées les doctrines sur le seul vrai Dieu et sur le culte qu'il faut lui rendre ;

b) En ce qu'elle est la loi formelle du Seigneur, et le miroir fidèle de la vie (2) ;

c) En ce qu'elle est un document qui atteste la noblesse de notre origine et de notre destination, la profondeur de notre chute et le prix de notre réhabilitation ;

d) En ce qu'elle nous invite à rentrer en nous-même et à retourner à Dieu ;

e) En ce qu'elle nous est une image des desseins de Dieu sur son Église et sur chaque fidèle en particulier ;

f) En ce qu'elle est un témoignage de nos expériences à l'école de l'intimité avec Dieu ;

g) En ce qu'elle est une pharmacie où l'on trouve tous les remèdes dont l'humanité souffrante a besoin.

3° *Condition.* — Être guidé par le désir de la perfection. De tous les moyens, celui-là est le plus facile, le but spécial de la Bible étant de transformer les hommes de fond en comble.

4° *Condition.* — Être dirigé et soutenu par l'amour et par le goût de la vérité. Quand l'intelligence veut voir les choses autrement qu'elles ne sont, elle ne manque jamais de les trouver selon ses désirs.

(1) *Matth.*, XXII, 21.
(2) Cf. I *Jacq.*, I; 2-25.

5e *Condition.* — Être exempt des préjugés qui tuent ou paralysent cette étude.

Ces préjugés consistent à croire :

a) Que le Nouveau-Testament n'a été écrit que pour les premiers chrétiens ;

b) Que tout, dans l'Écriture, est inintelligible : la doctrine aussi bien que le langage ;

c) Qu'il faut avoir à son service toute une bibliothèque de Commentaires, posséder de vastes connaissances en philologie et en linguistique ;

d) Que l'étude de la Bible a enfanté des hérésies, des sectes, des partis.

6e *Condition.* — Celui qui se voue à l'étude pratique de l'Écriture ne doit être troublé par aucune passion dominante. Si, en général, la passion trouble la vue, cela est vrai surtout de celui qui veut s'édifier, c'est-à-dire détruire ce qui est, pour former une nouvelle créature (1).

7e *Condition.* — Celui qui se livre à l'étude pratique de la Bible a besoin d'exercices préparatoires. Ces exercices, communs à toute étude, sont, entre autres : la lecture faite avec ordre ; l'habileté à trouver la donnée générale d'un livre ; l'idée exacte de la confiance que mérite ce livre ; la conviction acquise qu'il renferme des vérités importantes ; l'habitude de la réflexion.

8e *Condition.* — Celui qui se livre à l'étude pratique de la Bible doit être soutenu par une imagination bien gouvernée et par la mémoire. Sans imagination, l'esprit languit ; sans mémoire, il n'y a nulle provision d'idées et les fonctions de l'observation s'exercent difficilement.

9e *Condition.* — L'intelligence doit être stimulée par la lecture de livres bons et animée de l'esprit de l'Écriture. La lec-

(1) *Galat.*, vi, 15.

ture développe en nous l'esprit d'observation, et nous familiarise avec ce que d'autres ont pensé, prévu et dit sur le même sujet.

10e *Condition.* — Chercher dans le commerce des hommes pieux et éclairés un stimulant à ses travaux.

11e *Condition.* — Celui qui se livre à l'étude pratique de l'Écriture doit avoir la réflexion pour compagne inséparable.

La réflexion doit porter sur le fond du sujet, sur le principal personnage du récit et sur le point central où viennent aboutir toutes les doctrines, tous les faits particuliers.

RÈGLE UNIQUE POUR L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE.

Laisser l'Écriture s'interpréter elle-même partout où elle le peut et de la manière qu'elle le peut. Ne vous faites aucune violence, ne subtilisez pas ; laissez le texte s'énoncer ; n'y mêlez pas vos réflexions avant qu'il ait fini. Quand l'Écriture se sera elle-même interprétée, donnez alors un libre cours à vos réflexions (1).

PRINCIPAUX MOYENS AUXILIAIRES POUR L'ÉTUDE PRATIQUE DE L'ÉCRITURE.

I. *L'étude des saints Pères.* — 1° L'accord des Pères est un temoignage qui atteste la croyance de l'Église ; 2° les Pères écrivaient conformément aux besoins de leur époque : il faut donc les expliquer par le temps où ils vivaient ; 3° toutefois, l'Église a ses écrivains classiques, qui méritent une attention et un respect particuliers.

Préjugés contre lesquels il faut se mettre en garde dans l'étude des Pères. — 1° Ne point chercher à appuyer des systèmes modernes sur des passages empruntés aux Pères ; 2° ne point juger un Père par quelques textes isolés de l'ensemble. *Neminem velim sic amplecti omnia mea ut me sequatur,* disait saint Augustin.

(1) Appliquer cette règle à saint Luc, chap. IV, versets 16 à 31.

Conditions requises pour la lecture des Pères. — 1° Les lire soi-même, parce que les citations sont souvent inexactes, faites sans goût, ou à moitié fausses et à moitié vraies ;

2° Les lire avec un œil scrutateur, parce que, ou les passages sont obscurs, ou ils ont un caractère individuel, ou enfin ce sont des passages qui ne méritent point d'être reproduits;

3° Négliger ce qui est obscur, temporaire, individuel, et choisir ce qui est bon, vrai, universel, pratique;

4° Recueillir les plus beaux passages des Pères et les classer dans l'ordre voulu;

5° Traduire les passages les plus remarquables;

6° Faire quelques observations sur ces passages;

7° Augmenter ces observations d'observations nouvelles, suggérées par l'expérience ;

8° Recueillir surtout les passages qui manifestent l'esprit du Christianisme, et qui établissent quel a été, aux différentes époques, le sentiment des divers auteurs ecclésiastiques.

II. *La Traduction.*— Tout essai de traduction fait sur un bon ouvrage est déjà recommandable comme simple exercice des facultés de penser, de sentir et d'écrire. La Bible étant rédigée dans un style simple et naturel, renfermant des pensées sublimes et un esprit divin, offre, pour la traduction, des difficultés qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. Celui qui veut donner une traduction parfaite de la Bible, doit en avoir saisi les hautes pensées et le divin esprit.

Le sens et l'esprit de l'Écriture ont deux particularités qui font de ce Livre un monument divin : la simplicité et l'onction; la simplicité, cachet de l'antiquité ; l'onction, sceau du Saint-Esprit.

La traduction la plus parfaite de la Bible serait celle qui porterait, comme traduction en général, le cachet de la fidélité, et comme traduction de la Bible, le cachet de la simplicité et de l'onction.

Un autre conseil qu'on peut donner, c'est de s'exercer à la traduction d'ouvrages où règne dans une certaine mesure l'esprit de l'Écriture.

III. *La paraphrase*. — La paraphrase a pour objet ou d'expliquer simplement le sens du texte et d'en éclaircir les difficultés, ou d'y parsemer des observations propres à faire ressortir certains détails.

Ses règles consistent : à n'apporter dans le texte aucune idée nouvelle ; à ne pas noyer le sens dans des amplifications fades et pleines de synonymes ; à ne changer ni la nature, ni l'ordre, ni la vérité du récit La paraphrase permet de s'étendre plus longuement sur un passage ; ce sont les endroits les plus importants qui se prêtent le moins à la paraphrase, ces passages tirant leur force de la simplicité même de l'expression, comme celui-ci : « Qu'il soit fait ! »

IV. *L'Écriture considérée comme document historique*. — 1° L'Écriture est l'histoire de la Providence et du gouvernement de Dieu. Nous y voyons Dieu agir de concert avec les hommes ; il y parle humainement avec les hommes ; il commande, juge, promet, punit, récompense, exauce. 2° Elle est l'histoire de l'humanité ; elle nous apprend que les hommes sont issus d'un même sang ; nous assistons à la chute de la nature humaine ; nous y voyons tous les caractères, toutes les passions, toutes les actions dans leurs débuts et dans leurs développements. 3° L'Écriture est surtout l'histoire de la religion et de la moralité parmi les hommes. Nous y voyons l'origine du péché, comment la sensualité bannit de la terre la justice et la vertu ; comment Dieu se choisit un peuple et le sépare des autres pour raviver les étincelles du bien. 4° L'Écriture est l'histoire des grandes institutions fondées par la main de Dieu. Il suffit de rappeler les noms d'Abraham, de Moïse, de David, des Prophètes, de Jésus-Christ, des Apôtres. Quelle unité dans les institutions de Dieu à travers tous les siècles ! 5° L'Écriture

est l'histoire nationale du peuple Israëlite. Elle contient également des histoires de tribus particulières et des biographies d'un haut intérêt : qu'on se rappelle les livres de Ruth et de Tobie, l'histoire de Joseph, etc. 6° Enfin, l'Écriture contient des évènements tout-à-fait remarquables. Non seulement elle nous montre la Providence agissant sur la terre, elle nous l'y fait voir encore en qualité de dramaturge, dans la plus noble signification de ce mot : « Je me joue dans l'univers, et je trouve mes délices à être avec les enfants des hommes (1). » Parmi ces évènements, il faut citer l'histoire de Joseph, où la Providence apparaît le plus sublime des dramaturges.

V. *L'Écriture est une collection des plus nobles caractères.* — L'un des meilleurs exercices préparatoires à l'étude de l'Écriture, c'est d'étudier le caractère des grands personnages qui y figurent, celui des écrivains, des doctrines et des faits. Tels sont : les principes de saint Paul sur Dieu (2), sur l'homme (3), sur Jésus-Christ (4), sur la charité envers ses frères (5), sur le monde invisible (6), les idées que saint Paul donne de sa piété (7), de sa fidélité à sa vocation (8).

(1) Proverbes, VIII, 31.

(2) Ephes., IV, 6 ; Act., XVII, 24, 25, 26, 27 ; I Tim., VI, 15. 16

(3) Ephes., I, 4, 5, 11-18 ; Coloss., I, 12 ; Rom., VIII, 29 ; I Cor., III, 16, 17 ; VI, 17 ; VIII, 31, 32.

(4) Coloss., I, 15, 16, 17, 18 ; Hébr., I, 1, 2, 3 ; II, 10 ; V, 7, 8, 9, 10 ; VII, 26, 27, 28 ; IX, 11 ; II Cor., VIII, 9, 10 ; Philip., II, 6, 7, 8, 9.

(5) Rom., XIII, 10 ; I Cor., XIII, 1-8 ; I Cor., XIII, 4, 7 ; Ephes., V, 1, 2 ; I Cor., VIII, 7, 13 ; I Cor., IX, 20-23 ; I Cor., XIII, 8.

(6) Philip., III, 20 ; Coloss., III, 1-4 ; I Cor., XIV, 9 12 ; II Cor., V, 2, Galat., VI, 7 ; II Tim., II, 12 ; II Cor., IV, 17 ; Rom., VIII, 17 ; I Cor., XV, 42-50.

(7) Philém., V, 4-5 ; Rom., II, 8-10 ; Coloss., I, 3-12 ; Philipp., I, 3-11 ; Ephes., I, 3-6 ; I Cor., I, 4, 5 ; I Cor., I, 3, 4 ; I Thess., I, 2-10 ; II, 17, 18 ; I Tim., I, 10-14 ; II Thess., I, 3 ; II Tim., I, 4 ; Galat., I, 3 5.

(8) II Cor., I, 12 ; I, 23 ; II, 27 ; IV, 1, 2 ; IV, 5 ; IV, 7 ; IV, 8-11 ; IV, 5-16 ; IV, 5-11, et surtout : Act. XX, 18 38.

VI. *L'Écriture aide à perfectionner la science humaine.* — Le Christianisme, et avec lui l'Écriture, a répandu la lumière dans toutes les branches de la connaissance humaine; il a généralisé et perpétué la lumière; il a civilisé l'Europe, comme l'attestent l'histoire ecclésiastique et l'histoire profane. L'Écriture nous a fait retrouver dans notre intérieur la loi sacrée de l'humanité, gravée dans notre âme par le doigt de Dieu (1), mais obscurcie par les passions des sens et par la sophistique; les idées sur Dieu et sur l'éternité.

Les études pratiques de l'Écriture peuvent porter : la première, sur le premier livre de Moïse; la seconde, sur les Évangiles; la troisième, sur les Épitres de saint Paul. La première recherchera ce que la plus ancienne partie de l'Écriture offre de plus intéressant; la seconde examinera le mode d'enseignement et les principales doctrines de Jésus-Christ; la troisième découvrira quelles étaient les idées de saint Paul sur le ministère des âmes.

La première étude aura pour objet : l'histoire de la création et celle du premier péché; la seconde, les paraboles du Sauveur; et la troisième, l'Epître de saint Paul à Timothée.

Relativement aux paraboles, on examinera quels en sont les avantages, d'où en est tiré le sujet, quels en sont les principaux traits, les traits accidentels, le but fondamental; quelle est la vérité particulière qui ressort de cet enseignement général; quelles sont les principales observations qu'elles suggèrent, et à quoi se réduit ce qu'on en doit conclure de certain.

En ce qui concerne l'Épître de saint Paul à Timothée, on en extraira quelques courtes maximes pouvant servir de règles aux ministres des âmes, comme aussi les principes qui s'appliquent aux diverses classes de la société chrétienne, notamment *a*) aux personnes du sexe touchant la prière, l'Office divin, le

(1) *Rom.*, II, 11-15.

mariage et les affaires domestiques (1) ; *b*) aux Évêques en particulier (2) ; au soin des veuves (3) ; aux supérieurs ecclésiastiques en général (4) ; aux serviteurs et aux servantes (5) ; aux riches (6). Enfin, on en résumera la quintessence, qui peut se formuler dans ces quelques mots de l'Apôtre : « Aspirez à la justice, à la piété, à la foi, à la charité, à la patience. Gardez ce précepte en vous conservant sans tache et sans reproches jusqu'à l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ (7). »

P. Bélet.

(La suite prochainement.)

DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS.

Second Article *(Voir le premier au précédent numéro, pag. 442 et suivantes.)*

III.

Nous l'avons prouvé : le dogme de l'inspiration est véritablement ecclésiastique et biblique : il découle de toutes les sources authentiques de notre Foi, il remonte jusqu'au divin Auteur de la Religion chrétienne. Il faut par conséquent placer à l'origine de nos Écritures l'intervention surnaturelle d'une cause supérieure. Elles sont divines, non point seulement parce qu'elles contiennent des vérités révélées, ce qui leur est commun avec tous les livres de théologie, mais parce que l'action de l'Esprit saint est venue se superposer à celle de leurs auteurs, et qu'ainsi elles peuvent être regardées à juste titre comme l'œuvre de Dieu.

(1) Tim., II, 9-15.
(2) Tim., III, 1-7; III, 13; III. 16; IV, 1-6; IV, 7; IV, 8-9; IV, 10; IV, 12; IV, 13; IV, 16; V, 12.
(3) V, 3-17, 19-22.
(4) V, 17, 19, 22.
(5) VI, 1. 2, 4, 5, 6, 11,
(6) VI, 17, 19.
(7) VI, 11-14.

Si nous voulons maintenant analyser cette notion générale, et dégager ce qu'elle renferme, nous rencontrons sur notre route un assez bon nombre d'opinions fausses qu'il importe avant tout d'écarter. Elles donnent dans deux extrêmes diamétralement opposés : les unes restreignent trop l'action de l'Esprit saint, et les autres l'étendent outre mesure.

On connait les trois fameuses propositions des jésuites Lessius et Hamélius (1). On sait qu'elles occasionnèrent des débats très-vifs à Louvain et à Douai, et que finalement elles furent censurées par les Facultés de théologie de ces deux Universités. Il y a dans ces propositions le germe de toute une théorie que Bonfrérius exposa dans la suite, à Douai même, avec plus de précision et de clarté (2). Selon lui, le rôle de l'Esprit saint par rapport aux livres canoniques peut être conçu de trois manières :

1° *Antecedenter,* quand la matière est révélée, comme dans les prophéties. En ce cas, la forme est aussi le plus souvent divine : l'écrivain est passif sous le souffle qui l'agite ; il reçoit en même temps les idées et les mots ; c'est un scribe écrivant sous la dictée d'un autre. Mais quand le travail de rédaction ne se fait pas sur-le-champ, l'auteur secondaire peut donner à l'œuvre son empreinte personnelle : la forme littéraire lui appartient alors. Seulement l'Esprit saint conduit sa plume et l'empêche de dévier.

2° *Concomitanter.* Relativement aux choses que l'auteur con-

(1) I. Ut aliquid sit scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto. — II. Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ. — III. Liber aliquis (qualis fortasse est secundus Macchabæorum) humana industria, sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur nihil ibi esse falsum, efficitur scriptura sacra.

(2) V. *Bonfrerii Prœloquia,* c. VIII.

naît déjà, il lui suffit d'une assistance efficace contre toute erreur possible. Les historiens ont eu ce concours négatif, exercé dans les cas où les moyens naturels ne leur fournissaient pas des lumières suffisantes.

3° *Consequenter*. Un livre ordinaire peut d'ailleurs être divin, si le Saint-Esprit l'approuve et déclare qu'il ne contient rien d'erroné. Bonfrérius pense toutefois qu'aucun écrit ne figure à ce titre seulement dans notre canon actuel.

Un bon nombre de théologiens catholiques se sont ralliés à cette théorie. Les uns l'ont adoptée purement et simplement, comme Frassen dans ses *Disquisitiones biblicæ*, et tout récemment Haneberg (1). D'autres rejetant l'*inspiratio subsequens* ont retenu la notion toute négative exprimée par l'*inspiratio concomitans* (2). Enfin, il en est qui ne se sont même pas renfermés dans les limites tracées par Bonfrérius. Holden, au dernier siècle, restreignit l'infaillibilité aux parties doctrinales de l'Écriture, et à celles qui ont une connexion immédiate et nécessaire avec le dogme (3). Feilmoser va plus loin. Il croit que l'assistance divine est compatible avec des erreurs, des contradictions, des doctrines qui ont une valeur purement locale et temporaire (4).

Il est inutile de discuter longuement ces dernières assertions. Nos recherches précédentes nous ont conduit à reconnaître dans l'Écriture un monument que son origine surnaturelle

(1) Gesch. der Offenbarung (2 Aufl.), 787.

(2) Richard Simon, Dupin, Jahn, etc.

(3) (Advertendum est) quod auxilium speciale divinitus præstitum auctori cujuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigat quæ vel sint pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum ; in iis vero quæ non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod plissimis cæteris auctoribus commune sit. Henr. Holden, *Div. fidei anal.*. l. I, c. v.

(4) Einleitung in die Bücher des N. B. 677, 679.

garantit contre toute erreur. Si nous nous trompons, c'est avec Jésus-Christ et les Apôtres, c'est avec l'Église primitive, c'est avec tous les siècles chrétiens. En présence d'un pareil faisceau de preuves, il ne s'agit point de recueillir çà et là quelques difficultés de détail comme il s'en rencontre partout. Un bon nombre de celles qu'on regardait comme insolubles ont cédé aux patientes investigations de la science ; nous en voyons d'autres s'éclaircir tous les jours par suite de nouvelles découvertes et de nouvelles études ; il y a là certainement de quoi nous rassurer pour le reste. Mais enfin, dût-il en exister toujours et des plus graves, est-ce que quelques nuages doivent nous empêcher d'apercevoir les rayons de l'éternelle vérité qui percent de toutes parts ? Hommes de peu de foi, ne savez-vous pas que les clartés sans ombre ne se trouvent qu'au sein de la lumière inaccessible ? Les sciences dont vous êtes si fiers brillent-elles d'un jour uniforme ? N'ont-elles pas aussi leurs nuages ?

Examinons maintenant si l'idée d'une assistance négative, étendant à toutes les parties de l'Écriture une garantie complète d'infaillibilité, répond exactement aux données du problème. Suffirait-elle pour qu'un Livre pût être appelé divin ? Ce Livre serait-il vraiment l'œuvre de Dieu, l'oracle de l'Esprit saint ? Réaliserait-il en un mot l'idée si haute que les monuments ecclésiastiques et sacrés nous font concevoir du Livre par excellence ?

Evidemment non. L'œuvre serait humaine, quoique jouissant d'une garantie divine : Dieu n'en serait pas l'auteur, il en serait plutôt le correcteur. Son action toute externe n'atteindrait pas la substance du livre, n'influerait pas directement sur sa production. Au reste, une considération décisive, c'est que, cette théorie une fois admise, il faudrait donner à la série des Livres saints une extension impossible : il faudrait la regarder comme toujours ouverte et susceptible d'augmentation. En effet, les décrets dogmatiques des Papes et des Conciles y auraient leur place marquée.

Les réflexions précédentes s'appliquent avec plus de force encore à l'*inspiratio subsequens*, ou simple approbation d'un livre déjà composé. Ce n'est même que par un étrange abus du langage qu'il est possible d'employer ici le mot d'inspiration.

Il faut donc admettre une action positive, une influence directe en vertu de laquelle Dieu soit l'auteur des Livres saints, et les ait réellement inspirés.

Est-ce à dire pour cela que l'homme n'ait été sous le souffle divin qu'un instrument inerte et passif, un scribe transcrivant des paroles reçues, une plume obéissant à une impulsion en quelque sorte mécanique? Est-ce à dire qu'il n'y ait de lui que les traits matériels de l'écriture, et que l'Esprit saint ait fourni jusqu'aux derniers détails de l'expression? Quelques-uns l'ont pensé. Il paraît même que cette opinion était répandue déjà au IXe siècle, puisqu'on faisait un crime à l'évêque Agobard de s'en écarter (1). Le problème abandonné pendant plusieurs siècles, fut posé de nouveau quand on s'appliqua davantage à la critique et à l'interprétation des Livres saints. Les opinions se divisèrent alors comme autrefois. Le parti le plus nombreux et le plus intelligent fut celui qui repoussait l'inspiration verbale (2), et il a fini par dominer à tel point qu'il ne rencontre plus aujourd'hui d'adversaires sérieux. Néanmoins, l'autre opinion eut aussi ses partisans. Elle régna même d'une

(1) Agobard répond ainsi à Frédégise, son adversaire : Apparet etiam in verbis vestris quod ita sentiatis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum prædicationis, et modos vel argumenta dictionum Spiritus Sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit. Quod si ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit? Agobard. Lugdun. ad Fredegisum.

(2) V. une foule de citations et d'extraits dans *Richard Simon. Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, chap. III et IV.

manière exclusive au sein de la Réforme jusque vers la fin du siècle dernier. Dans un intérêt de parti facile à comprendre, et du reste avoué maintenant (1), on outra les choses jusqu'à l'absurde : on fit une idole de la Bible, on admit une véritable incarnation de l'Esprit saint dans la lettre (2).

(1) Il fallait aux Protestants une règle absolue de croyance en dehors de l'autorité de l'Église, et ils pensaient la trouver dans un code religieux dont la lettre descendît du ciel. V. Rothe, Studien und Kritiken, 1860, p. 227 ss. Ce même auteur fait très-bien remarquer plus loin, p. 261, qu'une lettre morte est insuffisante, si elle n'est accompagnée d'une interprétation infaillible. Tholuck dit la même chose : « Le chrétien qui cherche le salut de sa foi dans une règle extérieure diplomatiquement certaine, ne trouvera point de repos jusqu'à ce qu'il se soit attaché au Pontife infaillible de Rome. Tholuck, cité par Rothe, p. 266.

(2) Carpzovius, *Critica sacra V. T.*, ed. 2, Lipsiæ, 1748, p. 43 s. «Plura itaque involvit inspiratio momenta : 1) Nihil hic tribuendum esse hominibus præter operam solum ministerialem qua illapsum divinum percipientes, prompte ac alcriter mentem manumque Deo commodarent qui utramque pro lubitu suo ageret, moveret ac dirigeret : 2) ad unum solumque Deum, quidquid est Scripturæ sacræ tanquam ad causam principem, referri debere, ita quidem, ut non modo mysteria scripta, inde divina, sed ipsa quoque γραφη (tam scribendi actio transiens, quam ejus effectus, voces apices ac litteræ) θεοπνευστος esset, ac ἱερα γραμματα prodirent : 3) idque propter immediatum et singularissimum cum amanuensibus, ad scribendi ministerium excitatis, concursum, quo eorum et voluntatem impulit ut prompte scriberent, et mentem illuminavit, ac suggestione rerum, vocumque consignandarum replevit, ut intelligenter scriberent, et manum direxit, ut infallibiler scriberent, neque tamen plus conferrent ad scripturam quam calamus velocis scribæ Ps. 45, 2 : 4) Deum πνευμα suum cum verbo sive mente sua inspirasse Scripturæ, ac inseparabiliter cum illa univisse, ut semper cum verbo in scriptura conjunctus esset Spiritus Sanctus.. 5) Hinc et internam innatamque scripturæ resultare virtutem qualis igni, semini, pluviæ. Jer. 23, 19. Luc. 8, 11. Joann. Apocalyps., c. 10, v. 10, 11, inest, et efficaciam externam, quam in usu legitimo posita actu, secundo in lectoribus et auditoribus exerit, ita ut per illam hodiedum Deus adspiret et afflet lectorem vel auditorem, quoties rite legitur vel auditur. » Comp. Rothe, *loc. cit.* 20-28.

Est-il vrai que Dieu soit l'auteur unique des Écritures, en ce sens que la causalité divine exclut tout concours d'une cause, subordonnée à la vérité, mais jouissant d'une efficacité propre et d'une action véritable? Ou bien, ce livre divin est-il le résultat d'une action combinée? L'œuvre de l'homme y est-elle mêlée à celle de Dieu?

La Bible est complètement muette sur ce point. Quelques expressions un peu fortes qui se rencontrent çà et là dans les écrits des Pères, ne peuvent évidemment dirimer la question. Il faudrait montrer que ces expressions doivent se prendre dans le sens rigoureux qu'on y attache; il faudrait montrer ensuite que la tradition est unanime. On ne fera ni l'un ni l'autre. Il y a même beaucoup de passages où les saints Docteurs expriment assez clairement leur pensée pour faire voir qu'elle est bien différente de ce qu'on leur prête (1).

Puisque les données positives nous font défaut, quelques conjectures pourront peut-être préparer une solution. La Providence choisit en toutes choses les voies les plus simples : elle n'arrive pas à son but par des détours inutiles et compliqués : elle n'emploie pas des moyens qui soient hors de toute proportion avec la fin qu'elle veut atteindre. S'il avait plu au saint Esprit de nous donner un livre dont il eût prononcé lui-

(1) V., par exemple, saint Jérôme, ep. ad Algasiam, c. x : « Cum ipse (Paulus) sentiat quid loquatur, in alienas aures puro non potest transferre sermone. Quem cum in vernacula lingua habeat disertissimum (quippe Hebræus ex Hebræis, et eruditus ad pedes Gamalielis viri in lege doctissimi), seipsum interpretari cupiens, involvitur. Si autem in græca lingua hoc ei accidit, quam nutritus in Tarso Ciliciæ in parva ætate imbiberat, etc. » — id. Comm. in ep. ad Ephes. l. II, c. III : « Nos quotiescumque solæcismos aut tale quid annotamus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur ; sed magis Apostoli assertores sumus, quod Hebræus ex Hebræis, absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione, et eloquii venustate nunquam ad fidem Christi mundum traducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia sed in virtute Dei. »

même tous les mots, c'eût été sans doute pour supprimer les intermédiaires entre nous et lui, c'eût été pour laisser couler directement sa parole dans notre esprit et dans notre cœur. Ce résultat peut-il être atteint avec notre Bible actuelle? Non, en aucune façon.

Ce que lisent la plupart des Chrétiens, ce n'est point la parole originale, c'en est l'équivalent dans une autre langue ; c'est l'écho affaibli et plus ou moins modifié du son primitif. Est-ce que tous devront apprendre le grec et l'hébreu pour écouter l'Esprit-Saint lui-même, et se passer des traducteurs? Si encore on pouvait y parvenir à cette condition! Mais ces langues sont obscures et difficiles, mais les moyens dont on dispose pour les apprendre sont imparfaits, et ainsi elles mettent entre Dieu et moi un voile que je pénètre en partie sans pouvoir le déchirer. Et puis, pour des Livres entiers, nous avons perdu le texte primitif ; il y a dans les autres des variantes qui forcent à recourir aux moyens critiques pour rétablir la véritable leçon, sans que dans bien des cas on puisse parvenir à un résultat certain. Un texte dicté par Dieu devrait être, ce semble, diplomatiquement assuré, afin qu'il n'en périt pas la moindre parcelle.

Nous n'avons jusqu'ici que des présomptions plus ou moins fortes; l'examen de la Bible va nous fournir des preuves qui ne laissent rien à désirer.

L'individualité humaine des auteurs apparaît bien marquée dans la forme littéraire des Livres saints. Le style du Pentateuque n'est pas celui d'Esdras ou des Paralipomènes; Jérémie est loin d'égaler Isaïe; Ezéchiel et Daniel sont à un degré inférieur encore. Il y a des différences tout-à-fait caractéristiques entre les psaumes d'Asaph et ceux de David. La poésie du livre de Job n'a rien d'analogue dans tout le recueil des livres inspirés. Qui ne voit au premier coup d'œil quel abîme sépare sous le rapport de la langue saint Matthieu et saint Luc, saint

Paul et saint Jean? Dira-t-on que l'Esprit-Saint a varié son style d'après les individus, qu'il s'est accommodé à leur degré de culture et à leurs talents? C'est là une hypothèse bizarre, pour ne rien dire de plus. Comment d'ailleurs expliquer les incorrections de langage qu'il faut bien reconnaître dans la Bible, et la physionomie fortement empreinte d'hébraïsme qu'a conservé le grec du Nouveau Testament?

La comparaison attentive des Livres saints nous révèle le secret de leur composition. On voit percer à chaque instant l'étude et l'imitation des modèles; les Prophètes surtout ont fait à leurs devanciers de fréquents emprunts (1). Le rapport est bien plus frappant encore entre les Évangélistes, puisqu'il va souvent jusqu'à l'identité complète d'expressions dans des passages assez étendus.

Tout cela trahit évidemment la main de l'homme. Nous la retrouvons encore dans les travaux préparatoires que les ouvrages accusent, et que les écrivains confessent. L'auteur du 2e livre des Machabées (II Mac. 2, 23-31) nous parle lui-même des peines qu'il s'est données pour composer son ouvrage, et des sueurs qu'il lui a coûtées. Il en a tiré les matériaux de Jazon le Cyrénéen (*Ibid.* v. 23). Il doute que malgré ses efforts il ait réussi à observer toujours les règles du genre historique, et il réclame l'indulgence du lecteur (II Mac. 15, 38, 39). Au reste, il n'est pas le seul qui ait mis à profit des histoires plus anciennes. Les livres des Rois et des Paralipomènes renvoient presque constamment à divers mémoires, et notamment aux annales des rois d'Israël et de Juda (1). Papias, dans Eusèbe

(1) C'est un fait qui n'a guère besoin d'être mis en lumière par des citations. Comparez, par exemple, Jér. 49, 7-22 et Abd. 1-9. Jon. 2, 3-10 et ps. 120, 1; 62, 2, 3; 42, 8; 31. 23, etc., etc. Is. 2, 2 et Mich. 4, 1 ss. Nah. 1, 15 et Is. 52, 1, 7. Nah. 3, 7 et Is. 51, 19. Soph. 2, 15 et Is. 47, 8, etc.

(2) I Reg. (Vulg. 4) 14, 19; 15, 31 16, 5, etc. I Reg. 14, 29; 15, 7, 23; 22, 46, etc. 2. Chron, 33, 19

(H. E. III, 39), nous apprend que saint Marc a composé son Évangile d'après les récits de saint Pierre. Saint Luc dit lui-même qu'il a pris soin de s'informer exactement de tout depuis le commencement (Luc. I, 1-4).

Ces investigations laborieuses, je le demande, sont-elles compatibles avec l'inspiration verbale? Des hommes auxquels l'Esprit-Saint dicterait tout jusqu'au moindre mot, auraient-ils besoin de se livrer à ces recherches, d'interroger des témoins, de compulser des documents? Pourraient-ils se croire dans le cas de s'excuser auprès des lecteurs et de réclamer leur indulgence? Que dire aussi des formules dubitatives dont se servent plus d'une fois les écrivains du Nouveau Testament (1)? Que dire des citations qu'ils font de mémoire, et avec des changements plus ou moins notables, quoique n'altérant pas le sens?

Nous sommes donc arrivés aux résultats suivants: 1° Dieu est véritablement l'auteur de la Bible, par une action surnaturelle dont nous ignorons le mode et le degré, mais que nous savons être quelque chose de plus qu'une simple assistance; 2° l'homme coopère à l'œuvre du Très-Haut, non comme un rouage ou une machine, mais comme une cause vivante qui conserve son individualité propre. La question ainsi circonscrite est bien rapprochée de sa solution; il ne reste qu'à fixer le rapport dans lequel se trouvent l'élément humain et l'élément divin.

Dieu, sans aucun doute, prépare l'homme à sa haute mission; il l'élève à un état surnaturel qui, loin de lui ôter l'usage de ses facultés, leur donne un plus haut degré de perfection et de puissance. Il détermine l'existence et le contenu du livre inspiré; son existence, en poussant efficacement à l'écrire, son contenu, en agissant d'une manière intime sur les facultés de

(1) Jo. 2, 6; 6, 19. Act. 25, 6. I Cor. 1, 16.

l'auteur secondaire. Du reste, il ne faut pas se représenter les deux causes ainsi combinées comme agissant d'une manière distincte, et comme ayant chacune leur rôle à part, l'une donnant, par exemple, la matière, et l'autre la forme; elles constituent par leur union intime un principe unique, un principe divino-humain, cause totale et adéquate des Écritures (1).

Les œuvres surnaturelles nous offrent une analogie remarquable, qui peut aider à faire comprendre ce qui se passe dans le cas présent ; elles sont aussi de Dieu et de l'homme tout à la fois et dans leur totalité.

HAUTCŒUR.

ESSAI SUR DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE DISSERTATION.

DE LA RÉALITÉ SUBJECTIVE DE NOS PERCEPTIONS.

Le but de cette première dissertation est d'établir la réalité subjective des connaissances qu'on nomme *perceptions*. Nous la faisons précéder de quelques notions préliminaires sur les diverses espèces de connaissances.

§ I.

Du mot CONNAISSANCE.—*Classification des connaissances humaines.*

1° La connaissance ne peut être définie et n'a aucun besoin de définition, comme nous le verrons bientôt. On en donne

(1) Il peut se faire que l'écrivain sacré n'ait pas conscience, au moment même, de l'action mystérieuse dont il est l'objet. C'est ce qui semble être arrivé à l'auteur du second livre des Machabées. « Posset quispiam, dit Suarez, in re ipsa scribere a Spiritu Sancto motus, ipso tamen ignorante et nesciente se in ea scriptione a Spiritu Sancto dirigi; qui modus an interdum contigerit exploratum non habeo. » *De Fide*, disp. 8, sect. 4, n. 6.

cependant cette espèce de définition dans les cours de philosophie : *La représentation d'une chose dans l'esprit.*

2° La connaissance est de deux sortes, ou simplement appréhensive ou connexive.

La connaissance *simplement appréhensive*, est la connaissance d'un seul objet considéré en lui-même et non par rapport à un autre objet. Quand j'ai la pensée d'un triangle, d'un ange, d'un plaisir, etc., c'est une connaissance simplement appréhensive.

La connaissance *connexive* est la connaissance de la connexion ou de la convenance qu'ont entre eux deux objets. Quand l'esprit pensant à deux objets, découvre qu'ils concourent à constituer une réalité ou le néant, c'est une connaissance connexive. Si je compare, par exemple, les deux choses exprimées par les mots *éternel* et *nécessaire*, et que je perçoive que ce qui est *éternel* est en même temps *nécessaire*, je connais que ces deux choses *éternel* et *nécessaire* se conviennent, c'est-à-dire viennent en un, c'est-à-dire concourent à constituer une réalité. Si je pense, au contraire, à ces deux objets *cercle* et *carré*, et que je perçoive que le cercle ne peut pas être carré, je connais que ces deux choses, *cercle* et *carré*, s'excluent, c'est-à-dire ne viennent pas en un, ne concourent pas à constituer une réalité, mais constituent au contraire, si l'on peut s'exprimer ainsi, le pur néant, l'impossible.

3° La connaissance *simplement appréhensive* a pour objet ou une essence, c'est-à-dire une chose en tant que possible, ou une existence, c'est-à-dire une chose en tant qu'existante.

4° La connaissance simplement appréhensive des essences est ordinairement désignée par le mot *idée* et par celui de *perception*. Mais le mot idée ayant été appliqué par plusieurs auteurs à divers autres objets, nous emploierons de préférence celui de perception.

5° La connaissance simplement appréhensive des choses en

tant qu'existantes prend le nom général de connaissance sensitive. *Sentir* c'est donc *connaître une chose en tant qu'existante*. Mais on donne différents noms à l'acte sensitif, selon les différentes sortes de choses qui peuvent en être l'objet. Si l'objet de ma connaissance sensitive est mon âme en tant qu'ayant des perceptions, en d'autres termes, lorsque je connais les perceptions actuellement existantes dans mon propre esprit, cette connaissance prend le nom de *conscience*. La conscience, prise en ce sens, est donc la connaissance qu'a l'âme de ses propres perceptions et de ses propres jugements. — Si l'objet de la connaissance sensitive est l'âme même en tant que sentante, c'est-à-dire son acte même de sentir, la connaissance prend le nom de *sens intime*.—Si la chose que je connais comme existante est mon propre corps, la connaissance sensitive s'appellera, d'après notre convention terminologique, *sension*. — Enfin si la chose sentie, c'est-à-dire connue en tant qu'existante, est un corps différent du mien, la connaissance sensitive prendra le nom de *sensation*.

6° Parmi les connaissances *connexives*, les unes sont intuitives ou immédiates, et les autres discursives ou médiates, ou, comme on les nomme aussi assez souvent, *déduites*.

7° La connaissance connexive est *intuitive* ou *immédiate* lorsque l'esprit voit que l'objet d'une perception est tellement contenu dans l'objet d'une autre perception qu'il ne peut, même par abstraction, penser à ces deux objets sans s'apercevoir qu'ils se conviennent ; et aussi lorsqu'il voit que l'objet d'une perception exclut tellement l'objet d'une autre perception, qu'il ne peut songer simultanément à ces deux objets sans apercevoir cette exclusion Quand l'esprit voit la vérité de cette proposition, *un cercle est une figure*, c'est une connaissance immédiate ou intuitive : il lui est impossible d'avoir l'idée de cercle, sans avoir en même temps l'idée d'une figure, en d'autres termes, sans percevoir que le cercle est nécessaire-

ment une figure. De même quand l'esprit voit qu'un cercle n'est pas carré, ou que l'Être éternel n'a pas eu de commencement, c'est encore une connaissance immédiate, une connaissance intuitive. Il lui est impossible de penser à l'objet *cercle* et à l'objet qu'exprime le mot *carré*, sans percevoir que l'un exclut l'autre, et qu'il en est de même des deux idées, l'Être éternel et l'être créé. On donne à cette connaissance le nom d'intuitive, parce que l'esprit voit (intuetur) l'objet d'une des deux idées contenu dans l'autre (*tuetur* unum *in* alio), ou bien formellement exclu de l'autre. C'est de cette sorte que l'esprit voit que le tout est égal à la somme de ses parties, et qu'un triangle n'est pas un cercle.

8° L'esprit voit qu'il y a convenance entre deux objets, ou par identité, ou par inclusion, ou par raison immédiate. Il y a convenance par *identité*, lorsque les deux objets perçus ne diffèrent pas, et qu'ils ne sont par conséquent qu'une seule et même chose, quoiqu'on l'exprime par deux termes différents ; comme dans cette proposition : *Le cercle est une figure ronde.* Telles sont toutes les propositions, dans lesquelles l'attribut exprime la propriété la plus déterminante (ultimo propriam) du sujet ; et c'est pour cette raison que ces propositions s'appellent *identiques*. Il y a convenance entre deux idées par *inclusion*: lorsque l'objet de l'une est une propriété générique de l'autre, et qu'il est attribué à cet autre comme à un sujet : par exemple dans cette proposition, *l'esprit est une substance*, l'attribut *substance* exprime un genre, dont les esprits sont une espèce. Pour constituer un esprit, il faut une substance. Cette propriété ne suffit pas, puisque toute substance n'est point par là même un esprit; mais elle est nécessairement comprise dans l'ensemble des propriétés nécessaires pour constituer un esprit, puisqu'aucun esprit ne peut exister s'il n'est une substance. L'attribut substance est donc comme *inclus* dans le sujet *esprit*. Il y a convenance entre deux idées par *raison immédiate*, lorsque

le sujet est immédiatement par lui-même toute la raison ou la cause de l'attribut, comme dans cette proposition : *Ce qui existe nécessairement est éternel.* La nécessité d'exister est la raison immédiate de l'éternité.

9° La connaissance intuitive de la répugnance de deux idées a lieu, ou par la vue d'une exclusion spécifique, ou par la vue d'une exclusion générique. Il y a exclusion spécifique entre deux objets perçus, lorsque l'un pris comme sujet possède une différence prochaine ou une propriété spécifique qui exclut l'autre comme attribut : par exemple dans cette proposition, *le cercle n'est pas un triangle,* le cercle exclut le *triangle* par sa rondeur ; or la rondeur est la propriété spécifique ou la différence prochaine qui distingue le cercle de toutes les autres figures. Il y a exclusion générique entre deux objets perçus, quand l'un possède une propriété commune ou un genre, qui exclut l'autre comme attribut. Telle est cette phrase : Un ange n'est pas divisible. La propriété de la simplicité, qui est une propriété générique par rapport à l'ange, exclut la divisibilité.

10° Il y a connaissance *discursive* ou *déduite*, lorsque deux idées sont de telle nature, que l'esprit peut par abstration penser à l'objet de l'une sans penser à l'objet de l'autre, et ne pas apercevoir la convenance ou la répugnance entre les deux. Pour savoir si ces deux objets se conviennent ou s'excluent, l'esprit a recours dans ce cas à un troisième objet, auquel il compare les deux premiers. S'il y a convenance entre ces deux objets et le troisième qui a été pris pour terme de comparaison, les deux objets conviennent aussi entre eux. Si, au contraire, l'un des deux, rapproché du terme de comparaison s'en trouve exclu, les deux objets s'excluront aussi entre eux.

11° La connaissance discursive ou déduite s'appelle *science* ; mais dans l'usage ordinaire, on appelle science un grand nombre

de connaissances discursives liées les unes aux autres, et non pas une seule de ces connaissances isolément. Une science n'est donc autre chose qu'un ensemble ou un enchaînement de *connaissances discursives*.

12° On appelle lumière naturelle, tantôt l'intelligence et tantôt la raison. *L'intelligence* n'est autre chose que l'intellect ou la faculté connaissante, en tant qu'elle connaît intuitivement ou immédiatement. La *raison* est le même intellect ou la faculté connaissante, en tant qu'elle connaît médiatement ou par déduction.

13° On appelle lumière surnaturelle la révélation que Dieu fait de certaines vérités. L'assentiment que l'on donne à la parole de Dieu n'est ni une connaissance simplement appréhensive, ni une connaissance connexive intuitive, ni une connaissance connexive discursive ; il surpasse l'intellect. C'est un acte d'adhésion que l'âme fait à l'aide de la grâce ou de l'action divine, et qui porte le nom particulier *d'acte de foi*.

14° Les divisions et sous-divisions que nous venons d'établir par rapport au mot *connaissance* paraîtront peut-être au premier coup d'œil quelque peu arbitraires et compliquées. Essayons de faire voir que les principales du moins sont fondées. Le lecteur ne prendra les autres, s'il l'aime mieux, que comme une terminologie qui nous serait particulière, et dont nous convenons avec lui.

Premièrement, ce n'est pas sans raison que nous prenons le mot *connaissance* comme le *genre le plus élevé* par rapport aux actes de l'intellect, de quelque espèce qu'ils soient. On ne trouvera pas une classe d'actes de l'intelligence, dont *connaître* ne soit qu'une espèce ou une sous-division. Tout acte d'intelligence, c'est connaître. Que vous ayez une idée, une sensation, un souvenir, c'est toujours connaître. En un mot, cherchez une expression qui soit plus générale que le mot *connaissance*, et qui toutefois n'embrasse que les actes de l'intellect, vous

n'en trouverez pas. Le mot *connaissance* est donc pris à juste titre comme le genre le plus élevé.

Secondement, la division immédiate de la connaissance, en connaissance *simplement appréhensive*, et en connaissance *connexive,* est pareillement fondée. Quelque soit l'acte de connaissance que vous observiez en vous-même, vous verrez qu'il appartient à l'une ou à l'autre des deux catégories. Car ou votre connaissance se termine à un seul objet, comme quand vous pensez à votre livre, ou que vous le sentez à votre main, et c'est la connaissance simplement appréhensive ; ou bien vous connaissez qu'une chose a ou n'a pas telle ou telle qualité, comme quand vous dites que votre livre est agréable, que le travail est utile, que l'homme n'est pas éternel, et c'est ce que nous avons appelé la connaissance connexive. Je vous défie de trouver un acte de connaissance qui ne rentre dans une de ces deux classes.

Troisièmement, si vous faites une attention particulière à la connaissance *simplement appréhensive*, vous la verrez se sous-diviser nécessairement en deux espèces des plus importantes, selon les deux seules espèces d'objets que peuvent avoir les connaissances simplement appréhensives. Tout ce qui est quelque chose est, ou à l'état de possibilité, ou à l'état d'existence : ce qui n'existe et ne peut exister n'est absolument rien. L'objet d'une connaissance appréhensive est donc nécessairement ou une chose possible, c'est-à-dire une essence, ou quelque chose d'existant. La connaissance simplement appréhensive qui a pour objet une essence s'appelle idée ou perception ; celle qui a pour objet une chose en tant qu'existante, porte le nom de sensitive. Connaissances perceptives et connaissances sensitives, en d'autres termes *percevoir* et *sentir,* c'est bien la sous-division naturelle de la connaissance que nous avons nommée *connaissance appréhensive.*

Je n'insiste pas sur les ramifications de ces deux branches

principales *percevoir* et *sentir*. Que le lecteur veuille seulement donner un moment d'attention à la sous-division de la connaissance *connexive*. Elle est *immédiate* ou *médiate*; en d'autres termes également reçus, *intuitive* ou *discursive*. Voyez en réfléchissant en vous-même s'il n'est pas vrai que, quand vous connaissez qu'il y a convenance entre deux idées, vous connaissez cette convenance, ou immédiatement par l'idée même du sujet et de l'attribut, ou au moyen d'une troisième idée prise pour terme de comparaison.

Les mêmes réflexions vous feront reconnaître qu'il en est ainsi de la répugnance entre un sujet et un attribut; elle vous est connue, ou immédiatement, ou avec le secours d'un moyen terme. Nous verrons plus tard que ce qu'on nomme un *jugement* n'est autre chose qu'une connaissance connexive, et par conséquent les jugements ou les connaissances connexives se partagent en ces deux grandes branches : *jugements d'évidence immédiate*, et *jugements d'évidence déduite* ou *raisonnée*, c'est-à-dire, acquise par la comparaison des deux termes avec un terme moyen.

§ II.

Série d'affirmations, qui établit invinciblement la réalité subjective de nos perceptions.

Nous ne disons pas que nous emploierons, pour faire admettre la réalité subjective des idées ou perceptions, une série de *preuves* ni une *démonstration*, mais seulement des *affirmations*. Ce qui doit être certain pour appuyer toute preuve ne peut pas être prouvé. Or, tel est le propre de la réalité subjective des idées : toute preuve, tout raisonnement, toute démonstration la présuppose certaine. Si, quand nous croyons avoir des idées, quand nous croyons en avoir la conscience, il n'est pas sûr que nous les ayons, le doute absolu est inévitable. Vouloir prouver le fondement de toute preuve et de toute cer-

titude, c'est une absurdité. Quiconque donc voudrait établir la certitude subjective des idées par voie de démonstration proprement dite s'égarerait étrangement.

Mais comment donc l'établir, dira-t-on? Faudra-t-il l'admettre sans qu'elle soit prouvée? Et veut-on qu'on admette témérairement et sans raison suffisante un principe duquel dépend la vérité de toute science? Non certes, nous ne voulons pas qu'on l'admette par une espèce d'acte de foi aveugle et téméraire. Tout en soutenant que la réalité subjective des idées ne peut être établie par voie de démonstration, nous ne disons pas qu'elle ne puisse pas être établie du tout. Nous soutenons au contraire qu'elle peut être établie solidement et invinciblement par une simple série d'affirmations. Nous disons qu'une preuve proprement dite n'est nullement nécessaire, et que l'impossibilité de cette preuve n'est nullement une raison pour qu'on doive ou qu'on puisse rester dans le scepticisme universel, dans le doute absolu. Posons la série. On va voir comment, quoique ne renfermant que de pures affirmations dont aucune n'est prouvée, elle *établit invinciblement* comme certaine la réalité subjective des idées.

Première affirmation. — *Chacun est forcé d'admettre comme certain, sans qu'on le lui prouve, qu'il connaît quelque chose.*

Explication. — Chacun est forcé d'admettre, sans qu'on le lui prouve, ce qu'il ne peut nier, ni ignorer réflexément, ni révoquer en doute, ni mettre en question, dont il ne peut exiger ni chercher la preuve, ni même demander la définition. Or tel est pour chacun le fait de sa propre connaissance, ou ce principe, *ego cognosco.*

1° *Nul ne peut nier qu'il connaisse quelque chose.* — Car en le niant, ou il connaîtrait ce que c'est que *nier* ou non; s'il ne savait pas ce que c'est que nier, en niant il ne saurait ce qu'il

fait, et par conséquent il ne nierait pas; ses paroles ne seraient pas plus une négation qu'une affirmation. Si, au contraire, on suppose qu'il sait ce qu'il fait en niant, on suppose par là même qu'il connaît quelque chose; on suppose qu'en niant il sait très-bien ce que c'est que nier; cet homme en niant se pose donc comme sachant ce que c'est que nier ; il se pose par conséquent comme affirmant qu'il sait ce que c'est que nier; il affirme donc qu'il connaît quelque chose, dans le moment même où il dit qu'il ne connaît rien. De plus, l'homme qui prétendrait n'avoir absolument aucune connaissance, s'exprimerait ainsi : *Ego non sum cognoscens*. Or, en disant ces mots, loin de nier qu'il connaisse quelque chose, il l'affirme au contraire de plusieurs manières : en disant le mot *ego*, il suppose et affirme qu'il connaît et distingue très bien ce que c'est que cet *ego*, et qu'il distingue le *moi* de sa négation ; s'il ignorait ce que c'est que ce *moi* auquel il attribue quelque chose comme au sujet de la phrase, ce qu'il affirme ne serait affirmé d'aucun sujet; ce qu'il attribue, il ne l'attribuerait à rien, il ne le prononcerait de personne. Or, n'attribuer quelque chose à aucun sujet, c'est ne rien attribuer, ne rien prononcer; en disant *ego non sum cognoscens*, il ne nierait le fait de la connaissance d'aucun sujet, et par conséquent en définitive il ne nierait rien. En sorte que celui qui voudrait véritablement nier qu'il connût quelque chose, commencerait nécessairement par affirmer le contraire, en supposant qu'il sait très-bien ce qu'est l'*ego* dont il parle. — De plus, en prononçant le mot *non*, il affirmerait qu'il sait ce qu'est une négation, et qu'il n'ignore pas que la négation exprimée par le mot *non* n'est pas la même chose que l'affirmation : autrement, en prononçant le mot *non*, il ne nierait pas plus qu'il n'affirmerait; et au lieu de dire de cet homme qu'il nie, il faudrait dire qu'il ne sait ce qu'il dit. — De plus, en prononçant cette phrase : *Ego non sum cognoscens*, il supposerait et affirmerait très-bien ce que signifie le mot

sum; il ne peut y avoir ni négation ni affirmation sans que l'esprit dise en lui-même *est* ou *non est*, à moins qu'il ne sache ce qu'il dit, dans lequel cas il n'y a ni négation ni affirmation. Donc, celui qui ignorerait ce que c'est qu'*être* aurait beau prononcer cette phrase *ego non sum cognoscens*, en prononçant le mot *sum*, il ne saurait ce qu'il dit et par conséquent ne nierait rien. Donc celui qui nie véritablement suppose et affirme par là même qu'il connaît quelque chose, savoir ce que c'est qu'*être* et *n'être pas*. — Enfin celui qui dirait, *ego non sum cognoscens*, supposerait et affirmerait par là même qu'il sait très-bien ce que signifie ce mot *cognoscens*; car c'est précisément la chose exprimée par ce mot qu'il nie et dont il se prétend dépourvu ; donc s'il ne savait pas ce que c'est que *connaître*, il ne saurait ce qu'il nie ; donc il ne nierait rien ; donc si cette négation, *ego non sum cognoscens*, est réelle, celui qui la prononce affirme par là même qu'il connaît ce que c'est que connaître. — On le voit, nul ne peut se déclarer dépourvu de toute connaissance ; nul ne peut dire, je ne connais rien, je n'ai aucune connaissance, sans que par là même il affirme et suppose de plusieurs manières le contraire comme certain. Or ne pouvoir pas nier une chose sans l'affirmer en même temps, c'est simplement ne pouvoir pas la nier ; donc enfin nul ne peut nier qu'il connaisse quelque chose.

2° *Nul ne peut ignorer avec réflexion qu'il connaisse quelque chose.* — On dit de quelqu'un qu'il ignore *réflexément* quelque chose, lorsque faisant attention à son ignorance, il se dit intérieurement à lui-même : *J'ignore telle chose.* Ignorer réflexément si l'on connaît quelque chose, c'est donc se dire à soi-même intérieurement : *Ego ignoro utrum cognoscam.* Or, nul ne peut dire cela : car celui qui le dirait, ou saurait ce que c'est qu'ignorer ou ne le saurait pas. S'il ne le savait pas, il est clair qu'en se disant à lui-même, *ego ignoro*, il ne saurait ce qu'il se dit ; par conséquent il ne se dirait rien, et par conséquent il

n'ignorerait pas réflexément. Si au contraire en disant, *ego ignoro utrum cognoscam*, il savait ce que c'est qu'ignorer, il est clair qu'en disant qu'il ignore, il supposerait et affirmerait qu'il connaît quelque chose, savoir ce que c'est qu'ignorer. Donc nul ne peut dire, *ignoro utrum cognoscam*, sans affirmer le contraire comme certain; donc enfin nul ne peut ignorer réflexément qu'il connaisse quelque chose. — De plus, celui qui dirait, *ego ignoro utrum cognoscam*, affirmerait de plusieurs autres manières qu'il connaît quelque chose : il l'affirmerait par chacun de ces mots *ego, ignoro, utrum, sim, cognoscens;* car en les prononçant, ou il sait ce qu'il dit, ou non ; s'il les prononce sans savoir ce qu'il dit, il n'affirme et ne prononce rien : par conséquent il ne s'affirme pas à lui-même son ignorance, il ne se dit pas réellement à lui-même, *j'ignore si je connais quelque chose* ; par conséquent il n'est pas dans l'ignorance réflexe dont nous parlons. Si au contraire il les prononce en sachant ce qu'il dit, il sait donc ce qu'il dit en disant *ego ;* il connaît donc et distingue ce que c'est que le *moi* dont il parle : il sait donc ce qu'il dit en disant *ignoro*; il connaît donc et discerne ce que c'est qu'ignorer : il sait donc ce qu'il dit en disant *utrum ;* il connaît et discerne ce qu'est l'état dubitatif que cette particule sert à exprimer : il sait donc ce qu'il dit en disant *sim ;* il connaît donc et discerne ce que c'est qu'*être* et *ne pas être :* il sait donc ce qu'il dit en disant *cognoscens ;* il connaît donc et discerne ce que c'est que connaître. En se donnant comme sachant ce qu'il dit, il affirme donc qu'il a autant de connaissances qu'il prononce de mots en disant, *ego ignoro utrum sim cognoscens*. Donc celui qui prétendrait ignorer s'il connaît quelque chose, affirmerait le contraire de plusieurs manières. Donc nul ne peut ignorer réflexément s'il connaît quelque chose.

3° *Nul ne peut douter s'il connaît quelque chose.* — Le doute consiste en ce que l'esprit, considérant deux propositions

contradictoires, et ne trouvant pas suffisantes les raisons sur lesquelles chacune s'appuie, demeure comme suspendu, n'apercevant la vérité ni de l'une ni de l'autre. Douter de sa propre connaissance actuelle serait donc ignorer laquelle de ces deux propositions contradictoires est vraie, *sum cognoscens, non sum cognoscens;* et ce serait l'ignorer à cause de l'insuffisance des raisons apportées à l'appui de chacune. Or nul ne peut douter ainsi du fait de sa connaissance actuelle. Car, en doutant ainsi, il supposerait et affirmerait qu'il sait du moins que les deux contradictoires, objet de son doute, ne sont pas une seule et même chose. — De plus il supposerait et affirmerait par là même, que chacune des contradictoires lui paraît appuyée sur certaines raisons; il affirmerait donc par là même qu'il connaît des raisons en faveur de chaque contradictoire. Donc en disant, *je doute si je connais quelque chose,* il affirmerait en même temps qu'il connaît plusieurs choses, savoir les raisons qui le font hésiter et le tiennent en doute entre ces deux propositions : *Sum cognoscens, non sum cognoscens.* — De plus celui qui douterait de sa connaissance actuelle, se dirait à lui-même intérieurement, *ego dubito an cognoscam.* Or, comme nous l'avons montré quand il s'agissait de la négation de toute connaissance, il est impossible à quelqu'un de prononcer ces mots, *ego, dubito, utrum, sim, cognoscens,* sans affirmer par là même qu'il a les connaissances ou les idées correspondantes à chacun de ces mots ; ou s'il ne les avait pas, en prononçant ces mots, il ne saurait ce qu'il dit, et par conséquent il ne prononcerait rien.

4° *Nul ne peut mettre en question le fait de sa connaissance actuelle.* — Mettre une chose en question, c'est en premier lieu la regarder comme douteuse et incertaine, et en second lieu la soumettre comme telle à l'examen. Or, d'après ce qui a été dit, nul ne peut regarder comme douteux le fait de sa connaissance actuelle; donc il ne peut pas non plus la mettre en

question. — De plus, celui qui mettrait en question le fait de sa connaissance actuelle s'exprimerait ainsi, sinon extérieurement, au moins dans son esprit : *Il ne faut pas admettre comme certain que j'aie quelques connaissances, avant que cela soit prouvé.* Or, celui qui parlerait ainsi affirmerait de plusieurs manières qu'il a actuellement des connaissances : il affirmerait qu'il a les idées ou les connaissances correspondantes à chacun des mots de la phrase prononcée ; car s'il n'avait pas ces connaissances, en prononçant chacun des mots dont se compose sa phrase, il ne saurait ce qu'il dit ; par conséquent il n'affirmerait rien, il ne prononcerait rien ; par conséquent enfin, il ne mettrait pas en question sa connaissance actuelle.

5° *Nul ne peut demander ni exiger la preuve de sa connaissance actuelle.* — Ou bien on sait ce qu'est une preuve ou non ; si on ne le sait pas, en la demandant on ne demande rien, ou ce qui revient au même on ne la demande pas. Si l'on sait ce qu'est une preuve, en la demandant on suppose et on affirme qu'on sait quelque chose, savoir ce que c'est que prouver. — De plus, celui qui pour admettre quelque chose comme certain demande qu'on le lui prouve, regarde par là même la chose comme douteuse avant la preuve. Or, d'après ce que nous venons dire nul ne peut regarder comme douteuse sa connaissance actuelle ; donc il n'en peut pas demander sérieusement la preuve. De plus, prouver, c'est faire connaître la vérité d'une chose au moyen d'une autre vérité déjà connue ; donc celui qui demanderait la preuve de sa connaissance actuelle, supposerait et affirmerait par là même qu'il connaît certains principes, au moyen desquels on peut lui prouver d'autres choses ; donc il supposerait et affirmerait qu'il a actuellement des connaissances. Personne ne peut donc demander la preuve de sa connaissance actuelle, ni mettre cette connaissance en question.

6° *Nul ne peut demander sérieusement la définition de la connaissance.*—Demander sérieusement cette définition, c'est la

demander comme nécessaire pour savoir ce que c'est que connaître. Or, nul ne peut faire une telle demande; car, en la faisant, ou il regarderait comme certain qu'il sait ce que c'est qu'une définition ou non; s'il ne sait pas ce que c'est que définir, en demandant une définition il ne sait ce qu'il demande et par conséquent il ne demande rien. S'il sait au contraire ce qu'est une définition, avant qu'on lui ait donné la définition qu'il demande, tout en la demandant, il admet et suppose comme certain qu'il connaît quelque chose, savoir ce que c'est que définir; donc il ne peut pas exiger, pour admettre le fait de sa connaissance actuelle, qu'on lui ait auparavant défini ce que c'est que connaître.

Résumons ces six impossibilités : nul ne peut nier le fait de sa connaissance actuelle, ni l'ignorer réflexément, ni en douter, ni le mettre en question, ni en demander la preuve ou la définition, comme si cette preuve et cette définition étaient nécessaires pour savoir ce que c'est que connaître. Or, être réduit à ces impossibilités, c'est être forcé, dans toute la rigueur du terme, d'admettre sans preuve comme certain qu'on a quelques connaissances ; donc notre première assertion est rigoureusement et absolument *inniable*.

Qu'on ne soit pas étonné de la manière dont nous posons la première pierre de l'édifice dans la question de la certitude. Nous mettons en avant une simple assertion : nous disons que sans aucune preuve chacun est tenu, c'est-à-dire forcé, de regarder comme certain qu'il y a en lui cette chose qu'on nomme *connaissance*. Cette assertion, nous ne prétendons pas la prouver ; ce que nous venons d'y ajouter sous le titre d'*explication* n'est que pour aider l'esprit à la considérer ; ce n'est que pour appeler l'attention sur elle ; et pourtant nous disons hardiment qu'elle est établie avec solidité et d'une manière invincible. Vous me direz peut-être que n'ayant rien prouvé, mon assertion est *toute gratuite*, et qu'une assertion gratuite ne

prouve rien — cela est vrai de toute assertion qui peut être contestée : celui qui la soutient et qui ne la démontre pas, n'aboutit à rien ; ce qu'il a avancé sans preuves, on le lui nie, on le lui conteste très-légitimement. Mais il n'en est pas ainsi d'une assertion qu'il est absolument et radicalement impossible à qui que ce soit de contester. Hé bien, telle est précisément l'assertion fondamentale que nous avons mise en avant; et il en sera de même de toutes celles qui vont continuer la série.

Qu'on essaie tant qu'on voudra de ne pas admettre cette assertion, *ego sum cognoscens*, qu'on tourne son esprit dans tous les sens, pour la nier ou pour en douter, on ne pourra pas en venir à bout, et les efforts mêmes que l'on fera seront une adhésion forcée. — On demandera peut-être d'où viennent ces impossibilités. Pour tant d'autres assertions, on peut énoncer la négation et le doute. Si quelqu'un par exemple, dit : *L'âme est immortelle*; il est possible de le nier ou de le révoquer en doute, en disant : *L'âme n'est pas immortelle*, ou bien *je doute qu'elle le soit*. L'esprit égaré qui pense et parle ainsi, n'affirme nullement ce qu'il dit nier ou révoquer en doute. Comment se fait-il qu'il n'en soit pas de même de cette proposition, *ego sum cognoscens?* D'où vient qu'en voulant la nier ou la révoquer en doute, on l'affirme malgré soi comme certaine? Cette impossibilité vient de ce que nier, douter, mettre en question, ignorer avec réflexion, ou ce qui revient au même faire attention à son ignorance, demander une preuve ou une définition, sont autant d'*actes de l'intelligence ;* et si l'on y réfléchit bien, on verra que tous les actes de l'intelligence sont autant de connaissances. Ce n'est donc que par un acte de connaissance qu'on peut nier ou ignorer qu'on connaisse. — On dira, sans doute, que la difficulté n'est point levée entièrement ; qu'on veut précisément savoir pourquoi, dans le cas présent, il y a affirmation quand on veut nier. — Eh bien, puisqu'il faut aller jusqu'au

fond, jusqu'à la racine de ces impossibilités, je dis : toute connaissance est essentiellement et nécessairement connaissance d'elle-même. Ne *savoir pas qu'on sait*, c'est rigoureusement ne pas savoir. Qu'on veuille faire attention à la justesse de cette équation : *connaître sans savoir qu'on connaît*, égale *ne pas connaître*. C'est du reste ce qui va faire la matière de la deuxième assertion. Mais s'il en est ainsi, partout où il intervient un acte de connaissance, il y a en même temps *connaissance de cette connaissance* ; et puisque nier, douter, mettre en question, sont des actes de connaissance, celui qui les fait connaît par là même qu'il connaît. — Il y a plus, toute connaissance, toute idée est une affirmation interne de l'esprit, ainsi que nous le développerons en son lieu : par ce là même qu'il y a idée, l'esprit discerne l'objet de l'idée d'avec le pur néant. Or cette distinction de l'esprit ne peut avoir lieu sans que l'esprit se dise à lui-même : Tel objet (par exemple le cercle) est quelque chose, n'est pas pur néant. Quand l'idée du cercle est dans l'esprit, il y a en même temps cette affirmation interne : *Circulus est ens*, ou simplement *circulus est*. Mais si toute connaissance est une affirmation de son objet, et si d'une autre part toute connaissance est connaissance d'elle-même, il s'ensuit invinciblement que toute connaissance *s'affirme elle-même*. Il ne faut donc pas être étonné si les six actes énumérés, étant des actes de connaissance, emportent nécessairement avec eux cette affirmation : *Ego sum cognoscens*. Et si chacun de ces actes renferme avant tout cette affirmation, comment, sans contradiction, pourrait-on affirmer le contraire? Du reste, cette doctrine deviendra de plus en plus facile à saisir, à mesure qu'elle recevra ses développements. Avançons.

DEUXIÈME AFFIRMATION. — *Chacun est forcé d'admettre comme certain, sans qu'on le lui prouve, qu'il connaît ce que c'est que connaître.*

Explication. — On est forcé d'admettre ce qu'on ne peut nier, ni révoquer en doute, ni ignorer avec réflexion, ni mettre en question, et dont on ne peut demander ni exiger la preuve. Or toutes ces impossibilités ont lieu par rapport à cette assertion : *Je connais ce que c'est que connaître.*

1° *Nul ne peut nier cette proposition.* — Car d'après l'assertion précédente chacun affirme nécessairement qu'il connaît ; or par cela même, il affirme nécessairement qu'il connaît ce que c'est que connaître ; car s'il ignorait ce que c'est que connaître, en affirmant qu'il connaît, il ignorerait ce qu'il affirme, il ne saurait ce qu'il dit, et par conséquent il n'affirmerait rien : donc par cela même qu'il affirme nécessairement et forcément qu'il connaît, il affirme aussi nécessairement et forcément qu'il connaît ce que c'est que connaître. En d'autres termes, par cela même que nul ne peut nier cette proposition, *ego sum cognoscens*, il ne peut pas non plus nier cette autre, *ego sum cognoscens quid sit cognitio.*—De plus nul ne peut nier cette dernière proposition, sans savoir ce que c'est que nier, et sans distinguer la négation de l'affirmation; autrement, en niant il ne saurait ce qu'il fait, et par conséquent il ne nierait pas véritablement ; mais s'il sait ce que c'est que la négation et l'affirmation, et les distingue l'une de l'autre, il connaît par là même ce que c'est que connaître ; en effet l'acte même de nier et d'affirmer, est un acte de connaissance ; donc connaître qu'on nie, c'est connaître qu'on connaît ; donc celui qui voudrait nier cette proposition, *cognosco quid sit cognoscere*, l'affirmerait par là même. En d'autres termes, cette négation, *ego non cognosco quid sit cognoscere*, renferme et présuppose équivalemment celle-ci : *Ego cognosco quid sit negare.* Or cette dernière renferme

nécessairement celle-ci : *Cognosco quid sit cognoscere*, attendu que nier, c'est connaître.

2° *Nul ne peut ignorer réflexément qu'il sache ce que c'est que connaître.* — Cette ignorance réflexe consisterait à se dire à soi-même avec attention : *Ego ignoro* ou bien *non cognosco quid sit cognoscere* ; or, se parler ainsi à soi-même n'est autre chose que nier qu'on sache ce que c'est que connaître ; mais cette négation est impossible comme nous venons de le montrer ; donc il est pareillement impossible d'ignorer réflexément ce que c'est que connaître. En d'autres termes, l'ignorance réflexe dans le cas présent équivaut à une véritable négation, puisque ces mots, *ignoro utrum cognoscam quid sit cognoscere*, équivalent à ceux-ci, *non cognosco quid sit cognoscere*. Or la négation est impossible ; donc l'ignorance réflexe l'est aussi. — De plus, pour que quelqu'un dise, *ego non cognosco*, il doit savoir ce que c'est que connaître, autrement il ne dirait rien ; donc il ne peut dire *ego non cognosco*, sans dire par là même auparavant, *cognosco quid sit cognoscere*. Donc, il ne peut pas dire avec réflexion qu'il ignore ce que c'est que connaître.

3° *Nul ne peut douter s'il sait ce que c'est que connaître.* — Douter si l'on sait ce que c'est que connaître, ce serait l'ignorer réflexément ; or nul ne peut l'ignorer réflexément, d'après ce qui vient d'être dit ; donc nul ne peut non plus en douter. — D'ailleurs, en douter serait se dire à soi-même : *Dubito utrum cognoscam quid sit cognoscere*. Or, cette affirmation est absolument impossible ; car pour que l'esprit pût dire sérieusement le mot *dubito*, il faudrait qu'il connût ce que c'est que douter ; autrement en disant *dubito* il ne saurait ce qu'il dit et par conséquent n'affirmerait pas son doute ; mais connaître ce que c'est que douter, c'est connaître ce que c'est que connaître ; car douter renferme plusieurs actes de connaissance : douter c'est connaître deux contradictoires et des raisons en faveur de chacune, mais insuffisantes pour discerner laquelle est la

vraie. Donc celui qui affirme qu'il doute affirme par cela même qu'il connaît ce que c'est que connaître. Donc nul ne peut se dire à soi-même, *dubito utrum cognoscam quid sit cognoscere*, sans affirmer le contraire par le premier mot de cette phrase.

4° *Nul ne peut demander qu'on lui prouve qu'il sait ce que c'est que connaître.* — Ou il sait ce qu'est une preuve ou non. S'il ne le sait pas, en demandant une preuve, il ne sait ce qu'il demande, et par conséquent il ne la demande pas. S'il le sait, il a donc une connaissance, et en se donnant comme demandant une preuve, il s'affirme par là même comme sachant ce qu'il demande, par conséquent comme ayant une connaissance. Ainsi quiconque demande une preuve, dit par cela même implicitement : *ego cognosco quid sit probatio*. Mais celui qui dit *ego cognosco* dit par celà même qu'il connaît ce que c'est que connaître, car s'il ne le savait pas, en disant *ego cognosco*, il ne saurait ce qu'il dit et par conséquent n'affirmerait rien. Donc celui qui ne suppose pas et n'affirme pas qu'il connaît ce que c'est que connaître, ne peut pas affirmer qu'il connaît ce que c'est qu'une preuve, ni se donner comme ayant cette connaissance ; par cela même il ne peut pas se donner comme demandant sérieusement une preuve ; et par cela même enfin il ne peut pas demander qu'on lui prouve qu'il sait ce que c'est que connaître. — De plus, on ne peut demander la preuve que des choses qu'on aurait droit de nier ou de révoquer en doute, ou qu'on pourrait ignorer réflexément, si on ne les prouvait. Or, d'après ce qui a été dit, nul ne peut nier, ni révoquer en doute, ni mettre en question, ni ignorer réflexément qu'il connaisse ce que c'est que connaître ; donc nul ne peut non plus demander qu'on le lui prouve.

5° Enfin *nul ne peut mettre en question s'il connaît ce que c'est que connaître.* — On ne peut mettre en question les choses dont on ne peut douter : or nul ne peut douter, comme nous l'avons

fait observer, s'il connaît ce que c'est que connaître; donc nul ne peut non plus le mettre en question.

Ainsi cette proposition, *cognosco quid sit cognoscere*, est telle, que nul ne peut la nier, ni l'ignorer réflexément, ni la révoquer en doute, ni la mettre en question, ni en exiger la preuve; donc chacun est obligé et véritablement forcé d'admettre sans preuve la seconde assertion de la série, savoir qu'il connaît ce que c'est que connaître. On peut encore aider l'esprit à fixer son attention sur ce point important, par cette autre explication :

D'après la première assertion, chacun affirme nécessairement qu'il connaît. Or, par là même il affirme nécessairement qu'il connaît ce que que c'est que connaître. On devra l'admettre, s'il est bien vrai que toute connaissance soit nécessairement connaissance d'elle-même. Or il en est ainsi : montrons-le d'abord pour une connaissance en particulier. Il faut qu'il y ait une connaissance qui soit connaissance d'elle-même. Car si le fait d'une connaissance ne pouvait être connu que par une seconde connaissance, et cette seconde que par une troisième, et ainsi de suite sans qu'il y en eût jamais aucune qui fût connue par elle-même, il y aurait une progression à l'infini de connaissances connues l'une par l'autre, et une telle progression comme tout nombre actuellement infini répugne : donc il faut qu'il y ait une connaissance qui soit connaissance d'elle-même. Or, s'il y en a une qui ait cette propriété nécessaire, toutes doivent l'avoir, puisqu'elles ont toutes la même essence; donc toutes les connaissances sont connaissances d'elles-mêmes; donc quiconque affirme qu'il connaît, affirme par là même qu'il connaît sa connaissance, ou ce que c'est que connaître.

D'ailleurs, peut-on connaître un objet sans savoir qu'on le connaît ? Non ; pour peu qu'on fasse attention, on verra que *ne pas savoir si l'on connaît*, c'est réellement et tout simplement

ne pas connaître : ne pas savoir si vous savez quelle heure il est, c'est ne pas savoir quelle heure il est. Mais d'un autre côté peut-on *connaître qu'on connaît* sans savoir ce que c'est que connaître? Non : car autrement en connaissant que je connais, c'est-à-dire, en connaissant ce fait de ma connaissance, je ne saurais pas ce que je connais. Donc être forcé d'admettre qu'on connaît, c'est être forcé d'admettre, et qu'on sait qu'on connaît, et qu'on connaît ce que c'est que connaître.

Troisième assertion. — *Chacun est obligé d'admettre sans preuve qu'il existe connaissant, et connaissant ce que c'est que connaître.*

Explication. — Cette troisième assertion ne diffère pas quant au fond des deux précédentes. D'après la première, chacun est forcé d'admettre qu'il connaît quelque chose ; or, être obligé d'admettre qu'on connaît, c'est être obligé d'admettre qu'on *est* connaissant, ou, ce qui est rigoureusement la même chose, qu'on *existe* connaissant.

D'après la seconde assertion, chacun est obligé d'admettre sans preuve cette proposition, *je connais ce que c'est que connaître* : or, dire je connais ce que c'est que connaître, c'est dire je *suis* connaissant ce que c'est que connaître; ou, ce qui est rigoureusement la même chose, *j'existe* connaissant ce que c'est que connaître; donc la troisième assertion est comprise dans les deux précédentes. Donc si chacun est forcé d'admettre ces deux premières sans preuve, chacun aussi est forcé d'admettre sans preuve la troisième, savoir qu'il existe connaissant, et connaissant ce que c'est que connaître.

On voit par là même que quand il s'agit de sa propre existence, nul ne peut la nier, ni l'ignorer avec réflexion, ni la révoquer en doute, ni la mettre en question, ni en exiger la définition ou la preuve. Par chacun de ces actes, l'homme s'affirme et se donne comme connaissant quelque chose ; or, s'af-

firmer comme connaissant, c'est s'affirmer comme existant, ou en d'autres termes, dire *je connais*, c'est dire *j'existe* connaissant.

QUATRIÈME ASSERTION. — *Chacun est forcé d'admettre comme certaine la réalité subjective de ses perceptions ou idées.*

Explication. — Rappelons d'abord ce qu'on est convenu d'appeler *réalité subjective* et *objective* des connaissances. Le *subjectum* d'une connaissance, c'est l'individu en qui se trouve cette connaissance, l'individu connaissant. L'*objectum* d'une connaissance, c'est la chose connue. Si, quand je crois avoir une connaissance, il est réellement vrai que j'existe actuellement avec cette connaissance, il y a réalité du sujet connaissant, *réalité subjective*. Si, quand je crois connaître une chose, elle est réellement comme je crois la connaître, il y a *réalité objective*.

Nous disons que chacun est forcé d'admettre comme certaine la *réalité subjective* de ses idées ou perceptions. En effet, chacun est forcé d'admettre comme certaine cette réalité, s'il ne peut la nier, ni la révoquer en doute, ni l'ignorer réflexément, ni craindre de se tromper en l'admettant. Or, d'après les assertions précédentes, il ne peut nier, ni révoquer en doute, ni ignorer réflexément qu'il connaisse et qu'il existe connaissant. Il ne peut pas non plus craindre de se tromper sur le fait de sa connaissance, puisque cette crainte serait un doute, et que le doute à cet égard lui est impossible. Mais admettre qu'*on connaît et qu'on existe connaissant*, c'est admettre la *réalité subjective* des connaissances : chacun est donc forcé d'admettre comme certaine la réalité subjective de ses propres connaissances, et par conséquent de ses idées ou perceptions. Allons au-devant d'une espèce d'objection.

Cette insurmontable impossibilité pour chacun de nier ou de révoquer en doute la réalité subjective, c'est-à-dire le fait

de sa connaissance actuelle, ne proviendrait-elle pas peut-être d'une irrésistible fatalité qui dominerait notre intelligence et qui nous forcerait à croire que nous connaissons et que nous existons connaissans, tandis qu'en réalité nous n'existerions pas et n'aurions aucune connaissance? La crainte d'une telle déception est elle-même une impossibilité. Qui dit *peut-être*, dit *je doute*; et, comme nous l'avons vu précédemment, nul ne peut douter du fait de sa connaissance actuelle, ni par conséquent de la réalité subjective de sa connaissance.

Cinquième assertion. — *Les assertions précédentes sur la réalité subjective des idées, quoiqu'avancées sans preuve, ne sont point gratuites.*

Explication. — On appelle *assertion gratuite* celle qui ayant besoin de preuve est affirmée et supposée comme certaine, sans qu'on la prouve. L'esprit peut par là même la nier autant que l'affirmer : il ignore si elle est vraie et il en doute. Or, les assertions précédentes n'appartiennent aucunement à cette catégorie.

1° Elles n'ont pas besoin de preuve pour se faire admettre comme certaines, puisque tout esprit les affirme et les suppose telles forcément, invinciblement et antérieurement à toute preuve.

2° Elles ne peuvent être niées ni révoquées en doute, ni ignorées d'une ignorance réflexe ; puisque l'acte d'intelligence nécessaire pour nier, douter et ignorer réflexément, équivaut, comme nous l'avons dit, à une acceptation entière et sans réserve de ces assertions comme tout-à-fait certaines. Ces assertions ne peuvent donc être appelées *gratuites*.

Non seulement elles sont aussi solidement établies que les choses rigoureusement démontrées, mais elles sont le premier point d'appui de toute démonstration. Si, quand nous croyons avoir des idées, nous devions douter si nous les avons,

et si nous existons, toute certitude deviendrait à jamais impossible, il faudrait douter absolument de tout, ce serait le règne absolu du scepticisme. Qui ne voit d'ailleurs que s'il fallait tout prouver on ne pourrait rien prouver? S'il fallait prouver une vérité par une seconde, la seconde par la troisième, et ainsi de suite sans fin, n'en résulterait-il pas l'absurdité d'une progression à l'infini de vérités qui toutes seraient rendues certaines par d'autres, sans qu'aucune le fût par elle-même? A moins de tomber dans le doute absolu, il faut admettre forcément quelque premier principe qui se prouve suffisamment lui-même et se fasse recevoir comme certain; et ce principe, quoique non prouvé, ne pourra pas être appelé *gratuit*.

Ce point fondamental, que la réalité subjective des connaissances est certaine sans avoir besoin d'être prouvée, ne concerne pas seulement les intelligences finies. Dieu lui-même cette intelligence sans bornes, qui connaît infiniment, comment est-il sûr de la réalité de sa connaissance actuelle, pourquoi ne peut-il ni l'ignorer, ni en douter, ni la nier? pas d'autre raison que sa connaissance même. Il est sûr qu'il connaît parce qu'il le sait, et il sait qu'il connaît, parce qu'il connaît réellement, et que s'il ne savait pas qu'il connaît ou s'il ignorait sa connaissance, il ne l'aurait réellement pas, il ne serait pas actuellement connaissant, il ne serait pas Dieu. Notre intelligence est infiniment différente de l'intellect divin; mais elle a ce trait de ressemblance avec lui; elle ne peut être actuellement en acte ou en exercice en l'ignorant elle-même; de même que Dieu ne peut connaître infiniment sans connaître avec une certitude absolue sa connaissance actuelle.

D. Bouix.

DES EXPOSITIONS DU SAINT SACREMENT.

SUITE.

(Voir le numéro de mai, page 425.)

§ V.

DE LA SOLENNITÉ A DONNER A L'EXPOSITION.

Comme nous l'avons observé au § 2, c'est pour garantir à l'Exposition du Très-Saint Sacrement la grande solennité dont elle doit être accompagnée, qu'elle ne peut jamais se faire sans l'autorisation expresse de l'Ordinaire ; c'est pour ce même motif que, suivant le sentiment de plusieurs liturgistes, l'Exposition doit être assez rare. L'Instruction Clémentine entre dans un grand détail à à cet égard, et les règles qu'elle donne se rapportent :

1° Au vase qui renferme la sainte Hostie ;

2° Au trône sur lequel on place l'ostensoir ;

3° Aux objets qui doivent servir à décorer l'autel ;

4° A l'Adoration perpétuelle.

I. *Du vase qui doit renfermer la sainte Hostie pendant l'Exposition.* — Pendant l'Exposition, la sainte Hostie doit être renfermée dans l'ostensoir. L'Instruction l'exprime d'une manière suffisante en prescrivant que le vase où se trouve le Saint-Sacrement soit entouré de rayons et laisse apercevoir la sainte Hostie. « Sopra detto altare in sito eminente vi sia un taber- « nacolo o trono con baldachino proporzionato di color bianco, « et sopra la base di esso vi sia un corporale per collocarvi « l'ostensorio o custodia, il di cui giro sara attornato di raggi, « et non vi sara d'avanti alcun'ornamento che impedisca la vista « del Sanctissimo. » § 5. « Penitus interdicitur, dit Benoît XIV « (Inst. xxx, n. 16), sacram pyxidem ob privatam causam extra

« Tabernaculum afferri, ac velatam sub umbella collorari; cum « nullus hujus ritus vestigium apud scriptores, nullaque Sedis « Apostolicæ consuetudo deprehendatur, quam sequi omnino « debemus. » Cavalieri soulève ici une difficulté tirée du texte même de l'Instruction, qui, par ces mots *l'ostendorio o custodia* paraît admettre l'Exposition du Saint-Sacrement renfermée dans le ciboire : « Diximus *ostensorio vel custodiæ*, ad ejusdem « Instructionis textum, qui consulto posuit *l'ostensorio o custo-* « *dia*, ut hinc detur intelligi Sacramentum non necessario ex- « ponendum esse in ostensorio, quod licet ad rem sit forsan « instrumentum aptius, modernæ tamen est institutionis ; sed « integrum adhuc esse illud exponere mediis instrumentis « illis significatis ampliori *custodiæ* nomine, quibus illud item « exponere et per processionem circumgestare solebat antiqui- « tas. » L'auteur cite ensuite un décret de la Congrégation des Évêques, du 1er septembre 1598, d'après lequel l'Exposition pourrait se faire de cette manière. Gardellini réfute cette objection, en observant 1° que le texte de l'Instruction peut être interprété de deux manières : soit en disant comme Cavalieri, qu'il est question du ciboire, soit en attachant au mot *custodia* la même signification qu'au mot *ostensorio*. Le même vase, en effet, peut porter les deux noms : il peut être appelé *ostensoir* en tant qu'il laisse apercevoir la sainte Hostie, et *custode* en tant qu'il la renferme. Gardellini observe 2° que la seconde raison apportée par Cavalieri n'a aucune valeur : Si l'ostensoir est d'institution moderne, ce n'est pas à dire pour cela que l'usage en soit pas obligatoire ; et d'après le texte de l'Instruction, la sainte Hostie doit être renfermée dans un vase rond entouré de rayons. Quant au décret de la Sacrée Congrégation des Évêques, il a été regardé par la même Congrégation comme amphibologique et a été annulé ; d'autres décrets ont déclaré illicite ce genre d'Exposition. Nous citerons seulement un décret de la Sacrée Congrégation des Rites. A cette question.

« An consuetudo in Expositionibus minus solemnibus in throno « collocandi sacram pixidem, et deinde cum ea benedicendi « populum possit licite observari, non obstantibus Ecclesiæ « prohibitionibus toties renovatis ? » la Sacrée Congrégation a répondu : « Non esse locum. » 23 mai 1833, n. 4548.

II. *Du trône sur lequel on place l'ostensoir.* — L'ostensoir doit être placé sur l'autel, dans un lieu élevé « Sopra detto altare « in sito eminente vi sia un tabernacolo o trono con baldachino « proporzionato di color bianco. » *Inst. Clem. ibid.* L'Instruction parle ici de ce que nous appelons ordinairemsnt *niche* ou *Exposition*. Elle peut consister dans un baldaquin supporté par quatre colonnes, de manière à laisser apercevoir le Très-Saint Sacrement de tous les côtés, comme il est à propos si l'autel est entre le chœur et la nef. La même disposition n'est pas nécessaire quand l'autel se trouve au fond ou à peu près. Dans le premier cas, l'Instruction lui donne le nom de tabernacle, et dans le second, elle lui donne celui de trône. Le tabernacle ou trône doit toujours être disposé de manière que le Saint-Sacrement soit recouvert à la partie supérieure, s'il n'y a pas un dôme au-dessus de l'autel.

Ce trône ou tabernacle doit être de couleur blanche : *di color bianco.* La couleur blanche est celle du Saint-Sacrement. « Hu- « jusmodi color, dit Gavantus (Rub. miss. part. I, tit. XVIII). « significat gloriam, gaudium et innocentiam... Adde vestem « cœnatoriam Christi fuisse albi coloris. » Cette prescription n'est pas tellement absolue qu'on ne puisse y employer d'autres couleurs, et des étoffes assez chargées de broderies pour dissimuler presque totalement la couleur blanche. « Ne tamen cen- « seas album colorem ita præscribi, ut non liceat alio ornatu « tabernaculum seu thronum vestiri : ornamenta excluduntur, « quæ nullatenus conveniunt Sacramento : Cæterum si thro- « nus sit cælaturis cum superinducto auro ant argento affabre « elaboratus, pendentibus e corona laciniis auro pariter et ar-

« gento intextis, et in intima parte tela acu picta coopertus, « vel alio non absimili modo constructus ; etiamsi color albus « vix ac ne vix quidem conspiciatur, dummodo nil sit quod « non conveniat sacramento, tuto poterit adhiberi. » Gardell. *Ibid.*, n. 1.

On peut donc considérer cette règle comme ayant pour but de faire voir que la couleur du Saint-Sacrement, et non celle de la fête que l'on célèbre, doit être employée pour la décoration de l'autel de l'Exposition. D'après les règles posées dans le *Cérémonial des Evêques*, il convient de faire ressortir le plus possible la couleur du jour dans les tentures qui servent à décorer les églises aux jours de fête. Outre les devants d'autel, dont il est parlé (L. I, cap. XII, n. 1), d'après la Rubrique du Missel (P. I, tit. XX), la couleur du jour est recommandée pour les tentures intérieures au nº 5 du même chapitre, pour le trône épiscopal (nº 6), ou pour le fauteuil (nº 10), pour le baldaquin que l'on met au-dessus de l'autel (nº 13), pour la couverture du Missel dont on se sert à l'autel et des livres où l'on chante l'Épître et l'Évangile (n. 15) et de celui qui sert à l'officiant pour les Vêpres (L. II, cap. III, n. 4). Si nous rapprochons ces règles du texte de l'Instruction, nous comprendrons que la couleur blanche doit être substituée à la couleur du jour dans les décorations de l'autel de l'Exposition et de ce qui l'entoure. Le devant d'autel doit toujours être blanc, quand même la couleur du jour serait différente, quand même on devrait célébrer la messe ou faire un office à cet autel, avec des ornements d'une autre couleur « Parimenti il pallio dell'altare dove sta « l'Espositione, sara sempre di color bianco, benche la messa « solenne ivi si celebri in altro colore. »

III. *Des objets qui doivent servir à la décoration de l'autel.* Ces objets sont d'abord les cierges, dont on allume toujours un très-grand nombre dans la ville de Rome; on peut aussi y

mettre des vases de fleurs ; mais on ne doit employer à cette décoration ni reliques, ni statues des Saints.

1° *Des cierges*. Deux questions se présentent ici, savoir : 1° Le nombre de cierges qui doivent être allumés pendant l'Exposition ; 2° La matière dont ils doivent être composés. L'Instruction règle aussi leur poids ; mais d'après Gardellini (*ibid.*, n. 3), ce point est seulement directif, et nous nous abstenons d'en parler en détail.

2° *Du nombre des cierges*. Pour les prières des Quarante-Heures l'Instruction demande qu'il y ait toujours au moins vingt cierges allumés : six à l'autel comme pendant les offices, huit à la partie supérieure, quatre aux côtés de l'ostensoir, et deux dans des chandeliers sur le pavé du sanctuaire, de chaque côté. « Ardino sopra l'altare almeno venti lumi continua-« mente, cio e sei candele d'una libra, tre per parte dalli « lati della croce, ed otto candele dalla parte superiore, con « altre quattro dalli lati dell'ostensorio... e sieno finalmente « due torcieri con le fiaccole almeno di tre libre l'una (*Inst.*, « § 6). » Le détail dans lequel entre ici l'Instruction nous montre jusqu'à quel point l'on désire que l'Exposition soit entourée d'une brillante illumination. Elle désigne même le poids de chacun des cierges, leur qualité, et la manière dont ils doivent être placés à l'autel, afin qu'il ne s'introduise jamais aucun usage qui diminue tant soit peu la solennité de l'Exposition. De plus, si l'autel est situé entre le chœur et la nef, il doit y avoir des cierges des deux côtés, surtout près de l'ostensoir. (Gardell. *ibid.*, n. 5.)

L'Instruction défend de disposer des lumières par derrière l'ostensoir, comme pour rendre la sainte Hostie resplendissante, et la Sacrée Congrégation des Rites a prescrit dans un décret général, de se conformer à cette disposition dans toutes les Expositions. « An liceat in Expositione Sanctissimi Sacra-« menti lumen aliquod eo artificio collocare a parte postica

« spheræ, ut recta illuceat in ipsam sacratissimam Hostiam, « quæ ex inde lucida appareat? — Negative, et servetur In- « structio jussu S. M. Clementis PP. XI, evulgata die 21 ja- « nuarii 1705, pro Expositione Sanctissimi Sacramenti occa- « sione orationis Quadraginta Horarum. » (3 avril 1821, n. 4578, *dub.* 5.)

Nous énonçons ces règles prescrites pour les prières des Quarante-Heures qui se font à Rome, parce qu'il est louable de s'y conformer, dans les églises qui ont les ressources nécessaires. On ne peut pas, en effet, mettre une solennité trop grande dans l'Exposition du Très-Saint Sacrement, et l'usage de Rome fait consister cette solennité dans le grand nombre de lumières qui environne l'autel de l'Exposition. Benoît XIV (*Instit.* XXX, n. 24) ordonne que, si le Saint Sacrement est exposé pendant la nuit, il y ait toujours douze cierges allumés, et tel est le nombre que paraît exiger Gardellini pour toute Exposition (*Gardell.*, *ibid.*, n. 8). Un décret d'Innocent XI du 20 mai 1682 en demande dix.

Cependant, plusieurs liturgistes enseignent que l'Exposition peut se faire avec six cierges allumés seulement, et leur autorité est assez digne de confiance pour que nous n'osions pas les contredire. Cavalieri soutient qu'il n'y a aucune règle positive sur ce point, et que la quantité des cierges est entièrement remise à la piété des fidèles (tit. IV, cap. VII, decr. 10). Ces opinions reposent sur un décret du 15 mars 1688 que nous citons ci-après, avec Gardellini, qui s'exprime ainsi : « Alia quæstio fieri posset de numero et copia luminum quæ « lucere debent in iis Expositionibus quæ fieri quandoque so- « lent, magnifica extructa machina ad instar proscenii, ut quo- « tannis Romæ fit in oratorio S. Mariæ Pietatis triduo post « dominicam Sexagesimæ. Eam dirimit S. R. C. quæ in una « *Narnien.* 15 martii 1698, ad dubium: *Quot lumina sint adhi-* « *benda in Expositione Sanctissimi Sacramenti, quæ fit ad instar*

« *proscenii, et an in tali Expositione etiam lumina spectabilia, et* « *quot requirantur?* Respondit : *Luminum quantitatem pietati* « *facientis Expositionem remittendam* (quæ responsio relativa « est ad primam dubii partem de luminibus ex oleo latentibus) « *et in altari super candelabris ad minus sex candelas accensas* « *esse retinendas*, (quæ decisio spectat alteram dubii partem de « patentibus luminibus ex cera). Decretum hoc... mutilum re- « fert Cavalierus, ut ex prima ejusdem parte statuat, nullo « generali decreto esse definitam certam luminum quantitatem, « si ea remittitur pietati facientis Expositionem, sed silentio « præterit casum, qui est de Expositione ad instar prosce- « nii. Siquidem spectandum est integrum, non divisum a pro- « posita specie. Duo namque distinguit : lumina scilicet ex « oleo vel adipe, quæ telis illustrandis latentes inserviunt, lu- « cemque per totam machinam diffundunt, et alia ex cera, « quæ patenter ardent in altari. Illorum numerus nequit certo « determinari, dependet potissimum a machinæ extensione, « structura, magnificentia, quæ, ut decenter collucescat, majo- « rem minoremque luminum latentium quantitatem exquirunt; « idcirco S. C. pietati facientis Expositionem id remittit. Quoad « vero illa, quæ ex cera ardere debent in altari, omnino jubet, « ut sex ad minus sint. Modicus certe numerus, qui tamen eo « in casu satis esse creditur, quia multo plura sunt alia ex « oleo, vel adipe, quæ continuo latenter ardent, totamque ma- « chinam illustrant. Hoc autem decretum trahi nequit ad alias « Expositiones magis minusque solemnes, in quibus cerei « dumtaxat lucere debent. » *Gardell.*, *ibid.*, n. 11.

Aucune règle ne s'oppose à ce que des chandeliers soient disposés sur la table même de l'autel. Un décret de la Sacrée Congrégation du 31 mars 1821, que nous citons ci-après, suppose positivement cette pratique, et Gardellini approuve aussi l'usage d'y placer des vases de fleurs. (*Comm.* § v, n. 6).

2° *De la matière des cierges.* — On ne pourrait pas disposer

des lampes au-dessus de l'autel, surtout si l'on devait y célébrer le saint Sacrifice de la Messe, comme il résulte du décret suivant. A cette question : « An permitti possit ut ante præ-« fatas imagines (Sanctorum) in medio altari positas apponan-« tur lumina ex oleo, quæ immineant mensæ, et ardeant etiam « tempore sacrosancti Missæ sacrificii ? » La Sacrée Congrégation a répondu, par un décret général : « Negative in omni-« bus, nec lumina, nisi cerea, vel supra mensam altaris, vel « eidem quomodocumque imminentia adhibeantur (31 mars « 1821, n. 4598, dub. 7). Haud decet, ajoute Gardellini, ut in « altari, ad offerendam Deo immaculatam Hostiam erecto, in « quo cuncta munda sint oportet, lumina ardeant ex oleo, « cujus decidentibus guttis, tobaleæ supra mensam extensæ « sordidis persæpe maculis inficiuntur. »

Mais est-il permis de se servir de cierges d'une matière différente de la cire, ou en d'autres termes, de bougies stéariques pour illuminer l'autel pendant l'Exposition ?

D'abord, il n'est pas évident qu'il puisse être permis de remplacer par des bougies stéariques les cierges prescrits pendant l'Exposition. Le mot cierge, *cereus*, tire son nom de la matière même dont il est composé, et les cierges de cire sont les seuls admis dans le culte divin. Ils sont prescrits pour le saint Sacrifice de la Messe : *Luminaria cerea* (*Rub.* part. III, tit. X, n. 1), et d'après les Théologiens, l'usage de cierges d'une autre matière serait gravement illicite, hors le cas de nécessité (S. Lig. *de Euch.* n. 394). Jamais les rubriques ne supposent une autre matière.

C'est ainsi que le *Cérémonial des Évêques* (l. I, c. XI, n. 8), donne aux acolytes le nom de *Ceroferarii*. Parlant des préparatifs pour la Messe solennelle, il s'exprime ainsi : « In planitie « altaris adsint candelebra sex.... et super illis *cerei* albi.... In « loco opportuno funalia *cerea* pro elevatione SS. Sacramenti. »

Dans les règles à suivre le jour de la fête de la Purification,

nous lisons (l. II, c. XVI, n. 2) : « Præparanda..... erit cande-« larum *ceræ albæ* ea copia quæ sufficiens videbitur; » et les prières de la bénédiction des cierges nous expriment suffisamment l'obligation d'employer cette matière : « Benedictionis tuæ « gratiam super hos *cereos* immitte. » Les rubriques distinguent encore l'emploi de la cire blanche et celui de la cire jaune. Cette dernière s'emploie aux Messes et Offices pour les morts (l. II, c. XI, n. 1 et 7), pendant la Semaine sainte à l'Office des Ténèbres (*ibid.* c. XXII, n. 4), et le Vendredi saint à l'office du matin, excepté pour les porte-flambeaux à la procession (*ibid.* c. XXV, n. 2 et 20). Nous pouvons nous rappeler encore ces paroles de la bénédiction du cierge pascal : « Suscipe, sancte « Pater, incensi hujus sacrificium vespertinum, quod tibi in « hac *cerei* oblatione solemni, per ministrorum manus *de ope-« ribus apum* sacrosancta reddit Ecclesia..... Alitur enim « liquantibus *ceris*, quas in substantiam pretiosæ hujus lam-« padis *apis* mater eduxit. » Dans le Rituel, pour le Sacrement de Baptême, nous lisons ces paroles : « Hæc in promptu esse « debent..... *cereus*, seu candela *cerea*. » On doit aussi faire brûler de la cire sur les autels pendant leur consécration. « Quinque cruces parvæ de candelis *ceræ* subtilis. » (*Pontif.* de Alt. consecr.

La Sacrée Congrégation, consultée sur l'usage des bougies stéariques, a répondu : « Consulantur rubricæ. » (16 sept. 1843, n. 4975). Et l'indult qu'elle pense pouvoir être accordé aux missions de l'Océanie, comme elle l'a déclaré le 7 sept. 1850 n. 5150, est motivé par un cas de nécessité.

« La cire, dit M. de Conny, (*Cérém.*, l. I, c. VI), est un des « symboles les plus expressifs fourni par la nature à l'Eglise « pour exprimer allégoriquement l'humanité sainte de Jésus-« Christ. Les plus anciens Docteurs s'étendent sur la virginité « des abeilles et sur la pureté de cette substance tirée du suc « le plus exquis des fleurs, et ils rapprochent ces circonstances

« de la conception du Sauveur dans le chaste sein de Marie. « La blancheur de la cire, laborieusement obtenue, signifie « encore la gloire de Jésus-Christ, résultat de ses souffrances ; « enfin, la flamme, s'élançant du sein de cette colonne de cire « qu'elle consume, c'est la divinité de Jésus-Christ se manifes- « tant à travers ses œuvres et par le sacrifice même de son « humanité, et illuminant le monde. »

Ce n'est donc pas observer les règles de l'Eglise que de remplacer par des bougies stéariques les cierges prescrits pour l'Exposition. Tous ces cierges doivent être en cire, et l'on n'en voit jamais d'autres dans les églises de Rome. En France, depuis l'invention des bougies stéariques, l'usage s'en est tellement introduit dans les églises, qu'à peine y a-t-il dans certaines contrées le nombre indispensable de cierges en cire. Nous ne voudrions cependant pas condamner l'usage d'illuminer l'autel de l'Exposition avec des bougies stéariques, s'il y a le nombre de cierges en cire prescrit par les règles. D'abord, l'*Instruction Clémentine*, § VI, permet, que si l'église où se font les prières des Qurante-Heures est fermée pendant la nuit, on n'allume que dix cierges en cire en y ajoutant dix lampes, ou autant de cierges d'une matière différente. « Quoniam vero, « dit Gardellini (*Ibid.* n. 2), per Horas Quadraginta diu noctu- « que nunquam cessare debet oratio, ideo jubet insuper hæc « sanctio, ut etiam nocturno tempore, licet clausis ecclesiæ « januis, totidem ac in die collucescant lumina : aliquid tamen « de rigore remittens, ecclesiarum consulit paupertati ; qua- « mobrem permittit ut interea adhiberi possint lumina ex alia « viliori materia, puta ex oleo, aut adipe, dummodo saltem « decem ex cera sint. »

2° *Des vases de fleurs.* Les vases de fleurs sont fréquemment employés dans les églises pour la décoration, suivant la rubrique du *Cérémonial des Évêques* (l. I, c. XII, n. 12) : « Vascula « cum flosculis frondibusque odoriferis seu serico contextis,

« studiose ornata adhiberi poterunt. » On peut même en disposer sur la table de l'autel pendant l'Exposition, comme l'enseigne Gardellini, qui après avoir dit que rien ne doit empêcher la vue de la sainte Hostie, ajoute : « Non inde conse-« quitur haud posse vasa cum floribus collocari, vel supra « altaris mensam, vel etiam inter candelabra » (§ v, n. 6).

2° *Pendant l'Exposition, on ne doit mettre sur l'autel ni reliques, ni statues de Saints.*—Dans les grandes solennités, on met ordinairement sur l'autel, entre les chandeliers, des reliques ou des statues de Saints. « A cujus lateribus (altaris) si habe-« rentur aliquæ reliquiæ aut tabernacula cum Sanctorum reli-« quiis, vel imagines argenteæ, seu ex alia materia, staturæ « competentis, congrue exponi possent; quæ quidem sacræ « reliquiæ et imagines. . disponi poterunt alternatim inter can-« delabra. » (*Cér. des Évêq.*, l. I, c. XII, n. 12).

La rubrique du Missel suppose la même chose : « Si vero in « altari fuerint reliquiæ seu imagines Sanctorum (celebrans) « incensata cruce... primum incensat eas quæ a dextris sunt... « similiter... alias... quæ sunt a sinistris. » (*Rub.* part. II, t. IV, n. 5).

Mais pendant l'Exposition, on ne doit mettre sur l'autel ni reliques ni statues de Saints, comme l'a déclaré positivement la Sacrée Congréation : « Sanctorum reliquiæ non sunt collo-« candæ super altare in quo reipsa SS. Sacramentum est ex-« positum » (2 sept. 1741, n. 4119, dub. 5). « Sopra l'Altare, « dit l'*Instruction*, § IV, non vi si ponghino reliquie de santi, « ostatue de Medesini. » Il est plus illicite encore d'y mettre des images représentant les âmes du purgatoire : « E molto « meno vi si ponghino figure dell' anime del purgatorio. » *Ibid.* On peut y mettre des anges adorateurs ou des cierges : « Non « escludendosi pero quelle degli angeli, che faccino figura di « candelieri. » *Ibid.*

L'*Instruction Clémentine* va plus loin ; car elle prescrit de cou-

vrir les images et les statues de Saints qui sont près de l'autel de l'Exposition : « E si coprira l'immagine o statua che vi sia » § 3. Mais il faut bien remarquer, comme l'observe Gardellini, *ibid.*, n. 6, que cette prescription s'applique uniquement à l'Exposition pour les prières des Quarante-Heures, pendant lesquelles on honore la Sainte-Eucharistie d'une manière tout-à-fait exclusive : « Ut diu noctuque, quavis hora, toto vertente « anno, sine intermissione incensum in conspectu Domini diri- « gatur. » (*Const.* de Clément VIII).

4° *De l'adoration perpétuelle.* — Pendant l'Exposition, il doit toujours y avoir un ou deux ecclésiastiques en surplis pour faire l'Adoration. Ils se tiennent à genoux devant un banc recouvert d'une étoffe rouge ou d'une autre couleur, près du dernier degré de l'autel. S'il y a une confrérie du Saint-Sacrement, il doit y avoir aussi au moins deux membres de cette confrérie en adoration, mais à une place plus éloignée de l'autel, et on dispose derrière eux un banc recouvert d'étoffe verte. Les adorateurs doivent se succéder le jour et la nuit.

Le texte de l'Instruction est formel sur ce point, et les réguliers eux-mêmes doivent alors prendre le surplis. « Piano di « continuo uno, o due sacerdoti, o almeno in altro ordine sacro « costituiti, se si potra, vestiti di cotta (benche Siano Regolari) « genuflessi avanti di un banco ricoperto con tappeto, o panno « rosso, o d'altro colore, e qualita decente, vicino all'infimo « grado dell'altare, e mai sopra genuflessori, orando tanto di « giorno, quanto di notte a vicenda. Dove sara qualche con- « fraternita, vi assistino due confratelli almeno, avanti un « banco coperto di panno verde, o d'altro colore decente, pari- « mente a vicenda, ma fuori del presbiterio, et distanti dagli « ecclesiastici suddetti, ed oreranno con tutta divozione per « edificazione degli astanti, e non con voce per non causare « distrazione negl'altri (*Inst.* § 18).

Cette règle s'applique à toutes les Expositions. Jamais le

Saint Sacrement exposé ne doit rester sans adorateurs, et, s'il est possible, il doit y avoir au moins un ecclésiastique en surplis : « Quod autem de oratione Quadraginta Horarum statutum « est, id ipsum servandum erit in aliis quibuscumque Exposi- « tionibus, vel hæ ad breve, vel ad longum tempus perdurent; « nam curandum est, ne unquam alicujus de clero desideretur « assistentia » (*Gardell.*, *ibid.*, n. 1). Tel est le sens d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites. A cette question : « An tem- « pore quadraginta Horarum in cathedralibus vel collegia- « tis debeat semper assistere aliquis sacerdos vel clericus cum « superpelliceo? » elle a répondu : « Hoc maxime decere juxta « edictum Emi. Vicarii pro Urbe, et Episcopus in hoc quamma- « ximè incumbat. » (10 sept. 1701, n. 3597, *dub.* 18). On ne saurait donc négliger ce point si le nombre des ecclésiastiques est suffisant pour qu'il soit observé. Ajoutons que suivant l'usage de Rome, les prêtres qui sont en adoration portent toujours l'etole. Ils la déposeraient et se retireraient aux côtés de l'autel, si le Souverain-Pontife venait adorer le Très-Saint Sacrement.

Les termes du décret montrent suffisamment que l'assistance d'un ou deux ecclésiastiques n'est pas d'obligation. Il faudrait alors priver de l'Exposition les églises qui n'ont pas un clergé très-nombreux. Il suffit, d'après les auteurs, que le Saint Sacrement soit adoré par des personnes laïques, et particulièrement par les membres de la confrérie du Saint Sacrement. Cette confrérie existe à Rome et en Italie dans la plupart des Eglises, et le petit Rituel de Benoit XIII suppose qu'elle est établie dans les petites églises de paroisse. Les membres de cette confrérie accompagnent le Saint Sacrement à la procession de la Fête-Dieu, aux processions du Jeudi et du Vendredi saints, et aussi lorsqu'aux jours de fête, on porte solennellement la sainte communion aux malades (1). Cette confrérie, établie dans

(1) Il est d'usage, à Rome, de porter la sainte communion aux malades les jours de fête. Le prêtre est en chape et assisté d'un diacre et

toutes les paroisses donnerait au culte du Saint Sacrement un prestige dont il est trop souvent dépourvu.

ANALYSE

DES ACTES ET DÉCRETS DU CONCILE PROVINCIAL DE VIENNE, DE 1858 (1).

Ces actes et décrets ont été recueillis dans un volume, qui n'est pas dans le commerce. Il a pour titre : *Acta et Decreta Concilii Provinciæ Viennensis, anno Domini* MDCCCLVIII, *pontificatus Pii Papæ IX decimo tertio celebrati. — Vindobonæ, ex officina Cæs. Reg. typographica Aulæ et Status.* MDCCCLIX, petit in-folio de 334 pages.

Ce volume, imprimé d'une manière splendide, contient : 1° Le décret archiépiscopal de convocation, suivi d'une instruction sur la tenue du Concile provincial ; 2° la liste des membres de l'assemblée au nombre de quarante ; 3° les protocoles des congrégations générales et des sessions, qui commencèrent le 21 octobre 1858, pour finir le 9 novembre ; 4° les décrets eux-mêmes : Premièrement, ceux du Métropolitain sur l'ouverture du Concile, la profession de foi, les règles à observer pendant la durée de l'assemblée, les réserves d'usage par rapport aux préséances, l'obligation de ne pas se retirer avant la fin du Concile, l'époque de la deuxième session : — Secondement, ceux du Concile, divisés en sept titres, qui se partagent à leur tour en chapitres. Ces titres sont les suivants : I. De Fide et doctrina catholica ; — II. De Hierarchia sacra et Ecclesiæ gubernatione ; — III. De Sacramentis et sacramentalibus ; — IV. De Cultu di-

d'un sous-diacre en dalmatique et tunique. Le clergé et les membres de la confrérie du Saint-Sacrement, et de pieux laïques, portant des flambeaux, marchent en procession, et l'on chante les prières indiquées dans le *Rituel*.

(1) Nous nous sommes aidé, pour cette analyse, d'un article remarquable publié dans la Revue d'Innspruck *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*.

vino publico et pietatis Christianæ operibus; — V. De Clericorum vita et profectu spirituali; — VI. De Seminariis scholisque; — VII. De Beneficiis bonisque ecclesiasticis. Viennent ensuite la lettre que le Cardinal joignit aux décrets en les envoyant à Rome, celle du cardinal Cagiano, préfet de la Sacrée Congrégation du Concile, lorsqu'il renvoya ces mêmes décrets, et enfin un Bref du Saint-Père au Prince-Archevêque pour lui témoigner sa haute satisfaction sur la tenue du Concile et sur ses résultats.

Nous croyons devoir citer, à raison de leur importance, deux passages de la lettre du cardinal Cagiano :

« Deinde quoniam ad ea, quæ in civitate totius ditionis prin-
« cipe fiunt, oculos defixos habent ii, qui ejusdem provincias
« incolunt, certa spes est fore, quod cæteri Austriacæ ditionis
« Archiepiscopi ex te, qui signum veluti extulisti, exemplum
« sumant, quod primo quoque tempore imitentur. »

Le Cardinal ajoute à la fin :

« Cum autem tam amplum providarum legum thesaurum
« congerere contigerit, certe omni studio, exemplum Emi-
« nentia Tua præferente, curabunt Antistites tibi subjecti, ut
« tantum bonum quisque ad statum ecclesiæ suæ relevandum
« gregisque sui salutem curandam convertant. Nemo nescit
« istic ex præteritorum temporum calamitate accidisse, ut
« usus, qui cum Ecclesiæ institutis persæpe minime conveni-
« rent, non sine animarum detrimento invalescerent. Hinc
« opportune quidem occurrunt synodica illa decreta, quæ sa-
« lutiferam sacrorum Canonum observantiam efficaci ratione
« restituant. Sed enimvero hæc generalibus istius provinciæ
« necessitatibus congrue prospiciunt. Ut vulneribus cuilibet
« diœcesi illatis apta et propria remedia adhibeantur, diœce-
« sanarum Synodorum celebratione opus est, in qua Episcopus
« quisque sponsæ suæ statum ob oculos habens, et speciales
« conditiones penitus agnoscens, quod infirmum est conso-

« lidet, quod ægrotum sanet, quod confractum alliget, quod « periit conquirat atque restauret. »

Le Saint-Père parle dans le même sens :

« Itaque meritas tibi, dilecte Fili Noster, ipsisque venera- « bilibus fratribus laudes tribuimus; ac certi sumus, te atque « illos omnem deinde operam in diœcesanis Synodis ad sacro- « rum Canonum normam celebrandis esse impensuros, ac pari « zelo omnique vigilantia nihil intentatum relicturos, quo et « opportuna peculiaribus cujusque diœceseos malis remedia « adhibeantur, omnesque de medio tollantur corruptelæ, quæ « in propriam cujusque diœcesim præteritorum temporum « calamitate quovis modo irrepere potuerunt. In eam profecto « spem erigimur fore, ut alii venerabiles fratres in Austriaca « ditione sacrorum Antistites Nostris monitis excitati, pro exi- « mia eorum religione et episcopalis ministerii munere, tuum « ac tuorum Suffraganeorum exemplum æmulantes, velint « etiam ipsi majori, qua fieri potest, celeritate provinciales pri- « mum ac diœcesanas deinde Synodos ex sacrorum Canonum « præscripto concelebrare, cum maxima sint bona, quæ ex « synodalibus hisce conventibus rite peractis in christianos « populos semper redundent. »

Aux pièces qui concernent directement le Concile, on a ajouté, sous le titre d'Appendix : 1° L'instruction déjà mentionnée *de Conciliorum provincialium convocatione*, avec la lettre approbative du Préfet de la Congrégation du Concile ; 2° le texte entier du Concordat du 18 août 1856, avec les lettres échangées entre Son Eminence le Prince-Archevêque, comme plénipotentiaire de l'Empereur, et le Cardinal Viale Prela, comme plénipotentiaire du Pape ; 3° l'instruction adressée aux tribunaux ecclésiastiques, sur les causes matrimoniales qui leur sont déférées en Autriche (avec les remarques) ; 4° une dissertation *de Impedimento vis et metus* ; 5° sous ce titre, *de Scientia sacra promovenda*, un extrait d'une lettre, en langue

allemande, de Son Eminence le Cardinal Prince-Archevêque à Mgr l'Évêque de Saint-Pœlten; 6° enfin, le Bref pontifical du 1er juin 1847 sur les vases sacrés qu'un Évêque laisse en mourant parmi ses biens. Le volume se termine par une table des matières.

Nous ne pouvons reproduire dans notre *Revue* le texte complet des délibérations, ni même celui des décrets de cet important Concile provincial. Cependant, à cause du puissant intérêt qui s'y attache, et aussi parce que ce document officiel n'est pas dans le commerce, nous croyons devoir en donner un aperçu général. Nous citerons textuellement les endroits les plus caractéristiques et surtout les plus importants pour la science du Droit.

Le titre I, *de Fide et doctrina catholica*, traite dans le chap. I, *de Fine hominis et gratia divina*. Conformément aux paroles de saint Jean : *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, le Concile enseigne que notre âme peut naturellement connaître Dieu par ses œuvres et par les témoignages de sa propre conscience; qu'elle peut aussi l'aimer d'un amour proportionné à la connaissance qu'elle en a ; mais que l'intuition de Dieu en lui-même dépasse de beaucoup les forces de la nature créée. Nous ne pouvons y arriver que par un secours tout gratuit de la bonté divine.

Les hommes ont été appelés, dès le commencement, à voir et à aimer Dieu : après le péché originel, la Rédemption leur a rendu cette sublime destinée. C'est pour les y conduire que le Sauveur a transmis aux Apôtres sa mission ; c'est dans ce but encore qu'il leur a envoyé son Saint-Esprit, pour leur rappeler les leçons du Verbe fait chair, et pour leur enseigner toute vérité. Ainsi fut reçu le dépôt des vérités nécessaires pour notre salut. Nous ne pouvons par nos propres forces les entendre bien, ni les suivre fidèlement : nous avons besoin pour cela de la grâce qui nous est accordée par le Saint-

Esprit, et sans laquelle nous serions éternellement assis à l'ombre de la mort.

Dans le chap. II, *de Recto rationis humanæ in rebus divinis usu*, après avoir cité le mot de saint Augustin : *Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*, on montre que, même après sa chute, l'homme porte un témoignage divin dans son âme immortelle, et qu'il est mû sans cesse par le désir du bonheur qui est sa fin. Cependant, privé des lumières de la Révélation, il ne pourrait que difficilement, et non sans mélange d'erreurs, atteindre à la connaisance naturelle de Dieu et de ses préceptes. Témoins, les grossières erreurs du paganisme, celles des philosophes les plus savants de la Grèce, et enfin, celles des modernes incrédules chaque fois qu'ils ont osé aborder les grands problèmes de Dieu et des hommes.

Celui donc qui dans les choses extérieures veut faire un usage légitime de sa raison, doit suivre les enseignements de l'Église, organe du Saint Esprit sur la terre. Cet Esprit nous envoie la lumière qui répand sur les choses surnaturelles un tel degré de clarté, que nos connaissances naturelles deviennent elles-mêmes plus complètes, plus claires et plus solidement affermies. Par la foi à la parole de Dieu, la dignité et la liberté humaines ne sont pas supprimées, elles sont plutôt mises en possession de tous leurs droits. Pouvoir errer, ce n'est pas un privilége qui rehausse, mais une faiblesse qui dégrade. Une soumission raisonnable aux enseignements divins nous protége contre toute erreur par rapport à des mystères qui surpassent même les facultés de la nature angélique. C'est la volonté du Dieu Tout-Puissant, auteur du libre arbitre, que nous acceptions librement ce qui nous a été divinement révélé et divinement promis.

Le chap. III, *de Intellectu fidei quærendo* fait remarquer d'abord que notre nature raisonnable nous pousse non-seulement à embrasser par la foi la doctrine de la vérité, mais encore à la

pénétrer par l'intelligence. De même que nous ne pouvons voir les choses sensibles à moins qu'elles ne soient éclairées par la lumière, et que nous ne pouvons les étudier exactement sans les voir; de même, nous ne pouvons nous approprier convenablement les vérités surnaturelles si elles ne sont éclairées par la lumière de la Foi, et nous ne pouvons les approfondir sans nous les être d'abord appropriées.

Pour entendre les mystères du royaume des Cieux, il faut être enraciné et affermi dans la charité. C'est là le privilége des Saints, auxquels nous devons les plus grands progrès dans les sciences théologiques. Le chrétien dont le Saint-Esprit s'est retiré peut conserver le don de la Foi, il peut même avoir en cette matière des connaissances très-étendues et les communiquer aux autres; mais une profonde connaissance des choses divines, fruit du don d'intelligence, ne peut s'obtenir sans la grâce qui nous rend agréables à Dieu et qui produit le saint amour. Dieu qui est charité, se donne à connaître selon la mesure de notre amour pour lui. La prière est donc le moyen d'arriver à l'intelligence de la Foi.

Chap. IV. *De Philosophia Theologiæ usibus inservienti.* Nous croyons devoir le donner en entier à cause de son importance:

« Quum clementissimus Deus hominibus revelationem hu-
« mano sermone conceptam impertitus sit, omnia, quæ ad
« sermonem humanum probe intelligendum et efficaciter
« adhibendum necessaria vel utilia existunt, ad revelationem
« divinam intelligendam, exponendam et defendendam neces-
« saria vel utilia habentur. S. Augustinus sagacissime monet:
Verbis nisi verba non discimus, imo sonitum, strepitumque
« *verborum* (1). Signa sunt, quibus uti non possumus, nisi
« quid significent compertum habeamus; eorum vero signi-

(1) S. August. de magistr. c. 11.

« ficationem assequi non valemus, quin rerum significatarum « nobis cognitio aliqua insit, sermonis posthac ope sistenda, « evolvenda, perficienda. Omnis homo, qui ad sui conscientiam « pervenit, ea aliquatenus tenet, quorum cognitionem impli- « citam ipsa sui conscientia necessario involvit. Prima hac « rationis explicatione continentur prima principia, de quibus « Doctor angelicus asserit, quod ratiocinatio humana ab iis « simpliciter intellectis secundum viam inquisitionis vel in- « ventionis procedat, ad eadem rursus in via judicii resol- « vendo redeat, ad horum ipsorum normam, quæ invenerit « examinet (1). Cognitiones has revelatio, quæ ad hominem « rationis compotem dirigitur, non exponit, sed supponit. « Quapropter mentis humanæ operationum, et earum, quæ si- « mul cum sui conscientia habentur, agnitionum expositio « scientifica, in quantum accurata et germana est, ad doctri- « nam fidei apertius explanandam non contemnenda præstat « auxilia ; ad fallacias, quas veritatis osores adhibere solent, « refellendas vix non necessaria est.

« Arduum est negotium, ea, quæ omnis intelligendi actus « supponit, ita intellectu apprehendere, ut verbis apposite « enarrari queant, intimos animi cognoscentis et volentis mo- « tus debita significatione menti quasi objicere, objectos distin- « guere et explicare. In primis principiis exponendis vel mi- « nima a recto aberratio, si in doctrina evolvenda eidem « firmiter inhæreatur, ad omnia susque deque vertenda suffi- « cit. Philosophi, qui ea, quorum nemo ignarus est, sermonis « ope sistere ac in systema redigere primi aggressi sunt, eo « devenerunt, ut sagittam volantem moveri negarent, et Achil- « lem testudinem, modo eum aliquantulum præcederet, cursu « attingere non posse, asseverarent. Alii alia non minus ab- « sona protulerunt. Præterea de rebus humana arte effictis

(1) S. Thom. Summ. I, q. 79, art. 8.

« judicare non posset, qui eas conspiciendi et attrectandi fa-
« cultatem nactus, finem, ad quem comparatæ essent, nesciret :
« unde nec multiplices errores abesse poterant, cum hominis
« naturam et officia describenda suspicerent, qui finem homini
« statutum aut ignorarent, aut cæca præsumptione rejice-
« rent.

« Cum sancti Patres secundum Apostolum omnia probarent,
« et, quod bonum esset, tenerent, gentilium philosophos non
« omnino repudiarunt ; sed, quæ apud eos recte ac præclare
« disputata deprehendebant, in eruditionis ecclesiasticæ usum
« converterunt. Præstantissimi autem viri, quibus scholastica
« theologiam tradendi ratio originem et incrementa debet,
« philosophiam diligenter coluerunt et ad fidei intellectum
« promovendum caussamque agendam magno studio adhibue-
« runt ; ita tamen, ut, quæcumque doctrinæ catholicæ repu-
« gnare sentirent, erroribus humanis accenserent et omnino
« reprobarent. Quapropter post Clementem Alexandrinum
« et S. Joannem Damascenum B. Albertus Magnus, S. Thomas
« Aquinas, S. Bonaventura philosophiæ eas attribuere partes
« ut theologiæ ancillam ageret. Quum major et excellentior
« quam Dei cognitio non habeatur, ei promovenda cuncta,
« quæ studiis humanis erui possunt, justissime impenduntur,
« summaque humanæ scientiæ gloria in eo reponitur, quod
« locum debitum servans Verbo Dei explanando et præjudi-
« ciis, quæ aditum ei præcludunt, abigendis inservire queat.
« Quum Veritas una sit et Ecclesia in iis, quæ fidei depositum
« attinent, neque falli neque fallere possit, in iis, quæ fidei
« depositum directe vel indirecte attinent, philosophorum pla-
« cita juxta Ecclesiæ doctrinam et mentem reformanda sunt,
« licet speciosis rationum momentis commendari posse videan-
« tur, aut eorum auctores inter artium humanarum magistros
« clari habeantur. Psychologiam et ontologiam Ecclesia certe
« non tradit ; si autem cognitiones, quæ in omni homine ra-

« tionis compote merito supponuntur, philosophorum aberra-
« tionibus deformari contigerit, nullatenus patitur, ut defor-
« matæ ad credendorum sive diligendorum expositionem
« transferantur, et fidei custos est rectæ rationis vindex. Re-
« vera haberi mutuam rerum relationem, quam et causæ et
« effectus voces rite intellectæ innuunt, non ad fidem, sed ad
« cognitiones spectat, quæ fidem præcedant oportet : nam in
« Deum Creatorem cœli et terræ credere non valeret, cui
« caussæ et effectus notio deesset. Extitit tamen, quem con-
« contrarium asseverare non puderet. Cassa viri sophismata
« Ecclesia contempsit ; si autem unquam ita resuscitarentur,
« ut parvulis in Christo scandalum ponerent, certissime ea
« indignabunda reprobaret. Aliarum, quas philosophia passa
« est, lapsionum eadem conditio est. »

Chap. V. *De erroribus, hujus temporis*. Le Concile signale l'opposition aux enseignements divins, et l'obscurcissement qui en résulte, comme une suite du péché d'origine ; il rappelle à ce propos les hérésies et les sectes qui parurent dès le temps des Apôtres et au milieu des premières persécutions. Venant ensuite aux erreurs contre lesquelles nous devons maintenant défendre les fondements de la Religion et les notions du bien et du vrai innées dans le cœur de l'homme, il les attribue à ce qu'on a repoussé l'autorité de l'Église et de sa Tradition.

Après avoir substitué à l'Esprit-Saint la raison de l'homme, on est allé jusqu'à rejeter la Révélation divine et les mystères de la Foi, jusqu'à nier Dieu lui-même. Le Seigneur sans doute a déjoué les plans de ces aveugles ; l'Église est sortie de cette épreuve plus libre et plus glorieuse ; mais, néanmoins, il reste encore de graves périls, et il y a bien des combats à livrer pour défendre l'héritage de Dieu. C'est pourquoi le Synode se croit obligé d'élever la voix contre les erreurs du temps, qui par de funestes préjugés malheureusement trop répandus, tournent la science et l'art contre Dieu et contre son Christ.

Chap. VI. *De Atheismo.* On ne se vante plus maintenant d'être athée, parce que l'existence de Dieu est une vérité si manifeste que la nier passerait pour folie; mais, de fait, on professe l'athéisme en rejetant la notion d'un Dieu vivant et personnel. Il est vrai que ces doctrines mènent à des contradictions multiples, et qu'il ne leur sera pas donné d'effacer du cœur humain la connaissance de Dieu. Toutefois, si elles parvenaient à obscurcir cette connaissance de manière à ce qu'elle n'opposât plus aux passions une digue suffisante, la société civile irait à sa ruine, et nous serions en danger de perdre la lumière de la Foi comme tant de contrées de l'Asie et de l'Afrique où le Christianisme a fleuri jadis.

Chap. VII. *De Materialismo.* Par un usage bizarre de la pensée les matérialistes nient la pensée elle-même et rangent parmi les effets de la nature physique tous les phénomènes de l'esprit humain. C'est là une folie égale à celle qui rejette malgré l'évidence la plus intime l'existence des corps. Mais le désir de se délivrer de tout frein lui donne accès dans les esprits. Tout est créé pour la gloire de Dieu. L'Église qui, selon la doctrine du Christ, recommande si instamment les œuvres de miséricorde, ne désapprouve point l'étude des choses physiques, ni les applications qu'on en fait aux usages de la vie. Mais on doit se garder de faire tourner ces recherches au détriment de la doctrine du salut. Ce qui est en opposition avec la vérité, ne peut être vrai. Le fidèle regarde comme certainement faux ce qui est contraire à la doctrine chrétienne, sans s'inquiéter si des hommes renommés pour leur science se laissent séduire par une apparence de vérité.

Chap. VIII. *De Pantheismo.* On doit regarder comme également pernicieux les panthéistes, d'après lesquels rien n'existe en dehors de Dieu, et ce qui existe est Dieu. Cette doctrine à laquelle Baruch Spinoza donna le premier une forme systématique, a trouvé des partisans, même parmi des hommes qui se

disent chrétiens. D'après Hégel, l'être et la pensée, c'est même chose : la pensée substantielle, impersonnelle, infinie, absolue, devient nature, quand elle se prend pour objet : quand elle opère un retour sur elle-même, elle est esprit : ce que nous regardons comme des êtres individuels, ce sont des évolutions de la pensée impersonnelle, infinie, appelée également l'idée absolue, la raison, l'âme du monde, Dieu. Cette fausse philosophie, qui rejette l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, est basée sur une contradiction ; car, la pensée est manifestement un acte du sujet pensant, et une pensée impersonnelle d'où sortirait la nature et l'esprit ne peut ni exister, ni être conçue.

Chap. IX. *De Deismo.* Le déisme consiste à séparer Dieu du Christ. C'est un produit de l'imagination des premiers incrédules, qui, parcourant des voies encore peu sûres, prêchaient la cause de Dieu pour dissimuler leur révolte contre son Fils. Leur précurseur fut Mahomet. Chaque fois que le déisme a levé la tête, il s'est trouvé aussitôt des hommes qui, parlant comme lui au nom de la raison, ont renversé ses théories, ou du moins les ont expliquées de façon à ne plus faire de Dieu qu'une appellation vide de sens.

L'homme, créé pour jouir de Dieu, ne peut reconnaître dans les choses religieuses d'autre maître que Dieu lui-même. Le Paganisme, malgré toutes les horreurs de l'idolâtrie, reposait sur la croyance à ces révélations divines. Le lion de Juda l'a renversé, et quiconque rejette maintenant le Fils assis à la droite du Père, travaille avec ceux qui voudraient précipiter les peuple dans des abominations plus grandes encore que celles de l'idolâtrie.

Chap. X. *De Indifferentismo.* Sur cette maladie contagieuse de notre siècle, le Concile s'exprime ainsi :

« Quamquam nihil sit, quod potentissimus et misericors « Deus vineæ suæ facere debuerit et non fecerit, tanta tamen

« beneficia non prosunt homini, qui oblatis uti nolit. Fides, « sine qua nemo Deo placere potest, fundamentum et radix « salutis est: unde omnes, quotquot errore vel ignorantia vin- « cibili, cujus proinde culpam sustinent, in hæresi, schismate « vel incredulitate detinentur, a gratia divina et spe regni « cœlorum extorres sunt. Qui duriora hæc esse reputet, caveat, « ne misericordia major esse velit, quam piissimus Jesus, qui, « ut omnes homines salvi fierent, flagellis concedi, spinis co- « ronari, crucis patibulo affigi non dubitavit. Cæterum cum « S. Augustino, imo cum Ecclesia catholica, cujus sensum « verbis expressit, dicimus et tenemus: « Qui sententiam « suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci ani- « mositate defendunt, præsertim quam non audacia suæ præ- « sumptionis pepererunt, sed a seductis in errorem lapsis « parentibus acceperunt, quærunt autem cauta sollicitudine « veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt « inter hæreticos deputandi (1). »

« Ad salutem necessarium non est, ut quis omnia, quæ Ec- « clesia credenda proponit, explicita fide teneat: necessarium « autem, ut ne unum quidem eorum caput deliberato et per- « tinaci animo rejiciat. Deum audit, qui Ecclesiam audit, et « inter eloquia divina, quibus in via pacis dirigimur, nullum « adinvenire est, quod contemnere licet. Igitur naturam fidei, « quam Spiritus Sanctus operatur in cordibus nostris, prorsus « ignorant, qui inter fidei articulos essentiales et indifferentes « distinguere tentant.

« Eo tandem non pauci progressi sunt, ut, quid de Deo quis « credat, aut quem ei cultum præstet, parum referre dicerent, « modo vitam juxta recti et honesti leges componeret. Hi, ut « prima fidei christianæ elementa addiscant, seu in mentem « revocent, cohortandi sunt. Jesus Christus ideo servi formam

(1) Epist. 43.

« accipiens se exinanivit (1), quia homo neque gratiam in « Adam deperditam suis viribus recuperare, nec absque gratia « ad Deum de facie ad faciem videndum pervenire poterat. « Quamquam opera, quibus Spiritus Sancti auxilia desunt, « non omnia ex vitiosa cupiditate procedant et peccata sint, « omnia tamen ordinis naturalis sunt et proinde ad finem « supernaturalem benignitate divina nobis statutum nullam « habent proportionem.

« Animi de rebus divinis indifferentis, imo ab eis aversi, « pessima radix est amor rerum labilium, qui recto ordine « inverso justissimus sibi et valde decorus videtur. Intelligen- « tiæ principatum ambientes summa formarum, quas induunt, « varietate id unum docent et urgent : Bona hujus mundi sum- « mo loco ponere, cætera contemnere, et quatenus hominem « impediant ne rebus temporalibus omnes nervos intendat, « jugi intolerabilis adinstar abjicere, rationi conforme, dignum « et justum esse. Hæc postulare sæculi longissime progressi « genium, hæc decere omnem virum præjudiciis antiquatis « majorem. *Væ, qui dicitis malum bonum et bonum malum « ponentes tenebras lucem et lucem tenebras* (2), ubi de dili- « gendorum regula, de rerum humanarum summa agitur. « Omnis recti et pulchri sensus, omnis in bonum verus seu « apparens nisus, quæcunque demum in homine pecudum « agmen emineant, ex animi ad amorem conformati natura « originem ducunt. Ipsa autem amoris ratio infert, ut Summo « summus debeatur. Princeps ista spirituum lex, bonisque « malisque dispari quidem eventu, pari tamen necessitate im- « perans : quam si reprobi declinare possent, ignis eis paratus « extingueretur. Neque Deum prout naturæ auctorem cogno- « scere, neque gratia Redemptoris ad eum sicuti est videndum

(1) Ad Philipp. 2, 7.
(2) Isai. 5, 20.

« elevari possemus, nisi ad Deum supra omnia diligendum « creati essemus. Qui in sanctissimam legem per ipsam natu- « ram rationalem dictatam et divina revelatione jam inde a « Moysis tempore explicite promulgatam insultare decorum « reputant, recti conscientiam, quantum humana sinat natura « conturbant et vitiant, viam ad Deum rite cognoscendum « sibi præcludunt, a rerum christianarum intelligentia penitus « exulant. »

Chap. XI. *De Tolerantia.* La loi de la charité nous oblige à souhaiter du bien à tous les hommes, et à le leur procurer autant qu'il est en nous. Le Catholique se montre juste, bienveillant, charitable envers ceux qui ne partagent point sa Foi; mais sa charité s'étend sur l'âme aussi bien que sur le corps. Il n'omet pour convertir les hérétiques rien de ce que le zèle inspire et de ce que la prudence permet.

Avoir compassion de ceux qui errent, c'est une marque de piété; mettre l'erreur sur le même rang que la vérité, c'est un crime. C'est pourquoi les Catholiques repoussent toute tolérance qui tourne au détriment de la Vérité.

Chap. XII. *De Communismo.* Sur cette erreur menaçante de notre époque, on entendra volontiers les paroles du Concile. Les voici textuellement:

« Homo, quem Deus Pater omnipotens præposuit piscibus « maris et volatilibus cœli et bestiis universæque terræ, hæc « in omnes, qui Domino placent, usus convertendi facultatem « habet. Sed et sua ea facere potest; ita ut jure polleat, de « iisdem ceteris exclusis hominibus disponendi. Proprietatis « hoc jus est, quo concusso societas civilis concutitur, quo « everso everteretur: unde Deus morum legem in monte Sinai « sanciens ipsam bonorum alienorum concupiscentiam a ser- « vorum suorum corde exulare voluit. Christus autem, qui non « venit solvere legem, sed adimplere, proprietatis jura con- « firmavit et eorum exercitium novo, quod dedit, temperavit

« mandato, ut diligamus nos invicem, sicut dilexit nos (1).
« Quos ab aliorum rebus manus et desideria cohibere jubet,
« eosdem commonet, bona quæ possideant, ex talentis esse,
« quibus operari oportet, donec veniat, et in illa die ratio-
« nem reddendam fore judici, qui ad sinistram rejectis dicet :
« *Quod non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis* (2).

« Quum sæculo decimo sexto bona ecclesiastica defectionis
« a catholica fide præmia exponerentur, visum est rapinas
« usti quodam colore honestare. Contenderunt igitur, jure
« proprietatis in bona ecclesiastica non Ecclesiam, sed civita-
« tem pollere, cujus rectores ea populi utilitatibus merito
« impendant. Successerunt qui crederent, eodem plane jure
« potestatem civilem de privatorum bonis disponere posse, ubi
« de populi utilitate procuranda agatur. Negarunt demum,
« singulos salvo aliorum jure proprium quid possidere posse.
« Omnes homines pari gaudere jure genio suo indulgendi, et
« proinde bonis, quæ vitam beatam reddant, utendi ; opulen-
« tiores prædones esse, pauperum spoliis ditatos. Quæ populi
« cujusdam territorio contineantur, communia esse debere, et
« præcipuas potestatis civilis partes esse, singulis labores,
« quos subeant, et bona, quibus fruantur, æqua lance dividere.
« Si institutiones, quibus societas bonorum communionem
« professa regi debeat, singillatim exponere conantur, absurdi
« facile coarguuntur, nec infrequenter ad aniles confugiunt
« fabulas. Excusatione tamen et commendatione doctrinæ
« monstrosæ assertores non egent, ubi applauditur iis, qui
« docent : vitæ hujus caducæ oblectamentis frui summum et
« unicum generis humani bonum, et ut omnes eo potiantur,
« societatem civilem institutam esse. Qui ventum seminat,
« turbinem metit, et populus non intelligens vapulabit (3).

(1) Jo. 13, 45.
(2) Matth. 25, 45.
(3) Os. 8, 7; 4, 14.

« Communismi sommia, refragante rerum natura, ad effe-
« ctum deduci nequeunt, ruinas grandes, Deo permittente,
« edere possunt. Hominem a Deo avulsum velle, humanam est
« nescire naturam; immanem errorem civitatis constituendæ
« normam denuntiare sapientia est, quæ non tantum coram
« Deo stultitia habetur, sed ubi rerum potitur, etiam coram
« hominibus miserrimo eventu amentiæ cito convincitur.
« Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio,
« lampades ejus lampades ignis atque flammarum (1). Ut
« amor, quo Deo similes reddimur, ad Deum elevetur, lex
« divina et rei natura jubet. Ad ima depressus in passionum
« impetum convertitur; si cœlestium memoria acciderit, per-
« vastat terram, quæ suis eum limitibus coercere præsumit.
« Quocirca qui populorum saluti temporali et æternæ consu-
« lere adamant, magno studio procurent, ut stantes in fide
« inanibus verbis resistant, ne, cum seducendos se præbeant,
« filiis diffidentiæ annumerentur et ira Dei in eos veniat (2).
« Qui autem egenorum miseriis vere condolent, ad pietatis
« christianæ sensus augendos collaborent : etenim quo perfec-
« tius Christus regnat in omnium cordibus, eo magis abun-
« dant auxilia pauperibus præstita. Eis, quos flamma caritatis
« de concupiscentia carnis triumphantis incendit, meum et
« tuum sanctissimum verbum est, ubi ad aliorum; ast fri-
« gidum, ubi ad ipsorum bona refertur. Non vides, ait S.
« Chrysostomus, quomodo omnia communia Deus nobis con-
« cessit? Nam si pauperes esse permisit, id in divitum gratiam
« fecit, ut possint per eleemosynam peccata deponere (3).
« Hanc bonorum communitatem Deus probat et Filius ejus
« unigenitus prædicavit.

(1) Cant. Canticor. 8, 6.
(2) Ephes. 5, 6.
(3) Homil. LXXVII. in Joann. n. 5.

« In tanto errorum diluvio, ne confundamur, speremus in « Domino, qui recordatus est eorum, quibus aream refugium « dedit et adduxit spiritum super terram et diminutæ sunt « aquæ. Firmiter animo inhæreat, absque virtute Spiritus « Sancti nihil nos efficere posse adversus fluctus intumescentes, « neque donis Spiritus Sancti dignos esse, qui aliud quid quam « Dei honorem quærant. Ut autem mundi simus a sanguine « omnium, non subterfugiamus, quominus omne consilium « Dei annuntiemus eis : *Judicia Domini vera, justificata in « semetipsa* (1). »

Chap. XIII, *de Immaculata B. M. V. Conceptione.* Le Concile prouve par des textes de saint Ephrem, de saint Ambroise et de saint Augustin que les fidèles ont cru dans tous les temps et sans exception que la Mère de Dieu n'a reçu aucune atteinte du péché. D'ailleurs, puisque le péché originel est une souillure, la Vierge qui devait enfanter un Dieu en a été nécessairement exempte. Il n'en est pas moins vrai qu'elle a été rachetée par son Fils.

C'est par les mérites du Sauveur que Jean a été, dès le sein de sa mère, soustrait au pouvoir du démon et que Marie n'y a jamais été soumise.

La fête de la Conception, instituée en Orient dès les temps les plus anciens, s'étendant aussi de plus en plus parmi les Occidentaux, de vives controverses s'élevèrent dans l'école sur cette question. On se demanda si Marie avait été exempte, non seulement de toute faute personnelle comme on l'enseignait unanimement, mais aussi du péché d'origine. Cependant, la Providence agissait. L'opinion des fidèles se prononça de jour en jour d'une manière plus générale et plus décidée en faveur de l'Immaculée Conception, et déjà, en l'année 1476, le Saint-Siége prit sous sa protection ceux qui partageaient ce senti-

(1) Ps. 18, 10.

ment pieux. Le mouvement se communiqua toujours davantage dans la masse, au fur et à mesure qu'on vit paraître d'une manière évidente, dans le cours des siècles, l'unanimité de l'Église à proclamer ce mystère. « Si quid, dit saint Augustin, uni-« versa per orbem frequentat ecclesia, quin ita faciendum « sit disputare intolerantissimæ insaniæ est. » Ainsi, l'usage liturgique devient la règle de la Foi.

Le Concile raconte ensuite comment, pour répondre aux prières sans nombre des Princes, des Évêques et des Universités depuis le seizième siècle, Pie IX décida enfin la controverse et définit le dogme de l'Immaculée Conception de Marie.

Puis, il déclare qu'il regarde comme juste et convenable de ne pas taire les louanges de la Vierge, Mère de Jésus : la Femme qui a écrasé la tête du serpent, la Mère que toutes les générations appelleront bienheureuse, la Reine que les Chrétiens et les Séraphins glorifient par leurs hymnes, et d'une pureté que rien ne peut atteindre ni supasser, que rien non plus ne ternit, pas même la tache du péché originel.

Chap. XIV. *De Hominis anima rationali, una, corpus animante.* S'appuyant sur l'autorité de saint Athanase, de saint Cyrille d'Alexandrie, du Concile d'Éphèse, de saint Léon-le-Grand, du Concile de Vienne, du Ve Concile de Latran, et enfin de Pie IX, le Concile déclare que l'homme est composé d'une âme raisonnable, créée à l'image de Dieu, et d'un corps vivifié par cette âme. Il rejette la doctrine qui reconnaît dans l'homme trois substances, un esprit, un corps, et enfin une âme, principe de la vie physique. Il repousse également les théories qui, tout en faisant profession de n'admettre dans l'homme que deux substances, lui attribuent, outre l'esprit, une âme qui est avec le corps une seule et même substance, ou un corps qui est une substance psychique, douée de sa vie propre.

Chap. XV. *De Libris prohibitis.* Le décret est ainsi conçu :

« Quum, Domino instituente, oremus : *Et ne nos inducas in* « *tentationem*, omnia fugienda sunt, quæcunque in arcta ambulanti via offendiculo esse possint. Vitemus igitur necesse « est commercia eorum, qui contra fidem vel bonos mores « linguam exacuunt, nisi forsan, ut cum eis agamus officii « nostri ratio exposcat. Homines autem non tantum ore, sed « etiam scriptis ad nos loquuntur : igitur pari diligentia ca- « veamus oportet a scriptis, quæ fidei seu morum puritatem « violant. Quum, verbis diffugientibus, littera scripta ultimas « usque terras diffundi et per omnem sæculorum decursum « manere possit, ad tentationis pericula dilatanda, multo magis « scripta quam verba valent. Quapropter Ecclesia ex anti- « quissimis temporibus libros, qui viatori tentationis laqueos « tendebant, reprobavit, et suos ab eorum lectione prohibuit. « Quod cum justissimum et ad fideles custodiendos in via « pacis omnino compositum sit, plurimi tamen durum hunc « sermonem esse, neque hominem cordatum eum audire « posse conclamant. Iis, qui religionis et rei civilis funda- « menta oppugnant, telorum loco libri seu libelli sunt : unde « inter sanctissima hominis jura referunt, nullo impediente « serpentis antiqui partes subire et homines ad deficiendum a « vero et recto sollicitare. Non pauci, cum scriptionibus vitam « alant, iniquissimum censent, illecebris, quibus laudatores et « emptores augeantur, undique conquirendis modum poni ; ho- « minis ad instar, qui licentiam peteret civium domus ad cale- « faciendum se incendendi. Alii, et ii frequentissimi, intolera- « bile ducunt, libro carere, qui utcunque curiositati satifaciat « animoque incitamentorum insatiabili nova quædam afferat ; « quippe aut fluctuantes in fide, aut eo pacto Christiani sunt, « ut molesti nihil Christus petat. Præterea summa apud nos « libros multiplicandi et propagandi facilitas.

« Itaque Synodus in Domino congregata parochos et con- « fessarios obtestatur et jubet, ut nihil omittant, quo vene-

« nata pocula a fidelium labiis removeri possint. Prudenter « cavendum, ne animarum pericula augeantur magis quam « minuantur (1), et patienter misericordiæ divinæ via paranda « est. Gravissime tamen omnibus nunquam non denuntietur, « si quis scripta quomodocunque publicata, quæ ad fidem « labefactandam vel prava desideria excitanda comparata sint, « absque legitima causa legat, cum peccatum amare et odio « habere animam suam, cui mortis periculum struat; si autem « de ejusmodi scriptorum pravitate Sedis Apostolicæ vel Epi- « scopi judiciis admonitus ab eorum lectione non abstineat, « sed Ecclesiæ prohibitionem transgrediatur, nullum prorsus « excusationi locum superesse.

« Qui lucri consequendi ergo libris perversis diffundendis « operam navant, videant, an justum sit, fidem et bonos mores « quæstui habere, et ex animarum morte res domesticas au- « gere; ac timeant judicia præparata homini, per quem scan- « dalum in mundum venit. »

Suit le chapitre XVI, *de Librorum approbatione :*

« Nullus quicunque vir ecclesiasticus libros, qui sacram « theologiam, divinas Scripturas, historiam ecclesiasticam, jus « canonicum, theologiam naturalem aut morum disciplinam « pertrectant, publici juris faciat, antequam ab Antistite diœ- « cesano, vel si ex regularibus fuerit, qui secundum ordinis « sui constitutiones Superioribus generalibus penes Apostoli- « cam Sedem residentibus subjecti sunt, a superioribus suis « hac de re licentiam rite obtinuerit.

« Missale, Breviarium, Pontificale, Cæremoniale, Rituale, « Benedictionale et omnes quoscunque libros liturgicos, præ- « terea Catechismos, et libros precum formas continentes, sine « permissu Episcopi scripto typis mandare nefas est.

« Scriptura sacra Vulgatæ editionis non imprimatur absque

(1) Engel jus can. v, tit. VII, n. 9, 10. Schmalzgrueber v, tit. VII, n. 52, 59. Pichler v, tit. VII, n 7, 8, 10.

« auctoritate Antistitis diœcesani, cui invigilandum est, ut « exemplaris Vaticani forma inviolabiliter observetur.

« Omnes cujuscunque conditionis Catholici gravissime ad- « monentur, ut libros ex professo de religione tractantes « publicare non præsumant, quin eorum edendorum licentiam « vel approbationem ab Episcopo aut ab ipsa Apostolica « Sede acceperint.

« Cuncti præterea sciant, quando in hac provincia ecclesia- « stica ab Episcopo per seipsum aut vicarium ejus generalem « libri cujusdam publicandi licentiam adepti sint, eam esse « facultatis concessæ vim eumque sensum, librum ex permit- « tentis judicio nihil habere, quod fidei ac doctrinæ catholicæ « vel morum disciplinæ repugnet; ulteriorem vero ejusdem « sive commendationem sive approbationem licentiæ titulo « haud contineri.

La suite à un prochain numéro.

NOTES

SUR LE QUATRIÈME SUJET DES CONFÉRENCES DU DIOCÈSE D'ARRAS.

Le sujet de la quatrième Conférence est ainsi posé :

Ne trouve-t-on pas, dans les Actes des Apôtres, certains passages, dans l'Histoire ecclésiastique, certains faits, d'où l'on pourrait conclure que les Églises ont été primitivement gouvernées par une assemblée de Prêtres d'une égale puissance? — Citer ces textes et ces faits, développer l'objection et y répondre en exposant, avec preuves à l'appui, les différences de diverses natures qui existent entre l'Évêque et le Prêtre.

Cet article du programme renferme, ce semble, deux parties : la *première*, demande la solution des difficultés que l'erreur a coutume d'opposer au dogme de la supériorité des

Évêques sur les Prêtres : la *seconde*, veut qu'on expose, « avec « preuves à l'appui, les différences de diverses natures qui « existent entre l'Évêque et le Prêtre. »

Pour satisfaire à la première partie, il n'est pas nécessaire de prouver la thèse fondamentale : *Episcopi sunt presbyteris superiores jure divino*, puisque le programme ne l'exige pas; mais il est bien naturel de la résumer, ou du moins de rappeler qu'elle est de foi et appuyée sur des arguments invincibles, avant de passer aux objections qu'on lui oppose. On trouvera cette thèse prouvée *ex professo* dans la théologie du P. Perrone (tractatus *de Ordine*, cap. 3, t. 2, p. 469, édit. Migne); dans l'ouvrage *de Episcopo*, de M. Bouix (t. 1, p. 7 et 34); et généralement dans les cours de théologie, à l'endroit où il est question du sacrement de l'Ordre.

Le travail le plus important, en cette matière, comme aussi le plus difficile, est celui qu'assigne le programme : la solution des difficultés.

Les documents qui donnent lieu à ces difficultés sont la citadelle de l'hérésie connue sous le nom de presbytérianisme. Elle les oppose avec confiance comme une preuve péremptoire de l'égalite de l'Évêque et du Prêtre, *de jure divino*. Les théologiens catholiques ont mille fois réfuté ces objections et montré qu'elles n'ont rien de solide.

On peut les rapporter à deux sources principales :

1° Divers textes des épîtres de saint Paul et des actes des Apôtres ;

2° Des passages de quelques Pères de l'Église.

Il est important de faire observer que, pour ôter toute valeur à ces objections, il n'est pas necessaire que les docteurs catholiques s'accordent *dans la manière* de les résoudre. Il suffit que chacune des diverses solutions ôte aux objections toute leur force. Que ces solutions diverses ne puissent pas être vraies toutes à la fois, et qu'on discute encore librement au-

jourd'hui pour savoir quelle est en soi la bonne, cela n'empêche pas que chacune ne suffise pour briser les arguments des adversaires. Il est certain, du reste, qu'il y a eu divergence dans la manière de répondre aux textes objectés de la sainte Écriture, non seulement parmi les Docteurs catholiques modernes, mais encore parmi les Pères de l'Église. On trouvera dans les ouvrages cités, les passages objectés par les presbytériens, les diverses solutions données autrefois par les saints Pères, et celles des Docteurs modernes.

Indiquons rapidement les objections tirées de la sainte Écriture. Dans son épître *ad Titum* (chap. I, v. 5 et 7), saint Paul donne le nom d'*Évêque* à ceux qu'il venait d'appeler *prêtres*. Dans les actes des Apôtres (chap. XX, v. 17) on retrouve également ces deux dénominations (ἐπίσκοπους et πρεσβύτερους) appliquées aux mêmes personnes. Dans deux autres endroits (ad Philipp., cap. I, v. 1 — *prima* ad Timoth., cap. III, v. 2 et 8). Saint Paul fait mention des Évêques et des diacres ; et il passe entièrement sous silence les prêtres. De ces textes, les presbytériens concluent que les prêtres, à ne considérer que l'institution divine, sont égaux aux Évêques. La solution de saint Jean Chrysostôme (Hom. in epistolam ad Philipp. n. 1), c'est qu'au temps des Apôtres les dénominations d'*Episcopus* et de *presbyter* étaient communes aux Évêques et aux prêtres, quoique les premiers fussent réellement et de droit divin supérieurs aux seconds. Théodoret (dans son Commentaire sur les textes cités) dit qu'en ce temps les Évêques étaient désignés par le nom d'*Apostoli*, et que les noms d'*Episcopus* et de *presbyter* étaient donnés aux simples prêtres.

Le système du savant Petau, c'est qu'en ces premiers temps, on n'ordonnait pas de simples prêtres. Celui qu'on élevait à la prêtrise, on l'élevait en même temps à l'épiscopat; en sorte que par le fait il n'y avait alors en certains endroits que des Évêques et des diacres. Un peu plus tard on conféra aussi

le simple presbytériat. Cette hypothèse résout toutes les difficultés. D'autres Docteurs catholiques les résolvent différemment. On trouvera toutes ces solutions dans le traité *de Episcopo* de M. Bouix (tome I, pages 16 et suivantes). Les protestants les plus érudits se partagent aussi en plusieurs systèmes pour expliquer ces textes difficiles de la sainte Écriture.

Quelle que soit l'explication qu'on croira devoir adopter de préférence pour accorder ces textes avec le dogme de la supériorité des Évêques sur les prêtres *de jure divino*, ce dogme est tout-à-fait certain, comme le démontre à lui seul le fait de l'hérésie d'Aérius. Aussitôt que ce novateur eut osé soutenir l'égalité entre l'Évêque et le prêtre, non-seulement il fut repoussé universellement avec indignation comme hérétique, mais même comme un extravagant : *Est autem*, dit saint Épiphane (hæresi 75), *illius dogma supra hominis captum furiosum et immane*. Saint Augustin (t. VIII, pag. 18, édit. des Bénédictins) classe aussi cette erreur parmi les hérésies notoires. L'enseignement de la supériorité des Évêques sur les prêtres avait donc été constant et hors de tout doute, depuis les Apôtres jusqu'à l'hérétique Aérius.

Quant aux textes des Pères et autres documents de l'antiquité objectés par les presbytériens, on peut dire que les deux célèbres passages de saint Jérôme sont les seuls qui présentent en apparence une difficulté sérieuse. On les trouve discutés à l'endroit cité du traité *de Episcopo* de M. Bouix. On y voit aussi la réponse à un texte de saint Clément, et l'indication des auteurs où se trouvent réfutées les autres objections moins importantes.

Pour satisfaire à la seconde partie du programme, il faut exposer *avec preuves à l'appui* les différences qui existent entre l'Évêque et le prêtre. Nous ne pouvons ici qu'énumérer ces différences ; les preuves nous entraîneraient trop loin.

1re *différence.* — Relativement à la collation du sacrement de l'Ordre, l'Évêque a de droit divin un pouvoir que n'a pas le simple prêtre. Voir la preuve dans les Théologiens à l'endroit où ils traitent du sacrement de l'Ordre ; et dans l'ouvrage *de Episcopo* de M. Bouix, tom. I, page 34.

2e *différence.* — L'Évêque est le ministre ordinaire du sacrement de Confirmation ; le simple prêtre ne l'est pas. (Traité *de Episcopo* de M. Bouix, ibid., pag. 37 et 38).

3e *différence.* — L'Évêque a la plénitude du sacerdoce ; le simple prêtre ne l'a pas : mais il n'est pas hors de controverse que l'Épiscopat et le presbytérat soient deux ordres et deux Sacrements distincts (ibid. pag. 94 et suiv.).

4e *Différence.* — Jésus-Christ a voulu que les diverses parties de son Église, régulièrement et hors les cas exceptionnels, fussent régies par des Évêques comme pasteurs ordinaires, et non par de simples prêtres. (*Ibid.*, p. 81).

5e *Différence.*— Les Évêques sont les successeurs des Apôtres dans un certain sens, à l'exclusion des simples prêtres. (*Ibid.*, p. 53).

7e *Différence.* — En vertu de l'institution divine, les Évêques réunis en Concile œcuménique avec le Souverain-Pontife, sont juges de la Foi et législateurs relativement à toute l'Église : prérogative qui n'appartient pas aux simples prêtres (*Ibid.*, pag. 83 et 111).

7e *Différence.* — L'état des Évêques est *status perfectionis acquisitæ* ; tandis que l'état des simples prêtres et des religieux est *status perfectionis acquirendæ* (Bouix, Tractatu *de Jure regularium*, t. I, pag. 15 et suiv.)

8e *Différence.* — Selon une opinion, qui est seulement probable, dans le cas d'un Pape douteux, c'est au Corps épiscopal qu'il appartiendrait d'établir un Pape certain (Bouix, *de Episcopo*, t. I, p. 123). Dans l'hypothèse que cette opinion fût vraie, elle constituerait une autre différence entre l'Évêque et le simple prêtre.

D'autres différences peuvent être ajoutées à cette énumération, comme corollaires des précédentes.

INDULT DE BINAGE

OBTENU PAR MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE STRASBOURG POUR LA FÊTE DE LA CIRCONCISION.

Cet indult est d'autant plus remarquable qu'il est le premier accordé pour une des fêtes supprimées en France en 1802, et par conséquent pour une des fêtes qui n'obligent pas les fidèles à entendre la Messe. La Sacrée Congrégation du Concile a procédé *per summaria precum*. La pièce est rapportée en entier dans les *Analecta juris Pontificii* (37e livr. mars et avril 1860, pag. 2241). Il y est rappelé qu'en 1841 Mgr l'Évêque de Namur demanda la faculté d'autoriser les prêtres de son diocèse, qui binent les jours de dimanches et fêtes de précepte, à biner aussi aux fêtes supprimées par le décret du Cardinal Caprara; alléguant pour raison l'usage général des fidèles d'observer ces fêtes comme si elles étaient encore obligatoires. Il lui fut répondu par la Sacrée Congrégation des Rites : *Non expedire* (*Namurcensis*, 11 septembris 1841, n. 4786). En 1847, dans une réponse relative au diocèse de Langres, la Sacrée Congrégation du Concile, procédant *per summaria precum*, restreignait ainsi pour ce diocèse les facultés de biner : *Festis tantum de præcepto* (*Lingonensis*, 23 januarii 1847).

Mgr de l'Évêque de Strasbourg n'a fait sa demande que pour une seule des fêtes supprimées, celle de la Circoncision. C'est un jour de fête au civil; circonstance favorable que le Prélat n'a pas négligé de faire valoir. Sa supplique a été proposée en ces termes :

Utrum rectores animarum et cæteri sacerdotes quibus Episcopus Argentinensis concessit diebus dominicis et festivis de præcepto duas missas celebrandi in dissitis locis, hac facultate uti possint in festo Circumcisionis. Et quatenus negativum edatur responsum

supplicat ex gratia speciali, ut prædicto festo hoc idem facere possint, quod diebus dominicis et festis de præcepto faciunt.

L'avis de la Sacrée Congrégation a été que le Saint-Père accordât à l'Évêque de Strasbourg un indult pour cinq ans; ce que Sa Sainteté a ratifié : « Sacra Congregatio rescripsit : *Pro « gratia ad quinquennium, facto verbo cum Sanctissimo.* Ex audientia Sanctissimi die 19 septembris 1859 : *Sanctissimus « resolutionem Sacræ Congregationis benigne approbavit et confirmavit.* » (*Argentinensis*, indulti, die 17 septembris 1859).

Nous nous proposons de traiter dans la *Revue* cette question du binage. Quelques écrits récents nous semblent interpréter un peu sévèrement les prescriptions du droit commun sur cette matière, et ne pas tenir assez compte du dommage qui résulterait pour l'instruction religieuse, la foi et la piété, dans certains diocèses de France, d'une trop grande difficulté à permettre le binage.

An mulieres quæ aliter pepererunt quam ex legitimo matrimonio jus habeant ad benedictonem post partum?

Haud pridem decisa est proposita quæstio a Sacra Congregatione Concilii. Dubium nempe direxerat Wratislaviensis Episcopus, die 8 martii 1858, in hunc modum : « Rituale « Romanum nihil dicit, an mulieres post partum illegitimum « possint accipere benedictionem in Ordine sacramenti matri- « monii post partum præscriptam. In multis diæcesibus « Germaniæ valet antiqua consuetudo hanc benedictionem « tantum uxoribus impertiri, vel viduis post partum posthu- « mum. Quæritur an hæc consuetudo sit Rituali conformis; et « quatenus negative, an possit tolerari ut præfata benedictio « post partum illegitimum denegetur. » Sacra Congregatio, die 18 junii 1859, *per summaria precum* procedens, respondit : *Ad benedictionem post partum jus tantum habere mulieres quæ ex legitim matrimonio pepererunt.*

TABLE PAR ORDRE DE MATIÈRES.

JANVIER.

Pages.

DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE, par l'abbé STREMLER. 1

§ I Rapports du pouvoir ecclésiastique, avec la hiérarchie ecclésiastique. . . 2

§ II Rapports entre les trois pouvoirs ecclésiastiques. 9

DE L'ÉTUDE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE, par l'abbé TILLOY. 13

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES.

Programme du diocèse d'Arras. — Notes sur le sujet de la première Conférence. 23

DU DROIT CANONIQUE TRAITÉ PAR LES AUTEURS PROTESTANTS . . . 35

§ I. Meyer 36

§ II. Bluhme. 41

§ III. Richter. 43

LITURGIE.

§ I Un mot sur l'importance des moindres prescriptions, quand il s'agit de Liturgie. 48

§ II. Quelle Messe doit dire un Prêtre qui célèbre dans une Église où l'on fait un Office différent du sien ? 50

RÉPONSE A UNE QUESTION CANONIQUE, par l'abbé BOUIX.

L'obligation d'offrir le saint Sacrifice *pro populo* concerne-t-elle les Aumôniers de religieuses, d'hôpitaux, de prisons, et les Aumôniers des militaires. . . 52

RÉTRACTATION DE SAINT LIGUORI, par l'abbé Bouix.

Saint Liguori a-t-il rétracté ce qu'il avait enseigné précédemment sur la valeur des déclarations émanées des Congrégations romaines. 56

ESSAI SUR DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE, par l'abbé Bouix.

Question préliminaire. — De la philosophie séparatiste. — Son désaccord avec les exigences du Dogme catholique. 62

Autre question préliminaire: — Convention terminologique. 68

I. Signification du mot Être 71

II. Signification du mot Essence 72

III. Signification du mot Forme. 74

IV. Signification du mot Mode. 78

V. Signification du mot Substance 79

FÉVRIER.

DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE (2e article), par l'abbé STREMLER.

§ III. Nature et propriétés des trois pouvoirs ecclésiastiques. — Leur division. 81

LES RÈGLES DE LA CHANCELLERIE ROMAINE ONT-ELLES AUJOURD'HUI FORCE DE LOI EN FRANCE ET EN BELGIQUE ? par l'abbé Bouix.

Notions préliminaires. 97

§ I. Ces règles étaient-elles en vigueur en France et en Belgique avant la révolution de 1793 ? 101

§ II Documents qui peuvent aider à résoudre la question proposée. 102

§ III. Pour les cures ou bénéfices paroissiaux, les réserves de la Chancellerie n'ont plus aujourd'hui d'application en France ni en Belgique. Ce point doit être regardé comme tout-à-fait certain. 104

Pages

§ IV. Les bénéfices autres que les cures sont-ils aujourd'hui en France et en Belgique assujettis aux règles de la Chancellerie ? 105

LITURGIE.

Du tabernacle où réside le Très-Saint-Sacrement. 109

LES DÉCLARATIONS NON-PROMULGUÉES DES CONGRÉGATIONS ROMAINES ONT-ELLES FORCE DE LOI ?

Comment le R. P. Matignon a critiqué sur ce point la doctrine de S. Em. le Cardinal Gousset, et celle de M. Bouix. — Cette critique est-elle fondée ? . . 113

EXPOSITION DES PRINCIPES DU DROIT CANONIQUE, par S. Em. le cardinal Gousset — Compte-rendu de cet ouvrage par l'abbé TILLOY 125

DE L'ORATEUR CHRÉTIEN.

L'orateur chrétien doit se perfectionner sans relâche dans le ministère de la parole. — D'après le *Catholique de Mayence*, livraison de janvier 1860. — Reproduit en français par l'abbé BÉLET 159

BIBLIOGRAPHIE. — Annonce de divers ouvrages. 176

MARS.

LETTRE DE MONSEIGNEUR L'EVÊQUE DE VERSAILLES au Directeur de la *Revue*. 177

LES CONGRÉGATIONS DES CONCILES ET DES RITES. — Autorité de leurs décisions ; traduit du *Catholique de Mayence*, par l'abbé BÉLET. 179

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES. — Notes sur le second sujet des Conférences du diocèse d'Arras. 200

LES ÉVANGILES. — 1er article. L'original de saint Matthieu, par l'abbé DAVIN. . 205

LITURGIE. — Du Chant divin en général et du Chant romain en particulier. . . 252

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME, par l'abbé BOUIX. . . 240

BIBLIOGRAPHIE, par l'abbé HAUTCŒUR. 273

AVRIL.

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME (*Suite*), par l'abbé BOUIX. 289

§ VII. Signes qui ne prouvent pas rigoureusement, mais qui rendent douteuse la possession. 289

§ VIII. Des divers systèmes imaginés pour éluder la réalité des possessions. . 290

§ IX. Des causes de la possession. 294

§ X. Y a-t-il des objets matériels qui aient naturellement la vertu de chasser le démon ? 295

§ XI. En qui réside le pouvoir d'exorciser ? 301

EXAMEN DU SYSTÈME MORAL ATTRIBUÉ AU LIVRE DE JOB *par M. Renan*, par l'abbé CRELIER. 305

ÉTUDE SUR SAINT GRÉGOIRE VII. — *Cluny*. — (1er article), par l'abbé DAVIN. 322

EXAMEN CRITIQUE DES *INSTITUTIONES THEOLOGICÆ* DE TOULOUSE, par l'abbé JACQUENET 343

TRADITIONALISME ET RATIONALISME. 375

MAI.

LES POSSESSIONS, LA MAGIE ET LE MAGNÉTISME (*suite et fin*), par l'abbé BOUIX. 385

§ XII. Ce qu'est la Magie ; ses différentes espèces. . . . . *ibid.*

§ XIII. Les effets surhumains de la Magie ne doivent être attribués ni à Dieu, ni aux bons anges ; et par conséquent la Magie blanche est une chimère. Ils ne doivent pas non plus être attribués aux âmes des morts. 390

Pages.

§ XIV. Datur Magia proprie dicta, id est, diabolica ; neque id absque temeritate negari potest. 393

§ XVI. Prævia protestatio contra omnem diaboli interventum nequaquam hunc interventum necessario impedit, si adhibeantur media quibus diabolus, ex pacto cum aliqua persona inito, suam actionem annectere consuevit. Item non necessario impeditur interventus diabolicus ex eo quod quis ignoret, magica esse media, quæ adhibet, et bona fide adhibeat . . . . . .

§ XVII. An licitum sit, prævia contra omnem diaboli interventum protestatione, adhibere media, quæ miros effectus producunt 407

§ XVIII. Y a-t-il intervention diabolique dans les phénomènes de la baguette divinatoire, des tables tournantes, des esprits frappeurs, et autres de ce genre. 409

§ XIX. Des sorcières et de ce qu'on nomme leur Sabbat. 414

§ XX. Des divers phénomènes du Magnétisme animal. 417

LITURGIE. — *Les expositions du Saint-Sacrement*, par P. R. 425

§ I. De l'Instruction Clémentine. . . . . ibid.

§ II. De l'autorisation requise pour faire l'Exposition. 426

§ III. De la fréquence des Expositions. 428

§ IV. Des causes pour lesquelles il est à propos de faire l'Exposition. 430

DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS, par l'abbé E. Hautcœur. 442

DE L'USAGE DES BRÉVIAIRES ET DES MISSELS PROHIBÉS PAR LES DÉCRETS DU SAINT-SIÉGE, par le docteur Nilles. 459

LETTRE SUR LE ZÈLE QUI DOIT ANIMER LE CLERGÉ POUR LE CULTE ENTÉRIEUR DU TRÈS-SAINT-SACREMENT, par P. R. 474

BIBLIOGRAPHIE. par Fr. Emilian. 479

JUIN.

UN MOT SUR LE TITRE CLÉRICAL D'ORDINATION, RELATIVEMENT A L'ÉTAT ACTUEL DE LA FRANCE ET DE LA BELGIQUE, par M. l'abbé Boux 481

LE MINISTÈRE PASTORAL, AU POINT DE VUE THÉORIQUE ET PRATIQUE, par M. Belet. 490

Préparation spirituelle. 491

Qualités distinctives du Bon Pasteur 495

Préparation scientifique 498

Étude de l'Écriture 497

DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS (2e article), par M. Hautcœur. . . 507

ESSAI SUR DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE. — *De la réalité subjective des idées*, par M. D. Boux 517

LITURGIE.

Des expositions du Saint-Sacrement, par P. R. 542

§ V. De la solennité à leur donnor. 542

ANALYSE DES ACTES ET DÉCRETS DU CONCILE PROVINCIAL DE VIENNE DE 1858 (premier article). par l'abbé E. Hautcœur. 555

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES.

Notes sur le quatrième sujet des Conférences d'Arras. 575

DÉCISIONS RÉCENTES DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

Indult de binage, obtenu par Mgr l'Évêque de Strasbourg, pour la fête de la Circoncision 580

An mulieres quæ aliter pepererunt quam ex matrimonio legitimo jus habeant ad benedictionem post Partum? 581

——

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes et décrets du Concile provincial de Vienne, 553-575.

Adoration perpétuelle, 553-555. V. *Saint-Sacrement.*

Ame. L'âme est raisonnable, une, et elle anime un corps, 572-574.

Annates (droit des), pag. 33.

Appel au Pape, 30.

Approbation des livres, 574-575.

Athéisme, 564.

Autel. V. *Saint-Sacrement.*

Baguette divinatoire, 409-411.

Benedictio post partum non debetur mulieribus, quæ aliter peperunt quam ex matrimonio legitimo, 581.

Bénéfices, droit du Pape de s'en réserver la collation, 33. Les règles de la Chancellerie romaine, en ce qui concerne la collation des bénéfices, ont-elles aujourd'hui force de loi en France et en Belgique, 97-108. Différentes réserves établies pour la collation des bénéfices, 98-99. Exceptions, 99-101. V. *Chancellerie romaine.*

Bibliographie. *Ordo romain* pour 1860, 80. — *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ.* — *Estii Commentarii in omnes Pauli epistolas.* — *Prudentii Marani, Divinitas D. N. Jesu-Christi manifestata in Scripturis et Traditione.*— *Festa nova Breviario romano addita*, 176.

Introduction à l'Ancien Testament, 281, 287.

Du mouvement liturgique en France durant le XIXe siècle, 287-288.

La royauté pontificale devant l'histoire et la bonne foi, 288. — *Vie de saint Guilhem de Gellone*, 479, 480. — *Définition catholique de l'histoire*, 480.

Binage. La Sacrée Congrégation du Concile accorde à Mgr l'Évêque de Strasbourg, pour cinq ans, la faculté de faire biner ses prêtres le jour de la Circoncision, 580.

Bréviaires prohibés par le Saint-Siége, 459. 467, 576, V. *Missel.*

Carême, 432-434.

Cérémonial des Évêques, 234, 235, 477, 549, 574, 575.

Certitude. Série de propositions certaines, 525, 541. V. *Perceptions, Connaissances*, etc.

Chancellerie romaine, Ce que c'est, 97. — Règles pour la collation

des bénéfices, 98-101. Les règles de la Chancellerie étaient-elles en vigueur en France et en Belgique avant 1793, 101-102. — Documents pour la solution de cette question, 102-104. — Pour les cures et les bénéfices, les réserves de la Chancellerie n'ont plus d'application en France, ni en Belgique, 104-105. — Les bénéfices autres que les cures sont-ils aujourd'hui, en France et en Belgique, assujettis aux règles de la Chancellerie? — Ce qui est certain, 105-106. — Raisons pour la coutume négative, 107. — Raisons contraires, 107, 108.

Chant romain. Ce que c'est, 232-234. Règles à observer, 234-238. Moyens de se convaincre si les livres d'offices sont en harmonie avec les règles de l'Eglise, 238, 239.

Cierges. Leur emploi pendant l'Exposition du Saint-Sacrement, 546-551. V. ce mot.

Cluny, 522-542.

Communisme, 568-571.

Compréhension, 76, 77.

Conception (de l'Immaculée), 571, 572.

Concile. Congrégation du Concile. Son institution. — Pouvoirs qui lui ont été accordés. — Trois espèces de décisions. — Trois opinions des Théologiens sur ce point, 179, 182. — Interprétation du Concile de Trente, 182, 183. — Distinction sur les ordonnances de la Congrégation du Concile. — Exposé des opinions. — Différence entre une loi nouvelle et l'interprétation d'une loi ancienne. — Saint Liguori. — Suarez. — Objection. — Résumé de ce qui précède. — Benoît XIV. — Urbain VI. — Fagnanus, etc. 182, 192. — Concile général. — Deux erreurs dans la théologie de Toulouse, 552. — Concile provincial de Vienne, 555, 575. — Foi et doctrine catholique, 558, 559. — Du bon usage de la raison dans les choses divines, 559. — L'intelligence à la recherche de la foi, 559, 560. — La philosophie au service de la théologie, 560, 563. — Des erreurs de notre temps, 563, 564. — Athéisme, matérialisme, panthéisme, déisme, indifférentisme, 564-568. — Tolérance, communisme, 568-571. — De l'Immaculée-Conception, 571, 572. — De l'âme et du corps, 572. — Des livres défendus, 572-574. — De l'approbation des livres, 574, 575.

Conférences ecclésiastiques, 23-34; 97-109; 200-205; 474-479.

Congrégations romaines, 56-61. — Saint Liguori s'est-il retracté en ce qu'il avait dit sur la valeur de leurs déclarations? — Leurs déclarations promulguées ont-elles force de loi? — Controverse, 113-124. V. sur les Congrégations du Concile et des Rites ces deux mots.

Connaissances. Sens de ce mot. Classification des connaissances humaines, 517, 518. — Connaissance appréhensive, connexive, déduite, intuitive, immédiate, discursive, 518-522. — Justification de ces divisions, 522-524.

Curés. De qui sont-ils les successeurs? — Epoque de leur institution. — Leur juridiction. Sont-ils pasteurs? — Leurs droits. — Usage qu'ils en doivent faire. — Billet de confession. — Concorde entre les curés, pag. 24 et suiv.

Déclaration du clergé de France, 371.

Déisme, 565.

Diocèses. Droit de les circonscrire, 32.

Doctrine catholique, 558, 559.

Droit canonique. traité par les protestants, 35-47. — Difficulté pour eux de le traiter, 35, 36. — Meyer, 36-41. — Bluhme, 41-43. — Richter, 43-47.

Droit ecclésiastique. Nécessité de l'étudier, 3-22. Ce qu'en ont dit les Papes 13. — Il est une partie essentielle de l'éducation cléricale, 13-15. — Vaines excuses, 15, 16. — Il justifie la législation ecclésiastique, 16, 17. — Besoin d'entourer l'autorité de respect, 17-19. — Nécessaire aux jurisconsultes, 19-22.

Ecriture. V. *Livres saints*, *Inspiration*, *Ministère pastoral*. L'Ecriture considérée comme document historique, comme renfermant de grands caractères, comme perfectionnement de la pensée humaine, 504, 506. — Objet des études pratiques de l'Ecriture, 506, 507.

Energumène, 240, 241.

Erreurs, de notre temps, 563, 564.

Esprits frappeurs, 413, 414.

Essence. Sa signification, 72-74.

Etre. Sens de ce mot, 71, 72.

Evangiles. L'original de saint Matthieu 205.—Réflexions générales. — Le siècle présent en face de la religion. Découvertes de la science. Les Catacombes. — Moïse. — Les Evangiles. — Voltaire, Strauss, Renan. — Les Pères de l'Eglise. — Les Actes des Apôtres. — Les textes du Nouveau-Testament. — La Vulgate. — Les textes et manuscrits. — Textes des Evangiles des Eglises orientales, 205-213. — La Traduction, 213, 214. — Saint Matthieu et saint Paul, 214, 215. — Pourquoi saint Matthieu écrivit son Evangile. 215-217. — Apologie, 217. — Lumière produite par la publication de M. Cureton, 217. — Dans quelle langue saint Matthieu a écrit, 222-228.— Conclusion, 228-232.

Evêques. 23-31; pourquoi ils ont maintenant plus de relations avec le Saint-Siège qu'autrefois. — Ce qu'ils sont par rapport au Pape. — Mode de leur élection aux diverses époques. — Les *Actes des Apôtres*. — Questions et solutions, 23 et suiv. 200-205. — Election et confirmation des Evêques, 27-29. — Droit de les transférer, 29, 30. — De les déposer, 30 —Valeur des sentences rendues par les Evêques, 350, 351. — Ce qu'ils sont par rapport aux prêtres, 575. — Différences

qui existent entre les uns et les autres, 578-580. Voyez *Prêtres*.

Exorcisme. V. *Possession*.

Exposition des principes du droit canonique. Examen de cet ouvrage, 125-158.

Exposition du Saint-Sacrement. V. *Saint-Sacrement*.

Extension, 76.

Fêtes, droit d'instituer et de supprimer des fêtes de précepte, 33, 34.

Fête Dieu, 432.

Fleurs, sur l'autel pendant l'Exposition du Saint-Sacrement, 551, 552.

Foi. Acte de Foi, 522. — Foi et doctrine catholique, 558, 559. — L'intelligence à la recherche de la Foi, 559, 560.

Forme. Sens de ce mot, 74. — Forme physique, métaphysique. — Diverses formes des êtres, 75, 76.

Gloria in excelsis, 237-239.

Grégoire VII, étude sur ce Pape, 322-342.

Hiérarchie ecclésiastique 2-9. Voir *Rapports*. Sur qui repose la hiérarchie, 3. — Il n'y a qu'une seule hiérarchie, 8.

Hostie. Voir *Saint-Sacrement*.

Index. Réponse de la Congrégation sur le *Traditionalisme* et le *Rationalisme*, 375-384.

Indifférentisme, 565, 568.

Inspiration des Livres saints, 442. — Elle a toujours été admise, même par les hérétiques. — Efforts du protestantisme actuel, 443. — Grotius, Spinosa, Semler, Bauer, Eichhorn, Wete, Bohlen, Strauss, Ewald, Rothe, 444-450. — Les Rationalistes, 450-452. — Examen des monuments d'Israël. Les Psaumes, Isaïe, Daniel, l'Ecclésiastique, 452, 453. — Traditions de la Synagogue, 453, 455. — Jésus-Christ et ses Apôtres, 455, 457. — Les Pères de l'Eglise, 457, 458, 507. — Opinions fausses sur l'inspiration, 508-510. — En quoi consiste l'inspiration, ses conditions, 510-512. — Si Dieu est l'auteur unique des Ecritures. Conjectures, 513, 514. — Arguments tirés de la Bible, 514-517.

Institutiones theologicæ ad usum seminarii tolosani. Examen critique de cet ouvrage. — Sort actuel de ces sortes d'ouvrages. — Leur abandon définitif. — Mise à l'*Index* de Bailly. — La plupart des autres ouvrages non moins répréhensibles. — Perone, Scavini, Mgr Bouvier, 343, 344. — Projet de correction de la *Théologie de Toulouse*. — Comment il a été réalisé, 344, 345. — Examen détaillé, 345, 346. — *Traité de l'Eglise*. — La pierre de touche pour apprécier un cours de Théologie, 346. — Unité de l'Eglise. — Doctrine des Théologiens romains. — Celle de l'auteur, 346, 348. — Obscurité, incertitudes. Preuves de cette assertion, 348, 349. — Vaines excuses, 349, 350. — Les Evêques n'ont point le pouvoir de résoudre les controverses, 350, 751. — Inexac-

titudes, 351. — Les conclusions de l'auteur ne sont pas plus claires que ses principes. — Collège apostolique. — Ce qu'en dit l'auteur. — Inconséquences, 353, 353. — Ce que l'auteur dit de l'Eglise enseignante et enseignée, 453, 354. — Inanité des preuves de l'auteur. — Les auteurs qu'il invoque, 358, 355. — Un vice en engendre un autre. Nouvelles équivoques sur l'infaillibilité, 356, 357. — Concile général, deux erreurs à ce sujet, 358, 369. — Résumé et conclusions de l'auteur, 359, 360. — Autorité du Souverain-Pontife. — L'auteur parle des Evêques avant de parler du Pape. — La thèse de l'auteur se réduit à deux propositions, 361. — Ce qu'est la primauté. Doute singulier de l'auteur, 362, 363. — Corollaires sur les prérogatives du Pape, 363, 364. — Infaillibilité du Pape. Défaut de méthode. Précautions de l'auteur, 364, 366. — Le Pape parlant *ex Cathedra*. Sentiment de l'auteur. — Réfutation. 366-368. — Inconvénients à rabaisser la doctrine de l'infaillibilité du Pape, 369, 370. — L'auteur essaie de prouver l'infaillibilité du Pape, 370, 371. — La coutume de séparer ce qui doit être uni, 371. — Il manque d'espace pour réfuter la *Déclaration du clergé de France*, 371, 372. Double mesure, 372. — L'auteur, dans ses conclusions, renverse en partie ce qu'il a établi, 372-374.

Intelligence, ce que c'est, 522.

Job. Examen du système moral attribué au livre de Job, par M. Renan, 305-321.

Kyrie eleison, 237.

Liturgie, droit liturgique, 33 ; importance des prescriptions liturgiques, 48-51.

Livres défendus, 572. — Approbation des livres, 574, 575.

Livres saints. Voir *Inspiration*.

Magie. Ce que c'est. — Ses diverses espèces, 385-390. — A qui il faut attribuer ses effets surhumains, 390-400. — Fondement de la magie diabolique, 401, 403. — Il ne suffit pas de protester contre l'intervention du diable pour l'empêcher, 403-405. — On n'empêche pas l'intervention du diable en ignorant que les effets sont diaboliques, 405-407. — S'il est permis, en protestant contre l'intervention du diable, d'employer des moyens qui produisent des effets merveilleux, 407, 408. — Péché de ceux qui, doutant si les moyens qu'ils emploient sont diaboliques, les emploient néanmoins, 408, 409. — Y a-t-il intervention diabolique dans les phénomènes de la baguette divinatoire, des tables tournantes, etc. ? 409, 414.

Magnétisme animal. — Décisions à ce sujet, 417-421. — Appréciation des principaux phénomènes, 421-424.

Malou. — Mgr Malou, évêque de Bruges, consulte le Saint-Siége au sujet du titre clérical pour l'ordination. Décision de la Sacrée Congrégation du Concile. Importante dissertation de Mgr Malou, transmise

à la Sacrée Congrégation, pour exposer les difficultés qui résultent de cette décision. Le résultat final est favorable au sentiment du Prélat, 484-490.

MARTYROLOGE, 235, 236.

MATÉRIALISME, 564.

MESSE. Quelle Messe doit dire celui qui célèbre dans une église dont l'office diffère du sien? 50, 51. — L'obligation d'offrir la Messe *pro populo* concerne-t-elle les aumôniers de religieuses, d'hôpitaux, de prisons, les aumôniers des militaires? 52-55.

MINISTÈRE PASTORAL. Ce que c'est, 490. — Préparation spirituelle et qualités générales du bon pasteur, 491-495. — Deux qualités distinctives: le zèle et la prudence. Exemples du zèle, 495, 496. — La prudence, 496-498. — Préparation scientifique. En quoi elle consiste, 498, 499. — Conditions de l'étude pratique de l'Ecriture et préjugés contre lesquels il faut se mettre en garde, 499-502. — Moyens auxiliaires pour l'étude pratique de l'Ecriture. Les Saints Pères. La traduction. La paraphrase, 502-504. — Divers points de vue où l'on peut se placer pour étudier l'Ecriture, 504-507. — Voir *Ecriture*.

MISSEL, 23[illegible], — Prohibés par le Saint-Siége, 367, 474, 574, 575

MODE, sens de ce mot, 78, 79.

MULIERES, quæ aliter pepererunt quam ex matrimonio legitimo, jus non habent ad benedictionem post partum.

OBSÉDÉ, 240, 241.

ORATEUR chrétien. Comment il doit se perfectionner dans le ministère de la parole. — Excellence de ce ministère, 159. — Mac-Carthy. — Bossuet. — Saint Paul. — Saint Augustin. — Les Apôtres. — Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, 160-166. — Préparation. — Les Pères et l'Ecriture, 168, 169. — Bossuet, 169. — Exercice, 169, 170. — Fénelon, Richelieu, Bossuet, Bourdaloue, saint Jérôme, Aquaviva, François Borgia, 170-175.

ORDRE. Voir *Pouvoir*.

OSTENSOIR. Voir *Saint-Sacrement*.

PANTHÉISME, 564, 565.

PAPE, sa supériorité sur les Evêques.

PASTEUR. Voir *Ministère pastoral*.

PERCEPTIONS. Réalité des connaissances qu'on nomme perceptions. Notions préliminaires. Voir *Connaissance*. — Affirmations qui établissent la réalité subjective de nos perceptions, 524-541.

PHILOSOPHIE. Philosophie séparatiste; son désaccord avec le dogme; la vraie philosophie et la fausse, 62-68. — Essai sur diverses questions, 517-541. — Voir *Perception*, *Connaissance*, etc. — La philosophie au service de la Théologie, 560-563.

PONTIFICAL, 235, 574, 575.

Possessions, 240, 280, 289, 305. — Définition de la possession, 241, 242. — La foi nous oblige à y croire, 246-259. — Ses signes, 259, 268. — Examen de divers phénomènes, 268-281. — Signes qui rendent douteuse ou probable la possession, 289, 290. — Divers systèmes imaginés pour contester la réalité des possessions, 290-294. — Causes de la possession, 294, 295. — Y a-t-il des objets qui aient naturellement la vertu de chasser le démon ? 295-301. — En qui réside le pouvoir d'exorciser, et quelle est la manière légitime de l'exercer ? 301, 305.

Pouvoir ecclésiastique, 1, 2. — Rapports du pouvoir ecclésiastique avec la hiérarchie ecclésiastique, 2-9. — Rapports entre le pouvoir d'ordre, le pouvoir juridictionnel et le pouvoir doctrinal, 9-12. — Nature et propriétés des trois pouvoirs ecclésiastiques. Leur division, 81-96. Voir *Hiérarchie*.

Presbytérianisme. Quelle était cette erreur, 576. — Réfutation des objections présentées par les presbytériens, 576-578.

Prêtres. En quoi ils diffèrent des Évêques, voyez ce *Mot*. — Textes de l'Écriture sur lesquels s'appuient les presbytériens, pour affirmer que le Prêtre est de droit divin égal à l'Évêque : comment ces difficultés ont été résolues diversement, soit par les Pères de l'Église, soit par les docteurs modernes : saint Jean-Chrysostôme, Théodoret, Petau, 577-578. — Le fait de la répulsion générale qu'éprouva l'hérésie d'Aérius dès son apparition, est à lui seul une preuve péremptoire de la fausseté du système presbytérien, 578.

Prudence, 496-498.

Raison. Ce que c'est, 522. — Usage de la raison dans les choses divines, 559.

Rapports du pouvoir ecclésiastique avec la hiérarchie ecclésiastique, 4-8. — Rapports entre le pouvoir d'ordre, le pouvoir juridictionnel et le pouvoir doctrinal, 9-12.

Rationalisme, 375-384.

Religieux, droit de les exempter, 30, 31.

Reliques. N'en point mettre sur l'autel pendant l'Exposition, 552, 553.

Réserve des causes majeures, 31, 32. — De l'absolution de certains cas et des dispenses de certaines lois, 32, 33.

Revue des Sciences ecclésiastiques. Lettre de Mgr l'Évêque de Versailles au Directeur, 177-179.

Rites. Congrégation des Rites, 192. — Pouvoirs que lui a accordés Sixte V. — Conséquences qui s'ensuivent et distinctions, 192-197. — Autorité de ses décisions, 191, 192. — Résumé de ce qui précède, 199, 200. — Consultation sur le *Benedicamus Domino*, 236, 239.

Rituel, 235, 578.

SABBAT, 414-417.

SAINT-SACREMENT. Expositions du Saint-Sacrement, 425. — Instruction Clémentine, 425, 426. — Autorisation requise pour faire l'Exposition, 427-428. — Fréquence des Expositions, 428-430. — Causes pour lesquelles il est à propos de faire l'Exposition, 430-432. — Octave de la Fête-Dieu, 432. — Pendant le Carême, 432-434. — Expositions pour les morts, 434-438. — Pour les calamités publiques ou en actions de grâces, 438. — Les jours de fêtes, 438-440. — Pour les neuvaines et *triduum*, 440-444.— Zèle qui doit animer le clergé pour le culte extérieur du Saint-Sacrement, 471-479. — Solennité à donner à l'Exposition, 542. — Du vase qui doit renfermer la sainte Hostie pendant l'Exposition, 542-544. — Trône sur lequel on place l'ostensoir, 544, 545. Objets qui doivent servir à la décoration de l'autel, 545, 546.— Cierges, du nombre et de la matière des cierges, 546, 551. — Des vases de fleurs, 551, 552. — Ne mettre ni statues ni reliques sur l'autel pendant l'Exposition, 552, 553. — Adoration perpétuelle, 553-555.

SORCIÈRES, 414-417.

STATUES des Saints. On n'en doit point mettre sur l'autel pendant l'Exposition du Saint-Sacrement. Voir ce Mot.

SUBSTANCE, sens de ce mot, 79, 80.

TABERNACLE où réside le Saint-Sacrement. — Règles qu'il faut observer, 109-112.

TABLES TOURNANTES, 414-413.

TERMINOLOGIE scientifique, 68-70.

TITRE CLÉRICAL D'ORDINATION, relativement à la France et à la Belgique. Pensée de Mgr Malou, évêque de Bruges, de substituer au titre clérical du bénéfice, patrimoine, ou pension, une caisse diocésaine, appartenant en commun au clergé, et dans laquelle chaque ordinand serait tenu de verser 200 fr. Décision de la Sacrée Congrégation sur ce sujet. Dissertation de Mgr Malou, adressée à la Sacrée Congrégation, sur les difficultés qui résultent de la décision donnée. La conclusion définitive est favorable à la mesure adoptée par Mgr Malou, 481-490.

TOLÉRANCE, 568.

TRADITIONALISME, 375-384.

ZÈLE. V. *Ministère pastoral*.

ARRAS. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

La Revue des Sciences ecclésiastiques paraît tous les mois avec autorisation de sa Grandeur Monseigneur PARISIS, Évêque d'Arras, Boulogne et Saint-Omer.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX.

« Ubi Petrus, ibi Ecclesia. »
SAINT AMBROISE.

TOME [illegible]

[illegible]e Année. — [illegible]er Semestre.

ARRAS :
LIBRAIRIE ROUSSEAU-LEROY, EDITEUR,
rue St-Maurice, 26.

PARIS :
LIBRAIRIE ST-JOSEPH
CHEZ MM. TOLRA ET HATON, ÉDITEURS
rue Bonaparte, 68.

186[illegible]

Typ. Rousseau-Leroy, à Arras.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

OPINION NOUVELLE DU R. P. DE BUCK.

SELON LUI, LA SOLENNITÉ DU VŒU DE PAUVRETÉ N'EMPÊCHE PAS QUE LE RELIGIEUX NE PUISSE ÊTRE PROPRIÉTAIRE, DANS LE SENS RIGOUREUX DU MOT.

C'est dans les *Acta Sanctorum* (tome 9 du mois d'octobre, page 223, numéros 46, 48 et 49), que le savant Bollandiste a esquissé rapidement et à grands traits cette théorie, dont il n'est pas besoin de faire remarquer l'importance. Elle ne se rattachait qu'accessoirement au sujet traité dans cet endroit. C'est pour cela sans doute que le R. P. de Buck se contente d'une indication succincte. La question est si grave, elle intéresse si vivement la situation actuelle des Ordres religieux relativement à la législation civile de certains pays, qu'elle mérite bien d'être traitée *ex professo*. Il serait à désirer que le R. P. de Buck, dans une dissertation spéciale et plus étendue, y répandît les lumières de ses savantes recherches, et des heureuses hardiesses qui distinguent son esprit.

L'objet de cet article, est de faire connaître son opinion, d'en constater l'opposition avec l'enseignement communément reçu comme certain par les docteurs de l'École, et enfin de signaler certains points dont nous ne comprenons pas bien la justesse.

I.

Après avoir rapporté comment, selon les intentions de l'empereur Louis-le-Pieux, vers l'an 816, le Concile d'Aix-la-Chapelle imposa une règle aux chanoines (*loco citato*, n. 46 et 47), le R. P. de Buck expose en quoi la condition de ces chanoines, aux termes de la règle en question, était la même que celle des religieux, et en quoi elle en différait : « Quæ canonici, « ineunte sæculo IX maxime introducti, communia haberent « cum monachis, quæ ab his diversa. » La différence relativement à la pauvreté était celle-ci : « Permittebantur scilicet « canonici, per articulum 120, rerum proprietatem servare, et « præter cibum et potum omnibus communem, certa ab « Ecclesia stipendia accipere, quæ in usus suos pro voluntate « sua converterent. Placuit tamen (articulo 89), ut Episcopi, « presbyteri, diaconi vel quicumque clerici, qui nihil habentes « ordinantur et tempore episcopatus vel clericatus sui agros « vel quæcumque prædia nomine suo comparant, tanquam « rerum dominicarum invasionis crimine teneantur, nisi ad- « moniti in ecclesia eadem ipsa contulerint. Si autem ipsis pro- « prie aliquid liberalitate alicujus vel successione cognationis « obvenerit, faciant inde quod eorum proposito congruit... « Nihilominus articulo 120 laudantur, qui nec suas nec ecclesiæ « velint habere possessiones, stipendia scilicet et forte præben- « das, et jubentur Prælati horum necessitatibus providentis- « sima gubernatione de facultatibus ecclesiæ subvenire. »

De ces faits historiques, le P. de Buck passe à la question : *si ces chanoines étaient de vrais religieux* : « Quæritur utrum ii,

« qui id vitæ institutum sequebantur, *religiosi* dicendi sint « seu *Canonici regulares*. Qui omnem proprietatem abdicabant « eos profecto religiosos fuisse quis neget? An vero alii, qui « bona sua conservabant atque ad id tantum obligabantur ut « mediocriter ex iis viverent atque in iis dispensandis a suo « proposito non exorbitarent, etiam religiosi et canonici regu- « lares dicendi sint, obscura quæstio est. »

C'est à propos de cette question obscure, que le R. P. de Buck émet l'opinion nouvelle de la compatibilité de la propriété, non-seulement avec la *substance de l'état religieux*, mais même avec le *vœu solennel de pauvreté*. Il s'exprime ainsi :

« Ast ne videar hæc in suspenso relinquere, paucis aperiam « ipse meam sententiam. Et quidem cum plurima ex vitis « Patrum loca considero; cum libros Salviani de avaritia volvo; « cum decreta lego, quæ etiamnum vigent de hæreditatibus « adeundis per religiosos promotos ad episcopatum; cum re- « sponsa Congregationum Romanarum et facultates concessas « religiosis, quos turbo proxime præteriti sæculi ex claustris « ejecerat, perpendo; atque hæc omnia fieri video *salva sub- « stantia voti paupertatis*; equidem mihi in animum inducere « nequeo omnem proprietatem pugnare cum essentia hujus « voti, *etiam solemnis, aut per id votum* (le vœu solennel de « pauvreté) *religiosum incapacem fieri omnis proprietatis*. Re « quidem vera proprietas hæc nunc per Ecclesiæ leges et or- « dinum religiosorum interdicitur; quæ *de jure ordinario* « sancte servandæ sunt. At quis dubitet quin in his ut in aliis « Ecclesiæ legibus *locus esse possit epikeiæ*, verbi gratia, *ubi ne- « cessitas ita agendum esse suadet propter legum civilium immu- « tationem*? Certe vulgaribus paromiis traditur : *necessitas non « novit legem*; et, *prius est vivere et dein philosophari*. Verumta- « men aperte simul fatendum est, cum solemnitas votorum « plerisque theologis et jurisconsultis videatur de jure esse ec- « clesiastico, Ecclesiæ præpositis jus esse declarandi, vota nulla,

« porro emissa, solemnia fore, nisi religiosi omnis proprie-
« tatis incapaces fiant : quale tamen decretum generale nul-
« lum hactenus, multo minus ante sæcula decem, latum fuisse
« novimus. »

Si nous avons bien compris ce passage du savant Jésuite belge, il nous semble qu'on peut en préciser ainsi la doctrine : 1° le vœu solennel de pauvrete n'est pas de sa nature incompatible avec le domaine ou la propriété. 2° Il est vrai que les lois actuelles de l'Église interdisent la propriété aux religieux qui ont émis les trois vœux solennels. Mais 3° cette défense, comme toutes les autres lois positives de l'Église, ne s'étend pas aux cas de nécessité. Elle doit être censée ne plus obliger, quand son observation est devenue moralement imposible. 4° Les difficultés provenant des lois civiles de certains pays peuvent être suffisantes pour regarder cette défense comme n'obligeant plus. 5° Le R. P. de Buck ne conclut pas expressément, qu'aujourd'hui en France et en Belgique, à raison des lois civiles de ces pays, les religieux, nonobstant leur vœu *solennel* de pauvreté, peuvent être réellement et véritablement propriétaires ; mais il laisse assez entrevoir que c'est là sa pensée.

II.

Rapprochons de cette doctrine l'enseignement commun des docteurs de l'école :

1. Ils distinguent plusieurs degrés de pauvreté. Le *premier* consiste à ne pouvoir posséder aucune propriété, ni licitement ni validement. Le *second* est celui qui empêcherait la licéité de la possession, mais non la validité. Le *troisième*, qui est celui des scholastiques de la Compagnie de Jésus, n'empêche ni la validité ni la licéité de la possession, mais seulement le libre usage. Le *quatrième* n'empêche ni la validité ni la licéité de la possession ; il n'empêche pas non plus le libre usage ; il astreint

seulement à ne disposer de ses biens pour son propre usage, qu'avec une certaine modération et dans une mesure déterminée. (Voir Suarez, *de Religione*, tractatu 7, l. 8, c. 6, n. 7; et mon traité *de Jure regularium*, t. I, pag. 96).

2. Il est certain que le troisième degré, celui qui laisse subsister la validité et la licéité de la possession, et qui n'en interdit que le libre usage, suffit pour l'essence de l'état religieux. Les Constitutions du Saint-Siége relatives aux scholastiques de la Compagnie de Jésus, ne permettent plus la controverse à cet égard. A plus forte raison les deux premiers degrés sont pareillement suffisants pour constituer l'état religieux.

3. A l'égard du quatrième degré, il est certain qu'il y a controverse, et que cette controverse dure encore aujourd'hui. On peut voir les raisons pour et contre dans mon traité *de Jure regularium* (tome I, pag. 96 et suiv.) La règle sanctionnée par le Concile d'Aix-la-Chapelle n'imposant que ce degré aux chanoines, le R. P. de Buck a raison de dire au sujet de ces chanoines : *An religiosi dicendi sint, obscura quæstio est.* A l'endroit indiqué dans mon traité *de Jure regularium*, j'ai mis tout exprès une thèse pour établir que cette question est laissée à la libre dispute des écoles : *an quartus paupertatis gradus ad status religiosi rationem sufficiat, controverti potest.*

4. Que la solennité des vœux soit seulement de droit ecclésiastique, c'est ce qu'on doit admettre comme tout-à-fait certain. Le R. P. de Buck se contente de dire, *cum solemnitas votorum plerisque theologis et jurisconsultis videatur de jure esse ecclesiastico* : il eût mieux éclairci ce point en alléguant l'autorité du Saint-Siége, qui a expressément tranché la question. Quoi de plus clair que ces paroles de Boniface VIII : *Voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiæ est inventa* (cap. *Quod votum*, tit. 15, lib. 3, in 6°). Grégoire XIII déclare pareillement, *voti solemnitatem sola Ecclesiæ constitutione inventam esse* (Constit. *Ascendente Domino*, 1584).

5. Sur la compatibilité du vœu solennel avec la propriété, l'opinion du R. P. de Buck me semble contraire au sentiment commun des Docteurs. A la vérité, ils sont en désaccord quand il s'agit de déterminer en quoi consiste la solennité des trois vœux, et en particulier celle du vœu de pauvreté. Suarez, dont l'enseignement est le plus généralement suivi, la fait consister dans l'incapacité même dont la volonté de l'Église frappe les religieux qui font profession dans certains instituts. Cette incapacité empêche qu'ils puissent jamais posséder validement, et constitue la solennité du vœu. D'autres auteurs, il est vrai, en donnent une notion différente. Mais ils s'accordent à regarder l'incapacité en question comme une conséquence nécessaire de la solennité. Dans leur pensée, il n'est pas possible que le vœu de pauvreté soit solennel, sans qu'il entraine cet effet; et c'est l'essence même de la solennité, telle qu'ils l'entendent, qui produit infailliblement l'incapacité par rapport à la possession. Je n'oserais pas dire qu'il n'existe aucun auteur dont la doctrine concorde avec celle du R. P. de Buck : je dis seulement que je n'en connais point ; et c'est pour cela que l'opinion du savant Bollandiste me paraît nouvelle. Est-elle appuyée sur des raisons bien solides ? C'est ce qui nous reste à examiner.

III.

1. La question posée concernait les chanoines du neuvième siècle, soumis à la règle sanctionnée par le Concile d'Aix-la-Chapelle. Ils pouvaient avoir des propriétés et en conserver l'usage libre et indépendant : ils étaient seulement tenus de n'en disposer que d'une certaine manière, et de ne les appliquer à leur propre usage qu'avec modération et dans une mesure déterminée. Cette manière large de pratiquer la pauvreté suffit-elle pour la substance de l'état religieux, et doit-on considérer ces chanoines comme des religieux proprement dits?

Le R. P. de Buck répond, que la propriété est compatible avec l'essence, non-seulement du vœu simple, mais même du vœu solennel de pauvreté : *Mihi in animum inducere nequeo omnem proprietatem pugnare cum essentia hujus voti, etiam solemnis.*

Cette réponse a l'avantage de contenir la théorie importante de la conciliation entre la propriété véritable et le vœu solennel; mais elle ne résout qu'en partie le doute relatif aux chanoines du neuvième siècle. Deux raisons peuvent faire douter s'ils ont été de vrais religieux : 1° ils pouvaient avoir des propriétés ; 2° ils pouvaient en conserver l'usage libre et indépendant. La réponse du R. P. Bollandiste écarte la première raison en disant, ce qu'enseignent communément les Docteurs, et ce qu'il n'est plus permis aujourd'hui de révoquer en doute, que le vœu de pauvreté suffisant pour la substance de l'état religieux se concilie avec la propriété. Mais *l'usage libre et indépendant* des propriétés n'empêche-t-il pas du moins le véritable état religieux? C'est la question controversée, et le R. P. de Buck a oublié de la résoudre.

2. Venons au point capital, à la scabreuse opinion de la compatibilité du vœu solennel avec le domaine ou la propriété proprement dite. Les raisons alléguées par le R. P. de Buck en faveur de cette théorie nouvelle, sont-elles péremptoires? Ont-elles même une solide probabilité ? On peut les résumer en trois catégories : *Premièrement*, les faits de l'antiquité : d'après la vie des Pères du désert, les ouvrages de Salvien et autres documents historiques, les anciens religieux avaient des propriétés, ils pouvaient même en disposer librement par donation et par testament. *Secondement*, aux termes des lois ecclésiastiques, les religieux promus à l'épiscopat peuvent hériter. *Troisièmement*, lorsque la révolution de 1793 dispersa les communautés religieuses, divers membres de ces communautés obtinrent du Saint-Siége la faculté de recevoir des héri-

tages, d'acquérir des propriétés, d'aliéner, de vendre, de tester ; et ces facultés portaient la clause, *firma substantia voti solemnis* (1). De ces faits peut-on conclure la compatibilité du vœu solennel avec le domaine ou la propriété proprement dite? Je ne vois pas la justesse de la conséquence.

Premièrement la catégorie des faits de l'antiquité est citée hors de propos. C'est un sentiment communément reçu, que pendant plusieurs siècles il n'y a pas eu de vœux solennels, mais seulement des vœux simples. A quelle époque l'Église a-t-elle commencé à solemniser les vœux des réguliers, c'est une question difficile. Quelques-uns ont pensé que la solemnisation a commencé au sixième siècle. Je laisse ce point aux recherches du R. P. de Buck, qui me paraît, quoique jeune encore, un des hommes les plus érudits de notre époque. Que les vœux simples suffisent pour la substance de l'état religieux, et qu'ils ne rendent pas le religieux incapable de posséder, c'est ce qu'il n'est plus permis de révoquer en doute après les constitutions du Saint-Siége concernant les scholastiques de la compagnie de Jésus. De ce que les religieux de l'antiquité ont été véritablement propriétaires on ne peut donc pas inférer la compatibilité du vœu solennel avec la propriété proprement dite. Pour plus de clarté, réduisons en syllogisme le raisonnement du R. P. de Buck : « le vœu solennel et la propriété ne « s'excluent pas, si les anciens religieux ont eu l'un et l'autre; « or, ils avaient le vœu solennel de pauvreté et ils étaient véri- « tablement propriétaires; donc..... » Je réponds en niant la première partie de la mineure, la solennité des vœux chez les religieux de l'antiquité.

Secondement, c'est à tort que le R. P. de Buck a cru voir

(1) C'est la clause qui accompagna la faculté, accordée par le Saint-Siége en 1797, à la religieuse carmélite de Soyecourt, de recueillir un héritage et d'acheter une propriété considérable à Paris. Voir mon traité *de Jure Regularium*, tom. 1, p. 446-447.

une preuve de sa thèse dans les décrets qui permettent aux religieux promus à l'épiscopat de recueillir des héritages. Ces décrets leur permettent d'hériter, et d'user des biens qui leur sont venus par héritage; mais ils ne leur en confèrent point la propriété. Les canonistes l'enseignent ainsi, et la sacrée Congrégation du Concile l'a expressément décidé. Ferraris, à l'article 7 du mot *Episcopus*, où il a pour but de déterminer la condition canonique des religieux devenus Évêques, rapporte en premier lieu le décret *Statutum* (causa 18, quæst. 1) ainsi conçu : « *Statutum est et rationabiliter secundum sanctos Patres a synodo confirmatum, ut monachus quem electio canonica a jugo regulæ monasticæ professionis absolvit et sacra ordinatio de monacho Episcopum fecit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem postea jure vindicandi potestatem habeat.* »

Arrivant ensuite à la question qui nous occupe, le même auteur s'exprime ainsi:

« Episcopus regularis recuperat jus successionis ad hæredi-
« tatem sibi delatam post promotionem, non obstante renun-
« ciatione (sacra Congregatio Concilii, in *Neapolitana*, 3 de-
« cembris 1639). Episcopus regularis *non acquirit monasterio,*
« cui fuit filius, sed propriæ mensæ seu Ecclesiæ *quoad pro-*
« *prietatem*, ad proprium tamen commodum *quoad usum*
« *fructum*. Eadem sacra Congregatio Concilii in dicta *Neapo-*
« *litana.* »

Dans cette cause, le doute avait été proposé ainsi : *An regularis professus incapax bonorum, ad episcopatum assumptus recuperet jus succedendi quoad hæreditatem post assumptum episcopatum sibi delatam ?* La Sacrée Congrégation répondit : *Recuperare jus succedendi ad hæreditates post adeptum episcopatum sibi delatas, ad utilitatem suæ Ecclesiæ quoad proprietatem, et ad proprium commodum quoad usum fructum.* On trouve la même doctrine dans Zamboni (parte 3, verbo *Regularis*, § 15): « Religiosus ad episcopatum promotus, juxta receptiorem sen-

« tentiam remanet obstrictus voto paupertatis, et *proprium* « *habere non potest*. Paternam hæreditatem sibi vindicare po- « test tanquam hæres ; sed sibi vindicare potest *quoad usum*, « non autem *quoad proprietatem et dominium*, cum hæc ad « suam ecclesiam deferri debeant. »

Troisièmement, les facultés accordées par le Saint-Siége aux membres des communautés religieuses dispersées par la révolution de 1793, sont-elles plus favorables au sentiment du R. P. de Buck ? Il y a ici à distinguer la propriété proprement dite, et la propriété improprement dite. Lorsque quelqu'un peut *validement* acheter, vendre, donner, tester, etc. *en vertu de sa seule volonté*, et sans avoir besoin de l'assentiment de qui que ce soit, il a un droit de *propriété proprement dite* sur les biens dont il peut ainsi disposer validement. Si, au contraire, ces actes ne sont valides qu'en vertu d'une faculté obtenue du Saint-Siége, il n'a qu'*une propriété improprement dite*. Dans mon traité *de Jure regularium* (tom. 1, pag. 444 et suiv.), j'établis cette thèse : *Incapacitas dominii, ad voti paupertatis solemnitatem requisita, stare potest cum iis actibus dominii improprie dictis, qui fiunt ex facultate Pontificia a religiosis solemniter professis*. Il est certain que le Saint-Siége a souvent accordé aux membres des communautés dispersées la faculté d'hériter, d'aliéner, de donner par testament, le tout *salva voti solemnitate*. On peut même voir à l'endroit cité, que ces facultés s'accordent aussi parfois aux religieux, hors le cas de dispersion.

La question est de savoir si le religieux muni et usant de ces facultés, acquiert une *propriété proprement dite*. Le R. P. de Buck le suppose, et en conclut la compatibilité de la propriété proprement dite avec le vœu solennel. Il me semble qu'il se trompe, et voici mes raisons, telles que je les ai déduites dans mon traité *de Jure regularium* (tom. 1, pag. 447). Ma thèse est ainsi conçue : *Quamvis religiosus, qui solemnia vota emisit, varios dominii actus ex concessione Pontificia exercere valeat, rema-*

net tamen in vero sensu dominii incapax. Je prouve ainsi cette assertion : « Qui nequit *ex sola propria voluntate* actus dominii valide exercere, vere et proprie dominus non est ; et actus « dominii quos exercet, hoc ipso quod valorem non habeant vi « ipsius voluntatis, sed solummodo vi voluntatis alterius, non « sunt actus dominii in proprio et stricto sensu. Et hæc est « conditio religiosi, statim ac vota solemnia emisit : est nempe « in perpetuum inhabilis ad quemlibet dominii actum *proprie* « *dictum* ; si quidem *per se solum* et *ex sola vi voluntatis suæ*, « jam nullum potest dominii actum valide exercere. Quod « autem hæc et non alia inhabilitas requiratur ad voti paupertatis solemnitatem, merito arguitur ex eo quod Sedes Apostolica quandoque professis concedat ut quosdam dominii « actus valide exercere veleant, et simul existimet atque etiam « expresse declaret hoc fieri, *salva voti paupertatis solemnitate*. « Valde autem diversa est conditio religiosi qui *simplex* dumtaxat paupertatis votum emisit. Is enim, quamvis graviter « peccet de bonis suis disponendo absque superiorum licentia, « valide tamen, *vi solius propriæ suæ voluntatis* ejusmodi actus « dominii exercet. Imo nec ipsa Summi Pontificis prohibitio « impedire potest (1), quin valida sit venditio, donatio, etc, ab « ejusmodi religioso peracta. »

La troisième catégorie de faits allégués par le R. P. de Buck ne prouve donc pas plus que les deux autres la compatibilité du vœu solennel avec la propriété proprement dite.

§ IV.

Ce qui mérite surtout attention dans cette théorie du R. P.

(1) En supposant, bien entendu, que le Souverain Pontife ne change pas le vœu simple de ce religieux en vœu solennel ; ce qu'il peut faire, d'après la doctrine de Suarez, sans aucun nouveau consentement du religieux.

Bollandiste, c'est le côté pratique. Persuadé que *de sa nature* le vœu solennel n'exclut pas la propriété, le R. P. en conclut que cette exclusion n'a lieu de fait aujourd'hui qu'en vertu des lois positives de l'Église; or, ajoute-t-il, les lois positives de l'Église sont sujettes à l'*épikeia*; on peut juger prudemment qu'elles n'obligent plus dans les cas où leur observation est devenue préjudiciable ou trop difficile. La loi positive qui empêche, d'après le droit actuel, les religieux à vœux solennels de posséder et de devenir véritablement propriétaires lui semble être dans ce cas par rapport à certains pays, à cause des difficultés provenant des lois civiles. Les religieux de ces pays pourront donc, d'après lui, nonobstant leur vœu solennel de pauvreté, se comporter validement et licitement comme vrais propriétaires, sans obtenir aucune faculté du Saint-Siège. Si je ne me trompe, c'est bien là le sens de ces paroles: « Mihi in « animum inducere nequeo omnem proprietatem pugnare cum « essentia hujus voti, *etiam solemnis*, aut per id votum reli- « giosum incapacem fieri omnis proprietatis. Re quidem vera « proprietas hæc nunc per Ecclesiæ leges et ordinum religio- « sorum interdicitur; quæ de jure ordinario sancte servandæ « sunt. At quis dubitet quin in his ut in aliis Ecclesiæ legibus « *locus esse possit epikeiæ*, verbi gratia, *ubi necessitas ita agen-* « *dum esse suadet propter legum civilium immutationem?* » Le R. P. de Buck entendrait-il aussi que les biens de la communauté, qu'on inscrit sous le nom de quelques religieux à cause des lois civiles de certains pays, deviennent la propriété véritable de ces religieux; et le but principal de cette nouvelle théorie, ne serait-il pas d'affranchir ces religieux des difficultés qu'on sait, en leur permettant de dire en toute vérité devant le tribunal civil qu'ils sont vrais propriétaires dans toute la rigueur du terme? J'ignore si c'est là son arrière pensée. Quoiqu'il ait voulu peut-être préparer les esprits à cette conclusion, il ne l'a pas déduite. Je ne m'arrêterai donc pas à la discuter.

Mes observations porteront seulement sur l'autre application pratique de sa théorie, celle qu'il a exprimée assez clairement, et qu'on peut formuler ainsi : *à cause des lois civiles de certains pays ou d'autres graves difficultés, on peut regarder comme non obligatoires les lois de l'Église qui interdisent toute propriété aux religieux liés par des vœux solennels; et par conséquent, en présence de semblables difficultés, ces religieux peuvent, nonobstant leur vœu solennel de pauvreté, devenir vrais propriétaires, et se comporter comme tels, sans même en obtenir la faculté du Saint-Siége.* Cette doctrine me parait inexacte, et voici mes raisons :

1° La solennité du vœu, ainsi que nous l'avons déjà dit, rend le religieux radicalement incapable de toute propriété proprement dite ; et cet effet est produit par la nature même de la solennité, et non par des lois positives sujettes à variation. C'est la doctrine commune des Docteurs. Nous avons fait voir que les raisons opposées par le R. P. de Buck ne sont pas solides. Le Pape peut bien rendre un religieux capable de posséder, en changeant son vœu solennel en vœu simple ; et aussi en le sécularisant, *faciendo de monacho non monachum*; mais il ne peut pas faire que le vœu solennel restant tel, le religieux devienne propriétaire proprement dit. Lorsque le Pape autorise un religieux à faire des actes de propriété, *salva substantia voti solemnis,* ce sont des actes de propriété improprement dite. Les biens que ce religieux acquiert ainsi, il les acquiert pour sa communauté, ou pour son église, s'il est promu à l'épiscopat. Ce sont des biens ecclésiastiques, il ne lui est pas possible, *par sa seule volonté,* de les transmettre à ses héritiers naturels ni à d'autres de son choix. Le R. P. de Buck, en rejetant cette notion communément reçue de la solennité du vœu et de son efficacité, aurait dû apporter des preuves péremptoires. Celles qu'il indique rapidement nous semblent insuffisantes pour la doctrine nouvelle, et (qu'il veuille

bien me permettre de le dire) quelque peu étrange, qu'il entreprenait d'implanter.

2° Mais supposons vrai le principe sur lequel il s'appuie. Admettons pour un moment que le vœu solennel ne soit pas incompatible *de sa nature* avec la propriété proprement dite, que la prohibition de posséder après l'émission du vœu solennel, ne soit qu'une loi *positive* de l'Église. S'ensuit-il, comme le prétend le R. P. de Buck, que sous prétexte de graves difficultés les religieux puissent s'affranchir de cette loi, par voie d'interprétation ou d'*epikeia*, et sans en obtenir la faculté du Saint-Siége? Laissons de côté le cas exceptionnel où il serait impossible de recourir au Pape, et où il y aurait *periculum in mora*. Hors de ce cas, n'est-t-on pas tenu d'obtenir dispense des lois de l'Église, quand on veut s'en affranchir? D'après le Père de Buck, les religieux dispersés par la révolution de 1793, qui ont demandé au Saint-Siége la faculté de certains actes de propriété nonobstant leur vœu solennel, auraient fait une démarche inutile. Ils auraient pu arriver au même résultat au moyen de l'*epikeia*.

En résumé, cette théorie du savant Bollandiste n'est-elle pas un peu hasardée? La doctrine en est-elle bien pure? Il donnera peut-être des éclaircissements qui dissiperont toute crainte. Peut-être aussi n'ai-je pas bien saisi partout sa pensée. Quoiqu'il en soit il ne nous reprochera pas, nous l'espérons, de l'avoir discutée; elle est trop importante, elle entraîne des conséquences trop graves, pour qu'il fût opportun de la passer sous silence.

D. Bouix.

LES ÉVANGILES.

2e article.

LES DEUX PESCHITO.

La Providence est vraiment étonnante en ses voies. La prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et la captivité du peuple d'Israël, qui semblaient devoir ensevelir à jamais sa fortune, lui donnèrent au contraire des proportions auxquelles il eût été humainement impossible de songer. Pour une province que perdit le peuple saint, il conquit deux mondes. Ces Juifs qui allèrent malgré Jérémie en Égypte et qu'il y accompagna si charitablement, et ces autres que le vainqueur traîna avec Ezéchiel et Daniel à Babylone, soumirent de fait l'Orient et l'Occident. Vaincus par les armes, ils vainquirent par la parole; et eux qu'on avait vus si hautains vis-à-vis des Gentils et si égoïstes dans la possession de la Vérité, à la manière des païens eux-mêmes, on les vit soudain, condescendants, larges de cœur et animés d'une sainte et insatiable ambition de prosélytisme. Ils apprirent la langue profane des Chaldéens et l'adoptèrent au lieu de leur langue sacrée elle-même. Esdras, n'ayant pas craint, nous l'avons dit, de répudier l'écriture de Moïse pour transcrire les oracles de Dieu dans l'écriture de Nabuchodonosor, ils furent expliqués dans la langue du conquérant. On les traduisit dans celle d'Alexandre, et les trésors des saintes Doctrines furent remis à nu et officiellement entre les mains des Ptolémées pour tous les continents de la Méditerranée. On sait cela. Ce qu'on ignore peut-être, c'est qu'on ne fit pas moins pour la grande Asie, et combien vaste fut le mouvement littéraire et religieux qui prépara en Orient la venue de Jésus-Christ.

« Babylone, dit Wichelhaus, était dans l'antiquité, le siége des lettres et la métropole des arts libéraux en Orient. » Non point marchande comme Tyr, ni conquérante comme Ninive, elle garda pour elle l'étude des astres et des sciences terrestres. Elle apprit aux nations l'écriture, les poids, les mesures, les monnaies, la philosophie théorique et pratique. La sagesse des Chaldéens fut proverbiale comme celle des Egyptiens; celle-ci plus religieuse, celle-là plus mondaine, mais d'autant plus recherchée des nations. Babylone brilla enfin comme Lucifer dans les cieux : c'est l'éloge qu'en fait Isaïe en tonnant contre ses séductions. Elle fut toujours l'Athènes de l'Asie, et sa langue partagea un jour la domination du monde avec l'illustre cité attique. Elles ne se l'assujettirent toutefois pleinement que par deux intermédiaires, Athènes par Alexandrie, Babylone par Antioche, quand les Ptolémées et les Séleucides eurent complété par les armes et l'administration, le triomphe des deux langues célèbres. Ce fut alors que les Juifs, réduits par le malheur à la seule force morale, s'emparèrent de ces deux leviers de propagande.

Les Septante ne furent pas les seuls à traduire la Bible. Au lieu d'une traduction en grec, les Juifs en firent deux en araméen : la Peschito syriaque et les paraphrases chaldaïques, dont on a signalé déjà les rapports fraternels.

Le premier fait, vivement controversé, vient d'être mis en pleine lumière par la version Cureton qui, très-voisine de Jésus-Christ, cite abondamment la version syriaque. M. Le Hir l'avait déjà établi par des arguments aussi ingénieux que solides. Et comment croire, sans aller plus loin, que les Apôtres n'auraient point porté en Syrie et en Mésopotamie et imposé là leur version des Septante, avec tous les livres deutéro-canoniques, s'ils n'en avaient trouvé une également vénérable et ne contenant que les vingt-deux livres du Canon des Hébreux, comme fait encore le canon des Syriens ? Mais, d'autre part,

il est indubitable qu'à la venue de Jésus-Christ les Juifs avaient des Synagogues à Édesse et à Nisibe, comme ils en avaient sur le Rhin et partout. Or, en quelle langue y lisaient-ils la Bible, eux qui la lisaient dans le chaldéen d'Onkélos à Babylone, sinon dans le dialecte du pays, c'est-à-dire en syriaque? Les deux dialectes sont voisins, au reste, comme le Toscan du Romain en italien, et n'en forment plutôt qu'un, avec des variétés. Il est donc vrai que les Juifs tenaient sous leur main toute l'Asie et à des profondeurs qu'on ne soupçonne pas, par l'araméen de leurs vainqueurs et par leurs synagogues reliées entre elles, et que partout retentissait la Bible dans l'idiome de Babylone et de Damas, quand Jésus-Christ vint au monde.

On n'a point assez remarqué que la Syrie fut la première des nations païennes à recevoir l'Évangile. Je laisse les rapports épistolaires d'Abgar avec Jésus-Christ, légende qui contient peut-être un fond d'histoire : mais il est vrai que Jésus avait évangélisé Tyr et Sidon, la Galilée des nations, les parties voisines de Damas et d'Antioche ; et que saint Paul, deux ou trois ans après l'ascension du Sauveur, persécutait à mort les chrétiens de Damas. Saint Pierre établissait son premier siége à Antioche même; et c'est ainsi qu'il prit possession de l'Asie, comme plus tard il fera de l'Europe, à Rome, et de l'Afrique, à Alexandrie, par Marc, son disciple, fondant les trois patriarcats du monde. Thaddée, un des soixante-douze disciples, convertit tout aussitôt Abgar, le roi d'Édesse. « La Syrie, dit Michaëlis, eut une Église établie plus tôt qu'aucun autre pays de l'Europe, car les rois d'Édesse furent convertis au Christ avant la moitié du premier siècle et les cérémonies de l'Église se célébraient avec solemnité et avec pompe. » Là fut établie cette antique liturgie syriaque qui sera celle de tout l'Orient, du Liban à la Chine ; là seront ces écoles célèbres qui recueilleront tous les monuments de la littérature sacrée d'Occident, les traduiront pour l'Orient, et nous rendront à nous-mêmes,

un jour, tant de pièces capitales que nous croyions à jamais perdues. Chose étonnante ! c'est par les Syriens qu'Aristote arrivera à saint Thomas d'Aquin, traduit du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en latin (1).

Cette langue syriaque sera pour l'Asie ce qu'est le français aujourd'hui pour l'Europe, ne manquant pas au reste d'analogie avec notre idiome, philosophique plus que poétique, analytique et non synthétique, avec des verbes auxiliaires, des prépositions pour marquer les cas, le sens des mots détaché des racines, desséché pour ainsi dire et immobile : langue très-apte à la précision et aux affaires, plus commode que belle, mais à la portée de tout le monde. La hiérarchie ecclésiastique syriaque embrassera elle-même l'Orient tout entier, et quand Vasco de Gama touchera aux Indes, il trouvera encore des Évêques se rendant par les Indes à Pékin, envoyés par le Patriarche nestorien de Babylone, usurpateur des droits du Patriarche catholique d'Antioche, et Pape à sa manière. Si c'était le lieu, nous observerions qu'une des grandes causes du peu de succès des missionnaires catholiques en Asie a été le nestorianisme, qui, posé partout comme une lèpre, et influent dans les villes et dans les cours, persécute avec une jalousie de sectaire, la Vérité qui vient réclamer son empire et la Vertu qui menace ses hypocrisies.

Il est clair, d'après cela, que cette première et immense Église syrienne de la Gentilité, a dû posséder les Évangiles dès l'origine. La tradition fait honneur de la première version à l'Épiscopat de saint Thaddée. Saint Matthieu dut être traduit en syriaque en même temps qu'en grec, et peut-être avant. On n'attendit probablement pas la publication de saint Marc, qui fut une sorte d'édition abrégée de saint Matthieu, mise en

(1) Le nom générique de syriaque avait fini par être appliqué à tous les dialectes araméens. C'est ainsi que le Talmud appelle syriaque l'idiome vulgaire de Palestine.

ordre et augmentée de certains détails, à l'usage des Romains. Le premier Évangile fut d'autant plus vite traduit qu'il n'y avait presque rien à faire, et que le français de saint François de Sales est beaucoup plus éloigné probablement du nôtre, que le chaldéen de saint Matthieu ne l'était du syriaque d'alors, ce syriaque plus ancien que celui de saint Éphrem, et qu'il est obligé, çà et là, d'interpréter.

« On peut observer, dit M. Cureton, que le langage employé par notre Sauveur et ses Apôtres, étant celui employé ordinairement par les Hébreux dans la Palestine en ce temps et appelé par saint Luc, Papias et Irénée, le dialecte hébreu, est vraiment semblable au syriaque du Nouveau-Testament appelé la Peschito, et si étroitement lié avec lui, que les deux peuvent être considérés comme identiques, sauf l'exception, peut-être, de quelques particularités de dialecte vraiment légères. Ce fait est si bien connu de tous ceux qui ont prêté leur attention à ce sujet qu'il n'est pas nécessaire pour moi d'entrer ici dans aucune preuve. »

Nous avions cru jusque-là posséder cette traduction primitive et celle du Nouveau-Testament dans la version dite Peschito, si justement surnommée la Vénérable. Nous nous trompions. La publication de M. Cureton vient de nous révéler une version plus ancienne, différente de la Peschito, mais qui a avec elle les rapports les plus intimes. « Elles se pénètrent, pour ainsi dire, observe M. Le Hir, en des points innombrables, par des termes identiques, des locutions et des phrases qui leur sont communes. Autant il est impossible d'attribuer au pur hasard ces coïncidences, autant doit-on renoncer à les expliquer par de purs emprunts qu'un second traducteur aurait faits au premier. Ces coïncidences, en effet, se remarquent dans le fond même du tissu; c'est, s'il m'est permis de parler ainsi, la même trame et jusqu'à la même chaîne. » J'ajouterai pour moi, après avoir noté sur mon exemplaire de la Peschito,

toutes les différences de la Cureton pour un bon nombre de chapitres, que c'est évidemment le même texte avec des variantes. Qu'on répète l'expérience, et l'on verra si le doute est possible. Or, lequel des deux textes procède de l'autre?

Il n'y a pas de doute pour M. Cureton et pour M. Le Hir. Le texte le plus archaïque, le plus rempli d'idiotismes, d'expressions étrangères, provinciales, surannées; le moins littéraire et le moins grammatical; le plus spontané et le plus populaire; celui qui se permet le plus de libertés et qui abonde le plus en leçons singulières et insolites; celui qui a le plus de rapports avec les anciens textes comme la première Vulgate, celle de saint Jérôme, ou le manuscrit, dit de Cambridge, là ou il ne suit pas ses fantaisies évidentes, ou l'Évangile selon les Hébreux dans les fragments conservés qui méritent attention, ce texte est le plus ancien. Celui qui, en évitant toutes ces particularités, et ce qui est remarquable, beaucoup de mots grecs syriacisés, se rapproche à chaque instant du texte grec, mais non régulièrement, est le premier revu imparfaitement sur ce texte même. On ne comprend pas que le texte Cureton soit sorti de la Peschito, tandis qu'on se rend compte une à une de toutes les corrections du second texte faites sur le premier, ou plutôt on les touche du doigt.

L'histoire vient à l'appui de ces données très-puissantes de l'observation critique. La lecture des fragments de saint Jacques de Nisibe et de la Théophanie d'Eusèbe, prouve qu'on se servait avant saint Éphrem de la version Cureton et non de la Peschito, et que cette version est vraiment l'ancienne Vulgate syriaque.

A cette preuve matérielle que M. Le Hir a mise dans tout son jour, et à laquelle l'étude des lettres de saint Clément, pape, aux Vierges, et des lettres pascales de saint Athanase pourrait, à mon avis, ajouter encore quelque chose, il n'y a pas de réplique possible.

Mais ne serait-ce pas l'original même qu'aurait trouvé M. Cureton ? Il a bien la prétention de nous donner quelque chose, comme le texte même de saint Matthieu... Les Syriens, dit-il, adoptèrent l'original de saint Matthieu avec quelques légères modifications de dialecte, et le changement des caractères d'écriture, et ils l'ont fait ainsi entrer dans le canon syriaque du Nouveau-Testament. » Et il pose plus loin les conclusions de son étude en ces termes : « Quelque conviction que puissent produire ces arguments dans l'esprit des autres, je n'hésite pas à affirmer qu'ils m'ont pleinement convaincu moi-même, que le texte syriaque de l'Évangile de saint Matthieu, que je publie maintenant, a retenu identiquement, en général, les termes et les expressions que l'Apôtre lui-même a employées, et que nous avons ici, dans les discours, les mêmes paroles dont le divin Auteur de notre sainte religion s'est servi en proclamant la joyeuse nouvelle du salut, dans le dialecte hébreu, à ceux qui l'ont entendue de lui, et par leur moyen à tout le monde. »

Les arguments de M. Cureton n'ont point produit chez M. Le Hir la même conviction. Sans examiner quel fut l'original, il affirme que le nouveau texte est le pur syriaque d'Édesse et de saint Éphrem, sauf quelques archaïsmes. Or, de l'aveu de tout le monde le dialecte araméen de Jérusalem était différent. Pour moi qui crois que le langage de Jésus-Christ et de saint Matthieu a été le chaldéen de Jonathan, j'hésite moins encore à intituler ce texte non « Recension » avec M. Cureton, mais « Version antique » avec M. Le Hir. Tout me porte à croire que saint Matthieu a commencé son Évangile par le mot, *sephér, livre-registre,* au lieu de *Ktoboh, écrit* du texte Cureton ; et, pour continuer la phrase, qu'il s'est servi de la déclinaison dite l'*état construit*, au lieu de la préposition *de* avant le mot de généalogie, et encore avant le mot Jésus ; qu'il a dit *Bar David,* fils de David, et non *Bereh de David,* le fils de

David (le grec n'a point l'article qui répondrait à cette emphase); qu'il a dit aussi *Abraham engendra Isaac* avec la conjonction *Jath*, équivalent à *c'est*, avant Isaac, au lieu de la préposition *le* équivalent à *à*, pur syriacisme, dont l'origine n'est peut-être pas antérieure au Christianisme, la version syriaque du Pentateuque ayant encore *Jath* dans des cas semblables au nôtre. Quoiqu'il en soit, tous ces syriacismes étaient inconnus à Jérusalem au temps de Jésus-Christ et longtemps après. Les formules que j'ai données comme étant probablement de saint Matthieu, sont encore du pseudo-Jonathan, l'interprète du Pentateuque, qui écrivait trois ou quatre siècles après Jésus-Christ, dans un chaldéen pénétré de syriacisme.

Les propres paroles du Sauveur dans le Sermon sur la montagne ne sont donc pas celles de la version Cureton :

« Béatitudes aux débiles (*meskinè*, d'où le français *mesquin*) dans leur souffle, parce qu'à eux est la royauté (1) des cieux ; » mais bien des semblables aux suivantes : Bienheureux les exténués de souffle, car à eux la royauté des cieux ! » Donnons, comme spécimen, les mots que nous croyons ceux de l'original : « *Toubè makikè rouach, arè lehôn malcoutsâh de schamaiâh.* » Le texte de Cureton porte : « *Toubaioun le meskinè berouchoun, dediloun hi Malchouthôh dâsehmaiôh.* » C'est avec une certaine assurance que je donne la locution *makikè rouah,* « exténués de souffle. » Elle était bien usitée chez les Juifs. Buxtorf en a trois exemples de diverses époques. Le mo *makikè* pris seul avait le sens de *pauvres* et était l'équivalent des deux; c'est pourquoi saint Luc met seulement *pauperes.*

(1) On traduit ordinairement le royaume. Le mot original a les deux sens qui reviennent au même. Celui qui a le royaume quel est-il sinon le roi ? Je préfère donc royauté, qui est plus clair. Saint Pierre a expliqué ce mot de son Maître en disant aux nouveaux chrétiens : « Vous le royal sacerdoce, la race choisie, la nation sainte. »

Jésus-Christ s'est servi de l'expression même de la paraphrase chaldaïque dans le fameux passage d'Isaïe qu'il avait noté dans tout le volume du Prophète pour s'en faire l'application, au milieu de la synagogue de Capharnaüm : « L'esprit du Seigneur est sur moi pour rendre le souffle à ceux qui n'en peuvent plus sous le joug des tyrans brutaux et impies. »

Un autre argument, et sans réplique contre l'assimilation du texte de saint Matthieu et du texte Cureton, ce sont les libertés continuelles qu'il se donne pour remanier les phrases et leur imprimer son cachet propre et vraiment original. Nous en verrons des preuves abondantes. M. Cureton qui sent qu'il a été un peu excessif, se rabat dans cette conclusion plus modeste et déjà fort glorieuse, qu'il faut du moins mettre hors de doute « les prétentions de cette copie syriaque à être considérée comme représentant les paroles de saint Matthieu lui-même plus qu'aucune autre découverte jusqu'à ce jour. »

C'est ce jugement meilleur que nous avons à confirmer et à infirmer à différents égards. Il nous faut donc saisir les rapports de cette version avec l'original, dont elle est fille ; et ensuite nous dirons ses rapports avec la version Peschito dont elle est mère. Voyons pour le premier point le lieu, le style, les intentions doctrinales de la version Cureton, sans oublier les conséquences qui résultent pour l'authenticité des Évangiles de tous les caractères de ce texte.

Il était tout naturel que les Syriens les plus voisins des Apôtres, recevant l'Évangile de saint Matthieu, en donnassent les premiers une version à leurs compatriotes, qu'elle fût plus populaire que littéraire, et que consacrée peu à peu par le respect des Églises lointaines, elle devînt à la fin le texte évangélique de la grande famille syrienne. Les faits confirment ici pleinement les probabilités. « Le manuscrit Cureton, dit M. Le Hir, présente quelques particularités, soit d'orthographe, soit de grammaire, et surtout l'emploi de plusieurs termes qui

paraissent avoir été plus familiers aux habitants de la Syrie occidentale qu'à ceux de la Mésopotamie. » Ce sont des idiotismes de syntaxe, des mots ou des sens insolites qu'on retrouve à Jérusalem, à Samarie, chez les Rabbins ; des mots grecs nombreux sentant un pays où l'on parle les deux langues; quelques mots latins qui réclament ce côté-ci de l'Euphrate, plutôt que l'autre; c'est un certain adjectif démonstratif *holouk, ceux-ci à toi*, pour *ceux-ci*, inconnu en syriaque, et qu'on ne rencontre qu'en chaldéen, et en passant, avec un analogue en arabe ; je l'ai trouvée aussi chez les Rabbins : ce mot ne viendrait-il pas de saint Matthieu ? c'est une orthographe vacillante qui indique un dialecte populaire dont la prononciation est peu fixée, et une manière antique de ne pas écrire les terminaisons qu'on ne prononce pas: toutes choses qui ne conviennent pas à la savante et scrupuleuse Édesse. L'auteur d'ailleurs parait bien connaître la Palestine. Il a gardé parfaitement aux noms d'hommes et de lieux leur couleur sémitique originelle, méconnaissable dans le grec. Que veut dire *Cana? Katenah la petite,* écrit le syrien. N'est-ce pas le vrai mot? Et qui de nous l'aurait deviné?

« Je ne prétends pas cependant que cette version soit née en Palestine. Le dialecte en est beaucoup plus pur qu'on ne saurait l'attendre d'un Juif de Jérusalem ou de la Galilée. J'en ferais honneur plus volontiers à Antioche, la grande métropole ecclésiastique et civile de l'Orient. Mais j'aime mieux arrêter ma pensée sur Damas qui, confinant à l'Arabie et à la Palestine, satisfait pleinement à toutes les données du problème. » C'est mon savant et pénétrant auteur que je cite; et il a déployé toutes les richesses de son esprit à l'analyse dont je me contente d'enregistrer les résultats. Il se plait à constater ailleurs l'originalité de style de notre version, son aisance, sa grâce, ses mille traits naïfs et pittoresques, son heureux cachet populaire qu'il faut bien remarquer. C'est, par exemple, le

dernier jour du monde qui tombe comme un filet sur tous les hommes, qui sont assis sur la *bouche* de la terre : n'entrevoyez-vous pas l'abîme béant? C'est Dieu qui parle, non par le Prophète, mais par la *bouche* du Prophète : ne sentez-vous pas le Dieu sur ses lèvres ? L'adverbe *aussitôt* devient la périphrase imagée *dans ce qui est maintenant.* Enfants de Jérusalem, enfants de Ninive, enfants de Sodome, c'est ainsi qu'il parle ; et c'est sur les personnes et non sur les cités que tombe l'anathème que nous connaissons tous, et qui nous intéresse trop, hélas! de nos jours.

Je veux aller plus loin, et me risquant ici, je vais essayer, par un calque téméraire, de donner en français une idée du style heureux de cette antique version syriaque et un peu du style primitif de saint Matthieu et du premier ton de l'Évangile, qui résonne encore par dessous. Voici le mot à mot du début du troisième chapitre :

« Et en ces jours vint Jean-Baptiste ; et il était criant dans la solitude de Jud (Juda) ; et il était disant que vous vous repentiez par la raison qu'approche, quant à lui, le royaume des cieux. Car c'est celui dont il est écrit, dans Isaïe le Prophète, comme il a dit lui-même : Voix qui crie dans la solitude : bonifiez les voies au Seigneur, faites droits les sentiers de notre Dieu. Celui-ci, donc, Jean, était vêtu de *poil mou* de chameau, et il était ceint d'une courroie à ses reins. — Alors, donc venant, ils étaient pour venir, les fils de Jérusalem, et tout Jud (Juda), et tout le passage de la circonvallation du Jourdain, fleuve. Et ils étaient baptisés, pour eux, dans le Jourdain, fleuve, après avoir *préconisé* un homme, un homme, *sur* ses péchés. »

C'est un fait avoué que la lecture des Évangiles, en n'importe quelle traduction, cause une impression à soi, et que nulle langue n'est comparable à cette langue. Ce n'est plus l'idiome amolli et traînant de Babylone ; c'est le vieux parler de Moïse,

ou si l'on veut d'Abraham, avec sa sobriété, sa limpidité, son piquant, sa grâce enfantine et virile à la fois, et par dessus tout cette bonne odeur du Christ qui cause des enivrements divins et qu'on ne trouve que là. Par je ne sais quel prodige, dont le prologue disparate de son livre fait foi, saint Luc, un gentil, en a embaumé son grec ; mais le parfum tout natif s'en est exhalé dans saint Mathieu. Quel beau monument la Synagogue expirante y a laissé des destinées qui l'attendaient et de la résurrection que les Apôtres du Christ pouvaient faire de sa littérature sainte ! On serait inconsolable, en vérité, que le Nouveau-Testament n'ait pas été écrit tout entier dans ce bel araméen du premier Évangile, si on ne savait par vingt miracles, les écrits des Apôtres, que l'Esprit saint peut faire rendre à la langue d'Homère les sons mêmes de la harpe de David ou plutôt la voix sincère de Jésus-Christ.

Nulle version autant que la Cureton n'a conservé l'arôme natif de saint Matthieu. Le passage cité, même entrevu derrière un mot à mot barbare me paraît en donner la preuve. Et pourtant ce sont moins les linéaments exacts que le traducteur a cherché à reproduire que l'esprit d'un autre idiome dans le sien. Disons la vérité. Le texte Cureton est un texte fort libre, qui aime les pléonasmes chers aux Syriens, qui préfère toujours le tour prosaïque au tour poétique, qui ajoute des mots, en supprime, change leur ordre et s'arrange sans façon pour être clair, coulant, agréable autant qu'il est possible. On serait tenté d'abord de le prendre avec M. Cureton pour une transcription mot à mot de l'original avec les quelques variantes nécessaires du chaldéen au syriaque, cela surtout quand on le compare avec la version grecque : les différences sont notables et continues. Celle-ci serait alors une copie faite à l'aise. Il en n'est rien. Les passages où le doute n'est pas possible donnent la clef de ceux où il est légitime ; et la manière dont le traducteur a procédé avec saint Luc et saint Jean,

explique comment il a fait avec saint Matthieu. Il a conservé, j'en conviens, bien des formules qu'il n'a pas eu raison de changer, et que le grec, attendu le génie de sa langue, ne pouvait reproduire (1), et bien des mots précieux (2). Mais le grec est bien plus scrupuleusement fidèle, sans l'être servilement ; et il doit en général servir de guide dans les tours de phrase.

Veut-on des exemples? Voici le début de la tentation au désert : « Alors Jésus fut conduit par l'Esprit de sainteté au désert pour être tenté par Satan; et après quarante jours qu'il eut jeûné, Lui eut faim. » Le texte grec, appuyé par les anciennes versions porte : « Alors Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit pour être tenté par le diable; et ayant jeûné jours quarante et nuits quarante, après, il eut faim. » Le grec a suivi pas à pas l'original, je n'en puis douter, sauf le diable pour Satan, le participe *ayant jeûné*, pour *après qu'il eut jeûné* et les *jours quarante* pour *quarante jours*. La version Cureton, ajoute l'Esprit de *sainteté*, transpose le désert, bouleverse tout le second membre et omet les quarante nuits (3).

Voici le baptême de Jésus. Nous donnons le texte Cureton et le texte grec sur deux colonnes, que l'on pourra comparer ligne à ligne.

(1) Ainsi του δε Ιησου γεννηθεντος correspond à *vecad*... (et cum natus esset) de la version Cureton, qui reproduit certainement, saint Marc nous en est témoin ailleurs, le tour de saint Matthieu.

(2) Ainsi encore Satana pour διαβολος au commencement de la tentation de Jésus-Christ. C'est aussi le mot de la version syriaque palestinienne dont nous parlerons plus loin.

(3) Elle omettra de même la rouille après la teigne, à propos du trésor enfoui, ne comprenant pas l'oxidation des métaux précieux en barres aussi bien que la destruction par les vers du sac qui contient les monnaies.

TEXTE CURETON.	GREC DU VATICAN.
Alors vint Jésus de la Galilée au Jourdain	Alors vint Jésus de la Galilée au Jourdain
vers Jean afin qu'il le baptisât. Et Jean	vers Jean pour être baptisé par lui. Mais lui (Vulg. Jean)
le repoussait et lui disait : Moi, j'ai besoin, *moi*,	l'empêchait, disant : Moi j'ai besoin (Vulg) Je dois.)
que tu me baptises, et toi c'est à *moi* que	d'être baptisé par toi, et toi tu viens
tu viens ! Jésus (omission) lui dit : Permets maintenant,	vers moi ! Mais répliquant, Jésus lui dit : Permets, maintenant,
parce qu'ainsi il convient pour nous	car ainsi il est convenable pour nous
que s'accomplisse toute justice. Alors	que s'accomplisse toute justice Alors
il lui permit d'*être baptisé*. *Et*	il lui permit.
Jésus fut baptisé (addition), Et quand il fut	Et (Vulg. Mais Jésus),
baptisé, à l'instant même où	étant baptisé à l'instant
Jésus sortit des eaux, il arriva que	il monta de l'eau Et voici que
les cieux s'ouvrirent et il (Jean) vit	les cieux s'ouvrirent et il vit
l'Esprit de Dieu qui descendit comme	l'Esprit de Dieu descendant comme
une colombe et *reposa* sur lui	une colombe (Vulg. et) venant sur lui.
Et (omis) une voix *fut entendue* (add.) des cieux qui	Et voici une voix des cieux
disait à *lui* (add.) : *Tu es* lui, mon Fils,	disant : Celui-ci est mon Fils
le bien-aimé, car en toi je me complais.	le bien-aimé en qui je me suis complu.

Il nous faut noter les deux variantes les plus importantes : l'Esprit de Dieu *reposa* sur lui, et la tournure : *tu es*, mon fils. La première leçon est celle de l'Évangile selon les Hébreux, de saint Jean (1, 32), de saint Marc en quelques copies ou ce mot *il demeura* est ajouté, de l'ancienne Vulgate au manuscrit de Vérone, de la version Copte et de l'Éthiopienne. La seconde est celle encore de l'Éthiopienne et de l'Évangile selon les Hébreux; elle est suivie par saint Marc (1, 11), saint Luc (3, 22), saint Justin (Tryph. 88) et conservée par les Ébionites, d'après saint Épiphane, dans leur texte araméen.

Malgré la force apparente de ces autorités, je pense que la leçon de la version Cureton est fautive. Elle a simplement suivi les variantes historiques traditionnelles préférées par la suite au texte littéral de saint Matthieu, comme le complétant et le déterminant. Ce texte n'en était pas moins celui que nous avons. Quelle raison aurait-on pu avoir de le tronquer et de le modifier au degré qu'il est? Et qui eût osé le faire? Son maintien dans cet état, malgré ses variantes meilleures et si autorisées est une preuve irrécusable qu'il fut tel à l'origine.

Mais c'est trop sur le point du style (1). Passons à la doctrine.

Les livres sont pour les hommes et non les hommes pour les livres. C'est d'après ce principe que les Septante avaient évité avec le plus grand soin tout ce qui pouvait être un scandale pour les lecteurs de leur temps et glissé dans leur version tout ce qui pouvait heureusement les éclairer. Leur texte représente et le texte hébreu et le commentaire en abrégé qu'en faisait la Synagogue. Certes, aucun particulier n'a le droit de faire ces innovations ; mais pour les pasteurs que Dieu dirige dans l'enseignement des peuples, c'est souvent un devoir. Ce commentaire de la Synagogue ne nous est pas moins précieux, j'ose le dire, que le texte même ; les Apôtres lui ont reconnu la même autorité ; et c'est un double bénéfice pour nous, d'avoir à côté de la poésie native des Prophètes, la philosophie traditionnelle de l'ancienne Église, l'une et l'autre émanant de Dieu.

Le traducteur de la version syriaque a suivi cette règle avec toute la liberté du Christianisme naissant, où le respect le plus profond pour la doctrine n'était point encore devenu un scrupule minutieux pour la lettre. M. Le Hir trouve que « l'auteur syrien s'est donné trop de licence à cet égard. » Je ne conteste pas ; j'observe seulement que c'est peut-être un grand bénéfice pour nous. Il nous renseigne bien mieux sur les idées du temps, s'il le fait moins bien sur les mots. On a la pensée de cette grande Église syriaque sur un certain nombre de passages

(1) Je renvoie en note un exemple tiré de saint Luc, qui complète la preuve et montre les libertés du traducteur partout, mais toujours le tact délicat qui conduit son style et lui fait trouver le ton de l'Évangile. Saint Luc a dit : « Mais le peuple pensant et tous conjecturant dans leurs cœurs au sujet de Jean, qu'il était peut-être, lui, le messie, Jean leur rendit raison à tous en disant, etc. » Le texte Cureton porte : « Et les hommes qui étaient l'écoutant, étaient pensant dans leurs âmes et disant : peut-être qu'il est le messie. Il leur dit, etc.

du Nouveau-Testament controversés dès l'origine. Et comme les Septante, les Targums Chaldéens et l'ancienne Peschito elle-même nous démontrent par exemple, la croyance de la Synagogue au Verbe de Dieu, distinct de Lui, mais égal à Lui-même et son vrai représentant dans le monde; comme les Targums en particulier plus développés, nous donnent tout l'idéal du Messie et la clef traditionnelle des Prophètes d'Adam à Malachie (1); ainsi le traducteur syrien, avec sa liberté, nous atteste énergiquement la croyance de son Église sur des points du plus haut intérêt et il nous éclaire heureusement sur beaucoup d'autres.

« Il est un sûr garant, dit M. Le Hir, de l'horreur qu'inspiraient en Syrie, comme dans les autres Églises, les hérésies contraires à la divinité de Jésus-Christ ou à la parfaite et perpétuelle intégrité de Marie. »

Nous avons vu ses insistances, même après saint Matthieu, là-dessus. Et certes le traducteur syrien a ses raisons à lui particulières. « Les Pères, dit Wichelhaus, placent d'un commun accord, les origines des hérésies dans les terres des Syriens et des Samaritains. » C'est là, en effet, que grâce à la proximité du territoire et de la langue, les Juifs opéraient à l'aise et tout ensemble à couvert. On chicanait sur tout et à propos de tout. On cherchait à prendre saint Matthieu, comme son maître, sur les mots; et à détourner (je reconnais la rubrique juive) sur les fidèles eux-mêmes les coups qu'il avait frappés contre leurs ennemis. Il avait dit, par exemple, en faisant leur part aux prétentions légitimes des Juifs trop accompagnées d'insolence,

(1) Il faut faire des réserves. Les Juifs ont commis bien des altérations dans leurs targums même les plus anciens, celui de Jonathan sur les prophètes en particulier. On y voit les germes de plus d'une hérésie. Si les Juifs n'avaient pas tou es les lumières avant Jésus-Christ, ils ont singulièrement épaissi les ténèbres depuis. Leur secte est devenue l'asile des transfuges chrétiens.

que Jésus avait été envoyé d'abord aux brebis de la maison d'Israël. Il avait parlé aussi du peuple du Messie, mais dans un sens plus étendu, entendant le petit troupeau des élus composé des Gentils comme des Juifs. Voilà qu'on lui faisait dire pour le rendre odieux aux premiers qu'il n'était venu que pour le peuple Hébreu. Le traducteur syrien pour ôter ici une pierre d'achoppement, suppose dans un mot de son texte une lettre omise et une autre changée, et il lit *le monde* au lieu de *son peuple*, *holémot* pour *hameh*. Solution singulière ! mais qui a son intérêt. De même l'exactitude de saint Matthieu était mise en doute, à cause de son omission de trois généalogies, auprès des Gentils qui ne comprenaient rien à la manière des Juifs de formuler les généalogies en nombre ronds et sacrés, et qui ne se doutaient pas que cette omission n'était pas le fait de saint Matthieu, mais des Juifs eux-mêmes. Eût-il, en vérité, innové vis-à-vis d'eux et surtout sans motif ? Le Syrien intercale les trois généalogies. Tous ces renseignements sont précieux pour le dogme et pour l'histoire ; et une étude détaillée du texte ne peut que les multiplier avec avantage.

Un point non moins intéressant que les dogmes, ce sont les preuves matérielles de la Révélation qui leur sert de base. Nos Évangiles trouvent dans la publication de M. Cureton, une preuve nouvelle de leur authenticité, mais une des plus fortes pour les esprits éclairés qui peuvent la suivre. Disons tout d'abord qu'il est impossible de ne pas faire remonter notre première version syriaque à une époque très-reculée. Sa liberté seule le demanderait. Elle est, encore une fois, grande pour les détails, présentant au vif ce mélange qui s'est opéré de bonne heure entre les divers Évangiles. Soit par l'inadvertance des copistes, soit par le désir d'avoir un texte plus complet, on a souvent enrichi les Évangélistes les uns aux dépens des autres. On a donné à saint Matthieu des lambeaux de phrases empruntés à saint Luc ou à saint Jean, et réciproquement. Le

manuscrit Cureton offre de fréquents exemples de ces altérations. Ce sont les paroles de M. Le Hir; et il observe très-bien « ce qu'aucun critique n'ignore, » dit-il, que c'est un véritable indice de très-haute antiquité : à cette première époque, plus que jamais, de telles altérations sans influence sur le fond même des récits évangéliques, furent possibles. Quand la Tradition était plus vive, le respect pour la lettre, sans être moins profond, était moins minutieux. Un fidèle, désireux de ne rien perdre des paroles ou des actions de l'Homme-Dieu, écrivait à la marge de son exemplaire un trait qu'il avait recueilli de vive voix d'un témoin oculaire, ou qu'il copiait sur un autre texte authentique. Les chrétiens de Palestine, fort pauvres pour la plupart, ne devaient-ils pas être bien aises d'y joindre quelques circonstances empruntées aux autres Évangélistes ? » C'est ainsi que dans le texte Cureton de saint Matthieu, au chapitre xx, verset 28, on trouve tout un passage de saint Luc sur la dernière place qu'il faut rechercher quand on se rend à un repas; et cette addition se lit encore dans le manuscrit de Cambridge aux deux textes, le grec et le latin, et à la marge d'une copie de la Peschito des manuscrits de Nitrie et d'une copie, qui est au Vatican, de la version syriaque de Philoxène (1). A une certaine distance de l'origine des Évangiles, quand les controverses furent ouvertes, que la critique fut éveillée et qu'on eut à reprocher aux hérétiques leurs falsifications, ces additions ne furent plus possibles. La mauvaise foi seule eût pu les commettre. Or, ici il n'est pas question de mauvaise foi, aucun motif tiré des faits n'a pu en donner à personne la pensée. Si donc cette version était remaniée de si

(1) M. Cureton argumente sans cesse de la concordance de son texte avec saint Luc. Il voudrait réformer la dessus notre grec de saint Mathieu. Le plus souvent cet argument porte à faux, les leçons de sain Luc ayant passé dans le texte Cureton au lieu des leçons de saint Math en lui-même.

bonne heure, elle a été faite sans doute de meilleure heure encore. Et sans doute un original l'a précédée qu'il faut bien placer au temps voisin des Apôtres.

Approfondissons davantage, nous trouverons des lumières nonvelles sur la date approximative de notre texte et l'argument se fortifiera de plus en plus pour l'authenticité des Évangiles. « Tous observent, dit Wichelhaus, qu'il y a une grande ressemblance entre la version syriaque, et la version latine plus ancienne que saint Jérôme, qu'on appelle vulgairement l'Italique.» Si cet auteur a pu dire cela de la version Peschito combien plus le dirons-nous de sa mère, la version Cureton. M. Cureton et M. Tischendorf, ont démontré abondamment ce fait qui ne peut s'expliquer qu'au moyen des emprunts faits à la version syriaque par le texte grec, sur lequel la Vulgate a été traduite. En Afrique qui est bien la patrie de notre Vulgate retouchée à Rome (M. Le Hir le prouve encore une fois dans une note pleine de détails neufs et piquants), en Afrique où les idiômes sémitiques étaient bien plus répandus que le grec même, on aura noté à la marge du grec les variantes du syriaque, et un exemplaire *syriacisant,* tel que le manuscrit de Cambridge, en sera résulté. Mais laissons l'explication : le fait est là.

Et « ce point admis, dit M. Le Hir, il est facile d'en tirer la conséquence; L'ancienne Vulgate latine ne peut être plus récente que le milieu du deuxième siècle. Elle était déjà répandue et autorisée du vivant de Tertullien, et avant lui le traducteur latin de saint Irénée s'en était servi dans les Gaules. Si donc la version syriaque est plus ancienne ; si même, avant le milieu du second siècle, elle jouissait d'une assez grande autorité pour mêler ses leçons avec celles du grec, qu'on calcule tout le temps requis pour y placer cette série de faits, traductions, collations et altérations, et l'on sera obligé de reporter au commencement du deuxième siècle, sinon au pre-

mier, l'apparition de nos Évangiles en syriaque. » Mais alors à quand donc celle des originaux ?

L'intégrité des Évangiles n'est pas moins heureuse que leur authenticité de la publication de M. Cureton. Et c'est un triomphe en particulier, après tant d'autres, pour l'Église romaine et le texte précieux qu'elle porte entre les mains. Avec des manuscrits grecs du quatrième ou du cinquième siècle, avec la version syriaque Peschito qu'on plaçait au second, en montrant les lacunes qui se trouvent unanimement dans ces textes, on a crié, sans grâce possible, aux interpolations dans notre Vulgate. Mais voici que ce texte syriaque n'est plus si ancien, et qu'il a été revu considérablement sur le grec, nous allons dire quand et comment ; voici que ce texte grec, la critique vient de nous l'apprendre, a subi à maintes époques des recensions considérables, au milieu desquelles il serait tout-à-fait imprudent de jurer par aucun manuscrit, ceux surtout de la récension la meilleure, dite Palestinienne, ayant été les plus maltraités par le temps ; voici enfin que l'ancien texte syriaque du premier siècle vient donner la main à notre Vulgate. Il contient les derniers versets de saint Marc et la sueur de sang de saint Luc, sur lesquels on a tant objecté ; et si les feuilles manquent qui devaient contenir la femme adultère et les trois témoins dans le ciel de saint Jean, à juger du texte par sa famille qui est l'ancienne Vulgate, base de la nôtre, et la femme et les trois témoins ont dû y être. Attendons encore : demain peut-être on les trouvera dans les feuilles perdues ; et déjà la femme adultère est apparue dans la version dite Jérosolymitaine sœur ou fille de la version Cureton.

Parlons enfin de la version Peschito et de sa dérivation de la version Cureton que M. Le Hir appelle si bien désormais la première Peschito.

Autant ce texte primitif des Evangiles a dû être vénéré

dans toute l'antiquité, autant il est évident que l'Église syrienne ne pouvait s'en contenter ni le consacrer tel quel, comme un monument définitif. C'est ainsi que l'Église grecque eut des scrupules relativement à ses anciens exemplaires et l'Église latine relativement à la Vulgate. Après quelques essais des Pères, le moment arriva de chercher un texte rigoureusement exact et un monument original tout pur. Origène donna le signal des révisions savantes. L'Église grecque n'a pu les terminer encore; et comme au temps de saint Jérôme, Alexandrie avec Hesychius, ou ce qu'on peut comprendre sous ce nom, Antioche avec Lucien, enfin la Palestine avec Origène qu'il nous est difficile, au reste, de retrouver, se disputent encore le monde relativement au texte du Nouveau-Testament. Au milieu du siècle dernier, grâce surtout à Érasme et aux protestants, nous suivions encore en Europe, les yeux fermés, ce texte malheureux de Constantinople qu'on appelle reçu et qui n'est point recevable : édition du Nouveau-Testament en un grec plus classique et soi-disant meilleur que celui des Apôtres. La critique cherche donc encore à cette heure le vrai texte grec des Évangiles; mais, Dieu aidant, elle trouvera, et l'heure en approche peut-être (1). Quand à l'Église latine, elle a trouvé

(1) Les travaux des protestants, de Griesbach à M. Tischendorf, y auront puissamment aidé. Leur érudition est admirable, mais le principe de leur critique est en partie ruineux. Ils ne connaissent que les anciens manuscrits ou les citations des premiers pères. Ceux-ci ne citent d'ordinaire qu'à peu près. Les manuscrits ne remontent qu'au quatrième siècle au plus (encore un ou deux), sont pleins de fautes et ne représentent que l'édition d'un particulier ou d'une église particulière. Ils sont une quinzaine. L'autorité traditionnelle de l'Église romaine, ou le jugement critique qu'elle porta avec saint Jérôme au quatrième siècle ont une tout autre valeur. La *Vulgate* est un texte officiel et garanti par un témoin d'une force dont n'approche aucun manuscrit ou aucune famille de manuscrits. Qui oserait dire que M. Lachman ou M. Tischendorf sont en mesure de décider comme les possesseurs et transmetteurs des manuscrits primitifs et que leur décision balance celle de l'Église romaine? Quel que soit le mérite de la grande édition critique que M. Tischendorf vient de donner en

depuis longtemps avec saint Jérôme : « Doué d'une sagacité rare, dit M. Le Hir, et plus versé dans la critique que tous ses contemporains, il s'entoura de manuscrits grecs anciens et choisis avec discernement et le fruit de ses veilles fut un texte à peu près aussi pur que possible. » C'est ce texte que saint Grégoire-le-Grand et surtout saint Grégoire VII ont fait triompher dans l'Église, qui a reçu la consécration du Concile de Trente, et dont Sixte-Quint et Clément VIII nous ont donné après quarante ans de travaux, une édition qui n'est point encore le dernier mot de l'Église Romaine.

L'Église syrienne s'est mise à l'œuvre aussi et de bonne heure. « On peut conjecturer, dit M. Le Hir, que dès le troisième siècle, les travaux d'Origène sur la critique des textes sacrés eurent leurs imitateurs sur les rives de l'Euphrate. Le respect pour les moindres mots écrits sous l'inspiration divine, et l'ardeur de la controverse excitaient le désir de connaître jusqu'aux plus légères variantes des textes. Les Syriens notèrent celles des exemplaires grecs comme les Grecs notèrent quelquefois celles du Syriaque. Sans se borner à les indiquer sur les marges ils purent aisément les glisser dans le corps même des livres, grâce aux signes diacritiques mis en vogue par l'illustre docteur d'Alexandrie. De là à l'achèvement de l'œuvre réformatrice, le passage était bien aisé. Des hommes qui n'étaient pas érudits de profession, trouvèrent incommodes ces signes qui rendaient la transcription plus longue et plus difficile, les livres plus dispendieux et la lecture plus désagréable. S'ils disparurent en peu de temps de la plupart des manuscrits grecs, on admettra volontiers qu'ils se soient effacés de même des exemplaires syriaques. C'est ainsi vraisemblablement que la révision

1859, on ne peut donc l'accepter qu'avec une extrême réserve. Il répudie bien des passages de notre *Vulgate* que l'autorité invariable de ce texte, fût-elle seule, aurait dû lui faire accepter. Cette édition, serait l'objet d'une belle et importante étude que nous ne sommes malheureusement pas en mesure de faire.

s'est consommée. Cette explication a tout en sa faveur, excepté un témoignage formel. Mais cette absence même de témoignage, ce manque de tradition historique sur un changement aussi considérable dans les habitudes d'une grande Église, nous fait croire qu'il s'est opéré sans secousse et qu'il ne se rattache directement à aucun nom propre. »

La révision a été bien moins considérable, à ce qu'il paraît, pour les Épîtres que pour les Évangiles qui avaient été traduits les premiers, moins rigoureusement, et qui avaient été plus exposés toujours aux avaries populaires ou érudites. Les Épîtres ont été revues cependant. Dans les lettres de saint Clément aux Vierges, l'idolâtrie est appelée *culte des idoles*, sans la préposition *des*, et dans la Peschito *service des idoles*, avec la préposition, pour mieux suivre le grec et parler plus exactement le syriaque. Mais, d'autre part, ce mot, les *Araméens* pour désigner les païens, comme saint Paul dit les *Grecs*, a été conservé dans les Actes et les Épîtres de la Peschito comme on le lit dans les Évangiles de M. Cureton et dans la version Jérosolymitaine. Quant au but de la révision, il a été double. Elle a porté sur le texte et sur la langue. « Les correcteurs, dit M. Le Hir, ont voulu principalement rendre la version plus conforme au grec. Ils se sont aussi proposé, dans une certaine mesure, de la rendre plus grammaticale et plus littéraire. Dans ce dessein, ils ont écarté un certain nombre d'idiotismes, d'expressions étrangères, provinciales, ou surannées. » C'est, en un mot, un texte critique et littéraire qu'on a cherché à substituer à un texte trop libre, trop populaire, trop Palestinien, surtout en saint Matthieu qu'on avait copié parfois autant que traduit. Lisons dans la Peschito le début de la prédication de Jean, que nous avons lu dans la version Cureton, et nous sentirons la différence, grâce à un mot français dont on nous pardonnera l'étrangeté utile. « Or, dans ces, dans ces jours-là (syriacisme traînant) vint Jean-Baptiste, et il était criant dans le *désert*

(ici la *plaine aride* au lieu de la *solitude herbeuse* telle que le lieu où Jésus fit le miracle des pains. Le mot *midebar* de la version Cureton est le mot biblique). Et il disait repentez-vous, il approche (au lieu de *il était disant que vous vous repentiez, par la raison qu'il approche*) quant à Lui, le royaume des cieux. C'est celui dont il a été dit par la main du prophète Isaïe (au lieu de *écrit dans le prophète Isaïe*, ainsi qu'il a dit lui-même, etc.). Continuant notre lecture, nous remarquerons bientôt l'expression : *Faites la plaine* (*schevah*) à ses voies, qui remplace l'ancienne : *faites droites* les voies de notre Dieu. Le mot *heratz* employé ici est, dit Buxtorf, une expression rare dans Onkelos et dans Jonathan, c'est-à-dire dans le Chaldéen ancien de Babylone ou de Jérusalem, mais commune dans le Targum, plus récent et syriacisant de Job, des Psaumes et des Proverbes. Jonathan, dans Isaïe, met le mot *kalach* : « Affaissez, dit-il, des affaissements dans l'égalité. » Tous ces mots sont pour rendre le mot hébreu *jaschar* dont celui de la version Cureton s'éloigne le moins pour le son et pour le sens. Nous trouvons ensuite :

« Il était ceint d'une courroie sur les reins, » qui devient : « (pour) ceinture, une peau sur ses reins. » Le mot *hareqetah* que je traduis par courroie n'est pas syriaque, mais il se lit dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan, et dans le Talmud de Babylone, tandis que le mot de la Peschito *chatzormoth*, *ceinture des reins*, est purement syriaque. « Et sa nourriture, pour être, était des sauterelles, dit Cureton — et sa nourriture des sauterelles, dit la Peschito. » Alors donc venant, ils étaient pour venir les fils de Jérusalem — alors donc sortant elle était pour venir Jérusalem. « Le fleuve Jourdain, — le Jourdain. Tout le passage de la Circonvallation, — tout le lieu de la Circonvallation : » trait bien moins pittoresque. « Après avoir préconisé, un homme, un homme (tour biblique) sur ses péchés,— quand ils avaient proclamé leurs péchés. » Ces détails techniques

sont suffisants et trop abondants peut-être pour faire sentir le double caractère de la révision quand à la couleur du style.

On s'est rapproché, mais seulement rapproché du grec et de ses tours, et par conséquent, en général, de l'original pour saint Matthieu, à plus forte raison pour les autres Évangélistes (1), On a éloigné un certain nombre de mots anciens, dont quelques-uns de saint Matthieu même probablement. Je soupçonnerais aussi qu'on en a rétabli de l'Apôtre, là où le traducteur les avait écartés sans nécessité, et seulement pour être plus syrien. Ainsi le champ où croît l'herbe que Dieu habille avec plus de luxe que Salomon est appelé *debaroh* dans Cureton, et *chaqloh* dans la Peschito, mot de saint Matthieu et des Juifs à propos du champ de Judas, *acel* (prononcez Chaqel) *dama*. Mais, ajoute M. Le Hir, en parlant des correcteurs et de leur but : « Autant ce but est évident, autant il est manifeste qu'ils ne l'ont atteint qu'à moitié, ou du moins avec beaucoup d'oublis, de négligences et de lacunes. En mille endroits la Peschito reste plus conforme au texte Cureton qu'au texte grec. En cent endroits aussi elle conserve des idiotismes et des singularités de langage, qui ne trouvent leur raison d'être que dans la source à laquelle je la rapporte. »

« Il n'y a plus qu'un seul moyen plausible d'expliquer ces remaniements incomplets. On y reconnaîtra, non le résultat

(1) Voici un exemple qui met la chose sous les yeux, il est tiré de saint Luc (ch. 18, v. 40-41). Nous donnons les trois textes parallèlement et en latin pour faire mieux saisir les nuances :

GREC. *Stans autem — Jesus .. dicens : quid tibi vis faciam ? Ille autem.*
CURETON. *Et stetit ille Jesus. . et dixit illi : quid volens tu faciam tibi ?*
PESCHITO. *Et stetit Jesus... et dixit illi : quid volens tu faciam tibi ? Ille autem*
GREC. *Dixit : Domine ut videam.*
CURETON *Dixit ille : Domine ut aperiantur oculi mei et videam te.*
PESCHITO. *Dixit : Domine ut videam.*

Remarquez le trait fin et délicat prêté à l'aveugle par le traducteur Cureton : « Seigneur donnez-moi des yeux pour vous voir ! Il sent un peu la légende.

d'un travail d'ensemble, fait par une seule main, et sur un plan bien déterminé, mais plutôt le fruit d'un travail lent et morcelé, l'ouvrage d'un certain nombre d'annotateurs qui se sont succédé les uns aux autres... jusqu'à ce que l'autorité du grec prenant de plus en plus le dessus, les notes marginales aient pu, sans réclamation, se substituer aux leçons du texte grec. »

Les plus anciens manuscrits de la Peschito présentent des traces de cet état flottant de transition. Les variantes des deux éditions syriaques s'y croisent et de même dans les Pères syriens du quatrième siècle. La version Cureton elle-même porte des indices de retouches. L'éditeur l'a bien observé.

« Je crois, dit-il, que ce texte n'est point complètement exempt de changements et altérations résultant d'une collation subséquente avec le grec, tels qu'ils seraient arrivés plus tard à un plus grand degré lorsque la recension révisée, appelée usuellement Peschito, fut généralement adoptée dans les Églises. Je pense que ce ne serait pas une tâche vraiment difficile pour un critique sagace et judicieux, de marquer précisément les passages qui ont éprouvé un grand changement. » M. Le Hir en apporte pour preuve nouvelle le mot de la parabole des vignerons à propos de la pierre répudiée : elle a été « à la tête de la corne de l'édifice, » selon le syriaque de l'Ancien Testament, au lieu de la tête de l'angle selon le grec et l'édition Cureton, avec la Peschito, quoique la première suive d'ordinaire mot à mot la version sacrée nationale.

Mais quelles limites de temps peut-on assigner à la révision si on ne peut en fixer avec précision l'origine ? Voici ce que nous apprennent les monuments étudiés par M. Le Hir, dans la partie la plus originale de son œuvre. C'est un fait que le texte révisé du Nouveau-Testament que nous appelons la Peschito, se trouve entre les mains des Syriens catholiques, des Nestoriens, des Eutychiens séparés les uns des autres dès le milieu du cinquième siècle. D'autre part, M. Le Hir a constaté

que l'ancienne version domine encore au-delà de l'Euphrate dans la première moitié du quatrième siècle : c'est celle dont se sert saint Jacques de Nisibe le maître de saint Éphrem et ce Mar Jacques le Persan, qui est peut-être le même, dont les traités inédits sont au British Muséum, et dont M. Cureton nous a donné de précieux fragments, en nous promettant une édition complète. A la fin du siècle cette version n'est point abandonnée de ce côté-ci du fleuve. La traduction syriaque de la *Théophanie* publiée en 1842 par le docteur Lée en fait foi. Un grand coup a donc été porté de l'an 350 à l'an 400. Où ? par qui ? « La première apparition certaine de la révision se produit à Édesse. Édesse est donc le centre de ce mouvement de réforme du texte sacré, qui se communique de proche en proche aux provinces les plus éloignées. » C'est dans cette nouvelle Athènes de la Syrie que l'on a dû, et dès l'origine peut-être, modifier à la lecture la version occidentale, remplacer certains mots, écarter les chaldéens propres, les hébreux, les grecs ou les latins qui criaient par trop, modifier certains tours, et rendre enfin le dialecte plus pur. Ç'a été le travail de trois siècles et de bien des docteurs. Mais qui a fait recevoir en dernière analyse ces innovations et consacré le nouveau texte ?

Il est un nom devant lequel on paraît s'incliner subitement à Édesse, au milieu du quatrième siècle, et dans tout le monde oriental ensuite, et à jamais. « Ce nom, dit M. Le Hir, le plus cher à tous les peuples qui lisent les Livres saints en syriaque, c'est celui du célèbre Diacre d'Édesse, du grand saint Éphrem. Selon toute probabilité, l'influence de cet illustre écrivain, orateur et poète a été la cause principale du texte révisé. » Toutes les corrections à peu près sont dans ses œuvres et pour la première fois. Ce mouvement si rapide et si universel parti d'Édesse, commence à lui. « Il en est, ce semble, conclut enfin notre auteur, le principal instigateur, non directement et par un dessein formé, mais indirectement et par l'influence de

son exemple. On peut croire que ses disciples tinrent à honneur d'avoir des exemplaires conformes à celui de leurs maîtres, et que ces exemplaires, se répandant successivement en tout lieu avec la réputation du Saint, supplantèrent en peu de temps les autres, dont il resta pourtant assez longtemps des vestiges » C'est ce que fit plus tard saint Grégoire-le-Grand pour la Vulgate de saint Jérôme, laquelle, pour le Nouveau-Testament, fut toutefois une œuvre de révision autrement importante, homogène et complète.

Telles sont les découvertes dont l'heure de la Providence, l'opulente curiosité de l'Angleterre, les efforts du savoir et la pénétration de la critique nous ont gratifiés. Espérons toujours davantage. On ne saurait s'arrêter en si belle voie, Dieu sans doute, non plus que les hommes. Cet Évangile de saint Matthieu, ou plutôt des Apôtres, comme l'appelaient les anciens, ne nous sera-t-il donc jamais rendu? N'entendrons-nous pas quelque jour les sons mêmes que le Verbe éternel a proférés dans le temps en cette petite et malheureuse province de Judée, qui a eu l'horrible pouvoir de les étouffer, après avoir crucifié le Fils de Dieu? Nous en approchons, ce semble, de plus en plus. La science pourra à la fin en tenter la restitution probable; et ce sera une de ses plus belles conquêtes.

Un texte inédit dont M. Le Hir désire vivement la publication y pourra notablement aider : c'est la version dite Jérosolymitaine par Adler qui passe à tort pour en avoir fait la découverte, mais mieux Palestinienne par le grand Assemani qui trente ans plus tôt en a rendu compte dans son catalogue des manuscrits du Vatican. Il a donné en trente pages in-folio, dix fois autant de textes qu'en a fourni plus tard Adler. Cet évangéliaire, car c'est un évangéliaire, est en syro-chaldaïque avec des terminaisons grecques surajoutées dans les noms. On lit d'ordinaire Jésus, mais parfois Jeschuah qu'on oublie de corriger. Je trouve même dans un verset (Matth., 17, x), Eliah et Elias.

Cette version fut composée probablement pour les Juifs de la Palestine reconstitués en petite Église nationale, après la paix de Constantin. Ils subsistaient encore ainsi au commencement des Croisades, époque où fut exécuté le manuscrit. A l'époque où fut rédigée la version, non sans le secours de la Cureton ou de la Peschito, on possédait encore l'original de saint Matthieu, bien qu'altéré. Elle a conservé, je pense, beaucoup d'anciens mots, et plus peut-être qu'aucun texte connu. Ainsi, elle dit bien avec la Cureton, *Satan* pour le *diable* au début de la tentation du Sauveur (1), et mieux qu'elle *Tsabahh baigner* et non *hamod plonger droit* pour marquer le Baptême. Ne dirait-on pas que les Syriens ont eu peur du mot *Tsabahh* cher aux *Sabéens* dont toute la religion, soi-disant chrétienne, consistait en ablutions, et qui tiraient de là leur nom, selon M. Renan? Elle appelle la croix *Tselibah*, *instrument de suspension*, au lieu de Zéquiphah *instrument d'élévation*, mot plus noble préféré par les Syriens pour cet objet d'ignominie que les premiers chrétiens ne présentaient qu'à travers les diamants et les fleurs. Qui sait si le mot de *Romains* qu'elle emploie toujours pour les soldats n'est pas aussi celui de saint Matthieu? A Jérusalem, on ne connaissait pas d'autres soldats que les Romains, et même on n'avait jamais connu d'autre milice régulière. Les Syriens et les Rabbins manquant de mots en leur langue, transcriront purement et simplement le mot grec *Stratiotès*. J'ai pu noter une douzaine d'expressions exclusivement palestiniennes, dans les trente versets du chapitre vingt septième de saint Matthieu

(1) Dans le courant de la narration elle a *okelqartzoh*, « celui qui mange par la détraction, » comme la Peschito. Ce mot paraît avoir été introduit plus tard, quand les idées chrétiennes se furent formulées. Le mot primitif perce heureusement dans un endroit. Ailleurs (Math. 13, 28), la Cureton et la Peschito ont appelé le diable *bahal-devovoh*, *le Seigneur de l'inimitié*; mais c'était le mot de l'original, commun dans les Targums, *homo inimicus*. L'ennemi par excellence, et par excellence la langue infâme, c'est le diable. Il a ses fils.

donnés par Adler, dont un certain nombre revient certainement à l'Évangéliste. Les autres sont de la décadence ; ce sont des mots vulgaires arrivés dans la dispersion au droit de cité. Cette version pourra donc fournir les meilleurs renseignements, si on l'interroge avec circonspection.

M. Le Hir ne désire pas moins la publication d'une ancienne version syriaque que M. Tischendorf a rapportée d'Orient et qu'il a annoncée comme ayant les plus graves rapports avec la précédente, disant qu'on ne saurait trop tôt enrichir la critique d'un « si grave monument des lettres syriaques. » Or, voici ce qui m'est arrivé à ce sujet et que je ne saurais taire. M. Tischendorf ayant donné un spécimen du manuscrit dans ses *Analecta*, j'ai calqué à la Bibliothèque impériale les six lignes qu'il contient et me suis empressé de les porter à M. Le Hir. Chemin faisant, j'y ai pu lire : « Un de trente-huit ans, » et deviner qu'il s'agissait du paralytique de saint Jean. Après avoir arrêté à peu près la lecture, M. Le Hir allait essayer la traduction, quand la pensée m'est venue que le texte de la Peschito pourrait nous aider. Je suis allé au Nouveau-Testament de Schaaf. Le premier mot : *noehet descendebat*, y était en effet ; le second s'y est trouvé, le troisième aussi, et tous jusqu'au dernier sans une lettre changée. C'était le texte pur et simple de la Peschito que nous avions sous les yeux ! La version Cureton en diffère en cet endroit. Pour comble d'étonnement M. Tischendorf, qui a gravé le passage sans le lire, y aurait trouvé dès le premier mot le verset de l'ange qui descend remuer la piscine, verset répudié par lui dans son Nouveau-Testament. Il n'est pas douteux que ce texte est un texte Nestorien : ceux-là seuls contiennent le verset, c'est Adler qui nous l'apprend ; il est en caractères nestoriens et accompagné d'une version arabe qui le suit sur la colonne à côté de la sienne. C'est un Évangile, dit Karshouni, comme celui qu'a publié M. de Sacy, en 1821, à l'usage des Nestoriens vivant sous la

domination musulmane. Et voilà ce « si grave monument des lettres syriaques ! » Qu'on accuse après de partialité ou de sottise notre défiance à l'endroit des critiques qui traitent si cavalièrement nos saintes Écritures et notre vénérable Vulgate (1) !

Cependant c'est un beau spectacle et une consolation grande pour nos temps douloureux, que de voir le premier des Évangélistes, celui qui s'appliqua si fort au nom des Apôtres à suspendre les ruines de Jérusalem penchées et grondantes, et à relever le cœur du petit troupeau des justes destiné à porter ailleurs les choses sacrées du temple et de la patrie, de voir saint Matthieu ressuscité au milieu de nous dans la propre langue primitive, sœur de celle de Jésus-Christ, dans laquelle les Apôtres ont évangélisé l'Orient. Au temps de saint Grégoire VII, il arriva que son corps fut miraculeusement découvert à Salerne sous les ronces où les révolutions l'avaient enseveli ; et ce grand Pape, au milieu de ses ennuis mortels écrivait à l'univers : « A l'invention d'un si grand corps, nous croyons et nous affirmons indubitablement que non-seulement le bienheureux apôtre Matthieu, mais les autres Apôtres et tous les Saints et les esprits célestes même, et la glorieuse Mère de Dieu Marie se réjouissent avec les mortels, et que leurs soins pour le genre humain seront beaucoup plus compatissants et plus abondants en ce temps qu'en tous les autres « Qu'on me permette de bien augurer, pour nos jours présents, de la belle exhumation qu'à faite l'Angleterre dans la personne de M. Cureton. Il me semble que saint Matthieu qui s'est levé à Salerne

(1) Un Monsieur russe, qui a eu entre les mains le manuscrit grec de l'Ancien et du Nouveau-Testament, dont l'annonce, par M. Tischendorf, a fait dernièrement une telle sensation en Europe, sinon en France, en a trouvé, m'a-t-il dit, le vélin bien blanc et les caractères bien vifs pour l'antiquité qu'on lui suppose. Quoiqu'il en soit, la Russie, qui en a fait la conquête, va en donner une édition somptueuse. Il est à désirer que la nouvelle en vienne en France.

pour offrir un asile aux cheveux de saint Grégoire VII blanchis à souffrir pour la liberté de l'Église et le salut du monde, et à ses os la moitié de son tombeau, se lève à cette heure pour dire plus solennellement et plus amicalement à Pie IX dans la langue des saints Apôtres : «Béatitudes pour les endurants, car ils possèderont la terre!» V. DAVIN.

EXAMEN CRITIQUE

DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ AD USUM SEMINARII TOLOSANI.

Deuxième article (1).

L'étude que nous avons faite jusqu'ici de la constitution de l'Église, dans l'ouvrage que nous examinons, ne nous a point encore appris quel est précisément le Chef visible de cette société. Par une singularité où il faut voir un effet de sa doctrine, l'auteur affecte de ne le désigner toujours que sous le nom de Primat, se réservant de le faire connaître nommément à l'article de l'apostolicité, où nous arrivons avec lui. On pourrait croire qu'il va remplir enfin notre attente ; mais, comme s'il s'agissait d'un parti pris, il trouve dans sa méthode le moyen d'éprouver encore notre patience. Résignons-nous donc à le suivre jusqu'à ce qu'il lui plaise de nous tirer d'incertitude, et, pour mettre à profit ce délai, relevons chemin faisant quelques-unes des nombreuses inexactitudes qui lui échappent.

A propos de l'apostolicité, notre auteur avance que s'il existe actuellement dans la société chrétienne un Corps enseignant sous la juridiction d'un Primat, et tirant son origine du collége des Apôtres, il formera un tout moral appelé justement apos-

(1) Voir le numero du 15 avril.

tolique ou héritier de la mission des Apôtres. Cette assertion, prise dans un sens absolu, exprime une erreur déjà signalée plusieurs fois. Non content de la reproduire, l'auteur s'applique à la développer. En effet, selon lui, cette succession des Apôtres, pour être légitime, doit provenir de ceux qui, dans l'Église, ont pouvoir de donner la mission : « Nulla autem Apostolorum successio legitima, nisi ab his quibus inest mittendi potestas, tradita (*Inst. Theol.*, t. I, p. 457). » Mais quand il s'agit, comme dans le cas présent, non pas seulement de l'élection, ni de l'ordination, mais de la mission des Évêques, la doctrine romaine n'enseigne-t-elle pas que le pouvoir d'envoyer, d'instituer canoniquement, de donner la juridiction, appartient exclusivement au Souverain-Pontife et non point à plusieurs? On voudrait croire qu'une assertion aussi manifestement fausse se trouve là par inadvertance; mais il n'est guère possible de s'arrêter à cette explication bénigne, quand on voit l'auteur s'efforcer de l'établir dans le cours de sa démonstration de la catholicité, comme propriété essentielle de la vraie Église. Après avoir donné pour fondement à sa thèse cette proposition équivoque, sinon fausse, que les seuls Évêques succèdent aux Apôtres pour enseigner infailliblement, et cette autre proposition vraie en elle-même, mais en désaccord avec ce qui précède et avec ce qui suit, que la primauté a été établie dans l'Église comme source de toute mission spirituelle sur la terre, il poursuit en ces termes : « Or, les Apôtres, mortels comme tous les autres hommes, ne peuvent accomplir cette mission qu'autant qu'ils forment sur la terre une personne morale et immortelle, une race perpétuelle, en transmettant à d'autres leur pouvoir en héritage, de la même manière que Dieu le Père l'a transmis à Jésus-Christ, et Jésus-Christ aux Apôtres. Atqui duodecim Apostoli mortales sicut et cæteri homines, hujusmodi missionem perficere non possunt, nisi in terris personam moralem et immortalem, genus perpetuum efforment, tradendo sci-

licet hanc hæreditatem aliis eodem modo quo Pater Christo et Christus Apostolis tradidit (*Inst. Theol.*, t. I, p. 458). » Cette partie de la preuve s'appuie sur ce texte, auquel on fait évidemment allusion : « Je vous envoie, comme mon Père m'a envoyé ; Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (*Joan.*, c. XX, ℣ 21). » Mais, pour fournir une preuve solide, ces paroles de Jésus-Christ aux Apôtres ont besoin d'une distinction, et ne doivent pas être prises absolument. Elles ne signifient pas, en effet, que Jésus-Christ, envoyant ses Apôtres, leur transmet le pouvoir même qu'il tient de son Père; ni que le pouvoir qu'il donne à ses Apôtres, doit passer tout entier à leurs successeurs; mais seulement que, faisant usage du pouvoir que son Père a exercé en l'envoyant lui-même en ce monde, il envoie ses Apôtres prêcher son Évangile par toute la terre. Pour n'avoir pas tenu compte de ces distinctions, l'auteur prête aux paroles de Jésus-Christ un sens qu'elles n'ont point, et tente vainement d'appuyer sur l'Écriture-Sainte une doctrine opposée à la doctrine romaine.

Il n'y a ni plus d'exactitude, ni plus de solidité dans la conséquence que notre auteur tire de sa démonstration, relativement au caractère distinctif des sectes (*Inst. Theol.*, t. I, p. 458). Il dit bien que, pour être apostolique, toute mission doit venir immédiatement ou médiatement du successeur légitime de saint Pierre et lui être subordonnée; mais il ajoute aussitôt que Jésus-Christ enseigne et gouverne continuellement l'Église par les Évêques et le Primat, héritiers des Apôtres et de saint Pierre, et que ces Évêques (nommés toujours les premiers) et ce Primat, en leur qualité de successeurs légitimes, ont le droit et le devoir de crier continuellement à tous, avec saint Paul : « Si un ange même venant du ciel vous enseigne autre chose que ce que nous vous avons enseigné, qu'il soit anathème ; Licet Angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam evangelizavimus vobis, anathema sit (*Galat.*, c. I), » Rien de plus vrai

que ce texte, entendu dans le sens de l'Apôtre ; mais à qui et comment faut-il en faire ici l'application ? Est-ce aux Évêques pris séparément ? Est-ce au Pape seul ? Ou bien est-ce au Pape et aux Évêques réunis ? C'est ce que l'auteur n'explique pas, et cependant c'est ce qui aurait besoin d'une bonne explication. Car, si le droit et le devoir dont il s'agit ne sont reconnus qu'aux Évêques et au Pape pris collectivement, comme l'auteur l'insinue en plusieurs endroits, c'en est fait de la prérogative de l'infaillibilité du Souverain-Pontife ; si au contraire ce droit et ce devoir sont attribués aux Évêques considérés séparément, on ouvre devant les prêtres et les fidèles la voie du schisme et de l'hérésie. L'Allemagne, l'Angleterrre, par exemple, ne sont-elles pas là pour attester que les prêtres et les fidèles de ces contrées auraient bien fait de rejeter les funestes enseignements de leurs Évêques, et de n'écouter que la parole du Pasteur suprême ?

La doctrine de notre auteur sur la catholicité de l'Église est oin aussi d'être irréprochable. Selon lui, les catholiques forment une société doctrinale, en tant que les intelligences de tous sont unies par le lien de la même foi, au moyen du corps apostolique : « Catholici societatem doctrinalem efformant, dum omnium intellectus, mediante corpore Apostolico, ejusdem fidei vinculo consociantur (*Inst. Theol.*, t. I, p. 470). » Mais ne pourrait-on pas être catholique en écoutant simplement son Évêque et le Pape, ou même, au besoin, le Souverain-Pontife seul, sans qu'il soit nécessaire pour cela de rechercher ce que pensent les Évêques du reste de la chrétienté ? Et, ce qui rendra la chose encore plus sensible, ne suffirait-il pas aux fidèles du diocèse de Rome, en particulier, pour être catholiques, d'obéir au Saint-Père, leur Ordinaire, et devraient-ils pour cela s'enquérir des sentiments de tout le corps épiscopal ? Ces questions, dont la réponse ne saurait être douteuse pour un théologien romain, font toucher au doigt le vice de la

doctrine de notre auteur. Toutefois, il ne s'arrête pas en si beau chemin. Il déclare qu'un catholique peut conserver ses propres opinions, pourvu qu'il soit prêt à les rejeter et à les condamner, lorsqu'elles répugneraient à la doctrine du magistère apostolique (*Inst. Theol.*, t. I, p. 471). Mais si ces opinions particulières étaient seulement opposées à l'enseignement du Souverain-Pontife, que l'auteur distingue du magistère apostolique, comme nous l'avons vu, pourrait-on les conserver et rester encore catholique? Nous le regrettons pour notre auteur, mais ici encore son langage ne s'accorde nullement avec la réponse des théologiens romains.

Passant à la dénomination contraire, il enseigne que ceux-là sont hérétiques qui nient opiniâtrément une vérité proposée, par le corps apostolique, comme révélée (*Ibid*). Mais s'il s'agissait d'une vérité proposée comme révélée, ou définie, seulement par le Souverain-Pontife, pourrait-on, sous ce prétexte, refuser de l'admettre, sans tomber dans l'hérésie? Prenons pour exemple le dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge. On sait que ce dogme a été défini, en présence, il est vrai, d'un petit nombre de Prélats invités et d'un plus grand nombre d'autres venus à Rome spontanément, comme beaucoup de prêtres et de fidèles, mais néanmoins par le Souverain-Pontife seul. Or, serait-il loisible à un membre quelconque de l'Église, Évêque, prêtre ou fidèle, de rejeter aujourd'hui cette vérité, sans encourir l'anathème porté par la Bulle *Ineffabilis Deus*, et sans mériter d'être flétri du nom d'hérétique? C'est ce que notre auteur donne à entendre, blessant ainsi tout à la fois la saine doctrine de l'École, le sentiment des fidèles et l'enseignement de l'Église.

Nous n'insisterons pas sur l'explication des termes de catholique et de schismatique (*Ibid*, t. I, p. 472). Il nous suffit de dire que cette explication provoquerait des questions analogues aux précédentes, et donnerait lieu à de semblables observations.

Continuant notre marche nous arrivons à la sainteté de l'Église. Cette question si chère aux professeurs et aux élèves, cette question présentée d'ordinaire avec autant de clarté que de force par les auteurs, occupe ici quinze pages, où l'on essaie de substituer la forme philosophique à la forme théologique, et dont la lecture, peu propre à donner des notions nettes sur la matière, est assurément fort pénible. Aussi, la traverserons-nous rapidement, ne nous arrêtant qu'à la définition de l'Église, où elle aboutit.

Nous devons dire quelque chose de cette définition. Suivant le correcteur, l'Église est la société des chrétiens, constituée par le magistère du corps apostolique sous un Primat, universelle dans le temps et dans l'espace, et brillant d'une sainteté éminente : « Ecclesia definiri potest : Societas Christianorum, magisterio corporis apostolici sub Primatu constituta, tempore et spatio universalis, atque sanctitate eminenter præfulgens (*Inst. Theol.*, t. I, p. 489).» En remplaçant les grands mots employés dans cette définition, par les termes consacrés en théologie, elle revient à celle-ci : L'Église est la société des chrétiens, qui est une, apostolique, catholique et sainte. Mais est-ce bien là une définition proprement dite? N'est-ce pas plutôt une description, à laquelle il serait difficile de trouver les qualités d'une définition légitime? Pour ne parler que de la première de ces qualités, la clarté, elle ne brille certainement pas dans la formule imaginée par le correcteur. Quelle idée, en effet, le grand nombre peut-il se former tout d'abord d'une société constituée par le magistère du corps apostolique sous un Primat? Et que signifie une société universelle dans l'espace? On voulait dire sans doute que l'Église est répandue par toute la terre ; mais le terme métaphysique dont on s'est servi s'étend bien au-delà et rend la définition également fausse et obscure. Au lieu de chercher du nouveau, on eût mieux fait, ce semble, de dire simplement, avec l'ancienne édition : « L'Église est la société

des hommes qui professent une même foi, participent aux mêmes sacrements, sous la conduite des pasteurs légitimes et surtout du Pontife Romain, le Vicaire de Jésus-Christ sur terre (*Inst. Theol.*, t. II, p. 6). » Cette définition, empruntée à Bellarmin, quoique avec certaines modifications, et réduite à ses trois points essentiels, comme le fait le savant théologien (*De Ecclesia.*, lib. III, cap. 2) : profession de la même foi, participation aux mêmes sacrements, soumission au Souverain-Pontife ; cette définition, dis-je, a du moins le mérite de donner de la vraie Église une notion claire et précise, qui permet de la distinguer facilement de toute autre société chrétienne.

Après la détermination des marques de la vraie Église, vient leur application, où nous devons trouver l'éclaircissement promis. Pressé d'arriver, nous ne nous arrêterons point à relever ce que l'auteur dit de l'unité de l'Église catholique, unité qui n'a pas besoin, selon lui, d'être prouvée, mais qu'il suffit de montrer. C'est toujours, comme principe d'unité, un magistère que l'on croit être établi de droit divin et infaillible, formé du corps épiscopal et du Pontife Romain, chef de ce corps, et possédant certainement l'un et l'autre toutes les prérogatives essentielles au principe d'unité : « Romanæ societati tanquam ligamen et principium unitatis præest magisterium quod creditur jure divino constitutum et infallibile. Hujus magisterii subjectum est corpus Episcopale Romano Pontifici tanquam supremo capiti conjunctum. Utrumque tandem sive corpus, sive caput, omnibus prærogativis principio unitatis essentialibus, absque controversia potitur (*Inst. Theol.*, t. I, p. 495). » Cette doctrine fort peu romaine, comme on voit, ne nous cause plus, du reste, la surprise de la nouveauté.

Nous voici enfin à l'apostolicité de l'Église Romaine, à la désignation personnelle du Primat. Ici encore l'auteur se montre fidèle à lui-même, soit pour la méthode, soit pour l'ambiguité du langage. Il entreprend de prouver l'apostolicité

de l'Église Romaine, et pour cela il établit, dans une première proposition, que la société romaine est l'héritière de la primitive Église : « Romana societas hæres est primævæ Ecclesiæ *Inst. Theol.*, t. I, p. 500). » Dans une seconde proposition, revenant à son assertion favorite, il s'applique à montrer que le corps épiscopal de l'Église Romaine est l'héritier de la mission divine des douze Apôtres : « Corpus episcopale Ecclesiæ Romanæ hæres est divinæ missionis duodecim Apostolorum (*Ibid.*, p. 501).» Ce n'est qu'après cette démonstration, donnée, comme il lui arrive souvent, sans les distinctions et le tempérament nécessaires pour la rendre exacte, qu'il aborde notre thèse, et nous apprend définitivement que l'Évêque de Rome est le successeur de saint Pierre dans la primauté de juridiction (*Ibid.*, p. 502). C'est bien tard, dirons-nous encore, comme lorsqu'il s'agissait du Primat et de son infaillibilité. Mais ce délai même a aussi pour nous sa signification. En y joignant les précautions que le correcteur prend jusqu'au bout, nous sommes du moins parfaitement édifiés sur son système. A part les suppressions devenues absolument indispensables, et les adoucissements dans la forme conseillés par les circonstances, le gallicanisme fait encore le fond du *Traité de l'Église*, dans la nouvelle édition, aussi bien que dans les précédentes. Or, ce traité étant, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme la pierre de touche d'un cours de Théologie, les observations faites jusqu'ici nous permettent de juger d'avance quel sera le caractère de l'ouvrage tout entier.

L'esprit du gallicanisme sortant d'ici, comme de sa source, pour se répandre et circuler dans tous ou presque tous les traités, y portera ses fruits accoutumés. S'agit-il de l'autorité du Souverain-Pontife? Ce sera une opposition voilée, mais constante à cette autorité ; un soin particulier à la tenir en échec par un autre pouvoir qu'on appelle vaguement l'Église, et un éloignement prononcé pour tout ce qui, entre catholiques,

est favorable aux droits du Saint-Siége. Est-il question des règles de conduite chrétienne? Tout en acceptant les points définis, puisqu'il le faut bien, on tiendra peu de compte des sentiments qui forment corps avec la doctrine Romaine, et on s'écartera, sans scrupule, des voies tracées par les saints Docteurs, approuvées par Rome, pour s'attacher à ses propres idées ou à des préjugés regardés faussement comme nationaux. Vient-on à parler des règles de la discipline, du culte divin et de la prière publique? Au lieu d'accorder le premier rang aux prescriptions émanées directement ou indirectement de l'autorité suprême de l'Église, on fera marcher de pair les prescriptions et les usages particuliers, de sorte que, loin de tendre, de pousser à l'unité, suivant la volonté du Souverain-Pontife et le devoir de tous, on travaillera à maintenir des divergences aussi illégitimes en principe que funestes dans leurs conséquences. S'il fallait résumer les différents caractères que présentera la doctrine de notre auteur, nous dirions en trois mots : opposition à l'autorité et à l'esprit du Souverain-Pontife, rigorisme dans la morale, et particularisme dans le culte et la discipline. Quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres, dans la suite de l'ouvrage, confirmeront la vérité de cette conjecture.

Commençons par ce qui regarde l'autorité du Souverain-Pontife. En parlant du ministre de la Confirmation, l'auteur enseigne que le simple prêtre peut devenir ministre extraordinaire de ce sacrement, par la délégation de l'Église ou du Siége Apostolique : « Ex delegata Ecclesiæ vel Sedis Apostolicæ auctoritate (*Inst. Theol.*, t. III, p. 331). » Selon lui, il y aurait donc deux autorités possédant concurremment le droit d'accorder la délégation dont il s'agit, d'une part l'Église, et de l'autre le Souverain-Pontife. Nous connaissons le Souverain-Pontife, et, dans l'espèce, son droit est maintenant incontesté. Mais quelle est cette autorité désignée sous le nom d'Église, que l'on place ici

avant lui, et que l'on admet à partager son pouvoir ? En mettant de côté le Concile général, qui n'a rien à faire ici, puisqu'il s'agit d'un pouvoir actuel et permanent, l'auteur ne peut avoir en vue que les Évêques. Or, l'opinion qui leur attribue le pouvoir de déléguer un simple prêtre pour administrer la Confirmation est diamétralement opposée à la doctrine romaine. La chose ne serait déjà pas douteuse, à n'envisager que le droit divin. Saint Thomas, cité par Benoît XIV (*De Syn. diœces.*, lib. VII, cap. VIII, n. 6 et 7), et interprété par Suarez (*Disput.* XXXVI, sect. 2), enseigne que la délégation dont il s'agit appartient au Souverain-Pontife, en vertu de la plénitude de sa puissance à l'exclusion de tout autre (3 *part.*, q. 72, art. 11). Suarez lui-même, après avoir exposé les différents sentiments des théologiens, admet comme certain que le droit divin restreint tellement l'autorité des Évêques, relativement à cette délégation, qu'elle est une prérogative du Souverain-Pontife : « Verus ergo modus institutionis est supra a nobis declaratus, et juxta illum limitata est ipso jure divino hæc potestas delegandi hoc ministerium, ut sit propria Summi Pontificis (*Disput.* XXXVI, sect. 2). » Mais cette vérité acquiert encore une plus grande certitude et devient plus évidente, si on considère le droit ecclésiastique. Il nous suffira de citer Benoît XIV. Ce grand Pape déclare expressément que, nonobstant toute controverse sur ce point, un Évêque ne peut pas déléguer validement un simple prêtre pour administrer le sacrement de Confirmation, parce que le Saint-Siége s'est réservé ce pouvoir : « Quidquid sit de hac controversia, omnibus in confesso est, irritam nunc fore Confirmationem a simplici presbytero latino, ex sola Episcopi delegatione collatam, quia Sedes Apostolica id juris sibi unice reservavit (*De Syn, diœc.*, lib. VII, cap. 8, n. 7). » Notre auteur, qui pose en thèse le contraire, se met donc en opposition manifeste avec Benoît XIV et toute l'École romaine. Aussi, chose remarquable ! ne trouve-t-il pas une autorité, pas un moyen

de preuve à l'appui de la première partie de sa proposition, et, comme s'il la perdait de vue, il s'en tient forcément à démontrer la seconde.

Non content d'avoir ainsi affaibli l'autorité du Souverain-Pontife, en la divisant, notre auteur trouve encore le moyen de la restreindre, par sa manière de présenter et de résoudre une question étroitement liée à la précédente. Il se demande s'il est nécessaire, pour la validité du sacrement de Confirmation, que le saint Chrême soit béni par l'Évêque (*Inst. theol.*, t. III, p. 323). Il n'hésite pas à répondre affirmativement, en donnant pour preuve la tradition et la pratique de l'Église ; de sorte que les élèves qui s'en tiendront à son texte, ne soupçonneront pas même l'existence d'une question et la possibilité d'une solution différentes. La vérité est, cependant, que la question posée par l'auteur en implique une autre, savoir, si le Souverain-Pontife, en déléguant un simple prêtre pour administrer la Confirmation, pourrait aussi lui donner le pouvoir de bénir le Chrême ? Et sur ce point les théologiens sont partagés. Benoît XIV, traitant cette question avec l'ampleur et l'exactitude qui lui sont familières, fait bien remarquer que, dans la pratique, les Souverains-Pontifes, en déléguant de simples prêtres pour administrer la Confirmation, mettent communément pour condition qu'on se servira du Chrême consacré par un Évêque ; et, apportant une raison qui expliquerait la conduite du Saint-Siége à cet égard, il ajoute que, du reste, il n'est pas nécessaire d'accorder à un simple prêtre le pouvoir en question, puisqu'il peut porter partout avec lui du saint Chrême reçu de l'Évêque, sauf à obtenir, au besoin, dispense du Souverain-Pontife de la loi positive de l'Église, qui défend d'employer du Chrême béni depuis plus d'une année (Dist. 3, C. *Litteris, de Consecrat.*, et Dist. 4, C. *Si quis de alio, de Consecrat.*).

Mais lorsque le savant Pape vient à considérer la question en principe, il cite comme soutenant l'opinion favorable à

l'autorité du Souverain-Pontife, Cajétan, Grégoire de Valence, le Cardinal de Laurea, Berti, en faisant remarquer que leur sentiment est estimé comme très-probable par Suarez et Bonacina. Il ne tait pas non plus la raison très-forte sur laquelle s'appuient ces graves théologiens : « Si le Souverain-Pontife, en vertu de son autorité suprême, peut confier à un simple prêtre le pouvoir d'administrer le sacrement de Confirmation, à plus forte raison peut-il lui donner le pouvoir de préparer la matière de ce sacrement. Etenim, si Summus Pontifex suprema sua auctoritate potest simplici sacerdoti munus demandare conficiendi sacramentum Confirmationis, de se ceteroquin annexum ordini episcopali, eo magis poterit facultatem eidem elargiri præparandi ejusdem sacramenti materiam (*De Syn. Diœces.*, lib. VII, cap. 8, n. 1). » Il confirme même ce sentiment par des exemples tirés de Wading et de Mabillon. Voilà la question posée par un maître. Nous n'avons pas ici à en donner la solution ; mais à apprécier, d'après son exposé, la doctrine de notre auteur. Dans cet état de choses, il devait d'abord examiner la question sous le rapport de l'administration ordinaire de la Confirmation, et la résoudre, comme elle doit l'être incontestablement, en faveur de l'Évêque, puis, l'envisager sous le rapport de l'administration extraordinaire de ce sacrement, et exposer au moins la controverse qui existe à ce sujet, s'il ne voulait pas se prononcer en faveur du Pape. En présentant la question d'une manière absolue, comme il l'a fait, il a été inexact; et en tranchant contre l'autorité du Souverain-Pontife une controverse libre, au jugement de Benoît XIV lui-même : « Nondum dirempta controversia (*Ibid.*), » il a tout à la fois outrepassé ses droits et obéi à un sentiment qui n'est certainement point celui d'un théologien romain.

Sans sortir du traité, bien court, cependant, de la Confirmation, qui nous a fourni ces premiers exemples d'opposition à l'autorité du Souverain-Pontife, nous en trouvons un autre

de la manière dont notre auteur s'écarte de l'esprit et de la doctrine du Saint-Siège. C'est à l'endroit où il entreprend de déterminer la matière et la forme du sacrement de Confirmation. Il avance et s'applique à prouver d'abord que la matière essentielle de ce sacrement consiste tout à la fois dans l'imposition des mains qui a lieu au commencement de la cérémonie, et dans l'onction faite avec le saint Chrême (*Inst. Theol.*, t. III, p. 319 ; ensuite, que la forme essentielle du même sacrement se compose et de la prière qui accompagne la première imposition des mains, et des paroles qui correspondent à l'onction (*Ibid.*, page 324). Cela est donné purement et simplement, comme une doctrine certaine. Point d'explications préliminaires, rien dans le développement de la thèse, qui fasse entrevoir l'existence d'un sentiment différent ; et cependant il y a dans l'École trois sentiments sur ce sujet, et parmi ces trois sentiments il en est un qui est très-commun, très-certain et que l'on peut regarder à bon droit comme appartenant à la doctrine romaine. C'est celui qui, contrairement à la doctrine de notre auteur, fait consister la matière du sacrement de Confirmation dans le saint Chrême, avec lequel l'Évêque fait l'onction ; et la forme, dans les paroles qui accompagnent l'onction elle-même. Eugène IV, dans son Décret pour l'instruction des Arméniens, et Benoît XIV, en plusieurs endroits, notamment dans son Encyclique *Ex quo primum*, l'enseignent de concert. Le Catéchisme Romain, commencé par le Concile de Trente et publié par le saint pape Pie V, recommandé par un grand nombre d'Évêques et de conciles provinciaux et pouvant passer à bon droit pour le catéchisme de l'Église catholique, dit aussi expressément que le saint Chrême est la matière de la Confirmation : « Jam vero quæ sint ejus partes, ac primum quidem de materia dicendum est. Hæc autem chrisma appellatur. Quod autem ea sit hujus Sacramenti materia sancta Ecclesia et Concilia perpetuo docuerunt. » Passant à la forme

du même sacrement, il déclare qu'elle consiste dans les paroles qui accompagnent l'onction : « Sed explicanda erit præterea altera pars ex qua sacramentum constituitur, forma scilicet et verba, quæ ad sacram unctionem adhibentur... His igitur verbis Confirmationis forma absolvitur : *Signo te signo Crucis, et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* » Beaucoup d'autres catéchismes sont rédigés dans le même sens. Je pourrais citer ceux de Bellarmin, de Bellarinus et de Canisius, qui s'appliquent à exposer la doctrine du Concile de Trente ; celui de la Chétardie, adopté par Mgr de Mailly, ce grand Archevêque de Reims, élevé par l'initiative même du Pape aux honneurs de la pourpre romaine, en récompense du courage qu'il avait déployé dans la lutte contre le jansénisme ; ceux d'Agen, d'Avignon, de Milan, et plusieurs autres encore. Mais, je choisirai entre tous le catéchisme imprimé à Lyon, en 1726, et dédié à Mgr François-Gaspard de Grammont, Évêque d'Aréthuse, haut doyen du chapitre métropolitain de Besançon. Le motif de cette préférence est dans l'explication qu'il donne de l'imposition des mains, cérémonie qui, mal comprise, a peut-être induit en erreur le théologien de Toulouse. Voici donc les propres termes de notre catéchisme :

« D. De quoi se sert l'Évêque pour confirmer ?—R. De l'imposition des mains et de l'onction du saint Chrême.—D. Comment l'Évêque impose-t-il les mains, et applique-t-il le saint Chrême ? — R. En faisant avec son pouce, trempé dans le saint Chrême, un signe de croix sur le front de celui qui se présente à la Confirmation. — D. Quelles paroles dit l'Évêque quand il impose les mains, et qu'il applique le saint Chrême ? — R. Je vous marque du signe de la Croix et je vous confirme du Chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Les théologiens parlent sur ce point comme les catéchistes ;

Sans remonter à saint Thomas, qui est déjà pour nous, Bellarmin, que notre auteur essaie vainement de tirer à lui, dans la solution des objections (*Inst. Théol.*, t. III, p. 321), pose en thèse, d'abord que le Chrême ou l'onction est la matière de la Confirmation : « Chrisma sive unctio, materia est sacramenti Confirmationis (*De Sacramento Confirmat.*, lib. II, cap. 8) ; » et ensuite que la forme de ce sacrement consiste dans les paroles qui accompagnent l'onction : « Forma hujus sacramenti sunt hæc verba : *Signo te signo Crucis*, etc. (*Ibid.*, cap. 10). » Saint Alphonse de Liguori, d'après Bellarmin, regarde ce sentiment comme très-certain, *certissima* (*Lib.* VI, n. 164), et le cardinal Gousset, suivant saint Liguori, n'hésite pas à l'embrasser (*Théol. Mor.*, t. II, p. 75). On pourrait ajouter que Sylvius est même allé plus loin. Touché de tant d'autorités, il n'a pas fait difficulté de conclure qu'on doit regarder ce point comme étant de foi (*In 3 part. S. Thomæ*, q. 72, art. 2). Notre auteur ne pouvait ignorer tout cela, et cependant il n'a pas craint d'enseigner le contraire, non-seulement en passant, mais dans un chapitre tout entier. En agissant ainsi ne s'est-il pas étrangement écarté de la doctrine catholique et de l'esprit du Saint-Siége ? N'a-t-il pas fait tout ce qui dépendait de lui pour jeter et entretenir dans une erreur grave les jeunes ecclésiastiques, les prêtres et les fidèles ?

Allons maintenant au *Traité de la Pénitence*. Nous y trouverons des preuves non moins frappantes de l'opposition que nous signalons. Après avoir établi qu'outre le pouvoir d'ordre, il faut le pouvoir de juridiction, pour administrer validement le sacrement de Pénitence, notre auteur entreprend de faire connaître ceux qui possèdent ce second pouvoir. Il rappelle que ce sont les pasteurs ordinaires, c'est-à-dire ceux qui, par leur office, bénéfice ou dignité, ont charge d'âmes ; et s'applique soit à les désigner, soit à déterminer la nature et l'étendue de leur autorité. Parmi les pasteurs ordinaires, le premier

rang appartient de droit au Souverain-Pontife. Aussi s'occupe-t-on d'abord de lui : « Le Souverain-Pontife, dit notre auteur, tient immédiatement de Jésus-Christ la juridiction suprême et très-universelle sur tous les chrétiens, répandus par toute la terre. Summus Pontifex immediate a Christo habet supremam et universalissimam jurisdictionem in omnes christianos ubicumque gentium degentes (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 170). » Voilà une magnifique déclaration de principes; et si nous y trouvions quelque chose à reprendre, ce serait une teinte d'exagération. Ainsi, au lieu de ce superlatif, très-universel, « universalissimam, » nous nous contenterions du positif, « universalem. » Mais n'insistons pas sur cette critique, qui ressemblerait à un éloge; car notre auteur n'a pas encore dit son dernier mot. Un maître, très-éloquent sans doute, mais assez peu romain, lui a appris que l'Océan même a ses bornes; et il ne manque pas d'appliquer au Souverain-Pontife cette remarque profonde. Après le beau début qui nous a édifiés, il déclare donc, comme on le faisait déjà dans l'ancienne édition, que la juridiction du Souverain-Pontife, toute suprême et très-universelle qu'elle est, doit s'exercer suivant les canons : « Secundum Canones exercendam (*Ibid.*, page 170). » Ceci donnerait à entendre que le regret exprimé par le correcteur (*Ibid.*, t. I, p. 623), de ne pouvoir réfuter la Déclaration de 1682, n'était pas aussi vif qu'il voulait bien le dire; du moins, ce regret n'a-t-il pas été de longue durée. Car, la restriction qu'il apporte ici à l'autorité du Pape, n'est autre chose que le troisième article de cette Déclaration, portant que l'usage de l'autorité apostolique doit être modéré par les canons : « Apostolicæ potestatis usum moderandum per canones. » Notre auteur pense donc, avec les gallicans, que le Pape peut errer ou excéder dans l'usage de son pouvoir de juridiction très-universelle, et qu'il y a été pourvu par une autorité plus haute et plus sûre que la sienne. Ce n'est pas montrer qu'on est bien

ferme sur l'article de l'infaillibilité du Pape, ni qu'on a bien profité des observations des théologiens romains.

Il y a plus encore. Dans la même thèse, parlant du pouvoir de juridiction des Évêques, notre auteur ne s'explique pas clairement sur le pouvoir du Souverain-Pontife, relativement aux cas réservés. Après avoir enseigné que les Évêques ont juridiction dans tout leur diocèse, ainsi que leurs vicaires-généraux, il ajoute que le Souverain-Pontife peut cependant se réserver l'absolution de certains péchés, et cela d'après l'ancienne discipline de l'Église : « Ex antiqua Ecclesiæ disciplina (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 170 .» Il semblerait donc que le pouvoir de la réserve provient d'une concession faite au Souverain-Pontife par l'Église, et qu'il est compris parmi ceux de ses droits que certains théologiens estiment lui être survenus, d'une manière quelconque, dans la suite des temps, *jura adventitia*. Mais la doctrine romaine n'enseigne-t-elle pas au contraire que le Souverain-Pontife possède, en vertu d'un droit qui lui est propre, *jure proprio*, le pouvoir en question, et que c'est une des prérogatives inhérentes à l'autorité dont il est investi de droit divin? Le Concile de Trente lui-même ne s'explique-t-il pas assez clairement à ce sujet : « Merito Pontifices Maximi, pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare (*Sess.* XIV, cap. 7). » L'auteur ne s'est donc pas mis en peine de s'accorder ici avec un Concile œcuménique. Il est vrai qu'un peu plus loin (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 180), il parle plus correctement à cet égard ; mais cela ne rectifie point l'inexactitude que nous signalons. D'ailleurs, ne fallait-il pas éviter ces sortes d'incohérences, qui ne sont propres qu'à répandre l'obscurité dans l'ouvrage et à jeter la confusion dans les esprits ?

Ces remarques nous conduisent au cœur de la question des *Cas réservés*, question d'une importance capitale pour la science théologique en général et pour notre but en particulier. Nous

n'insisterons pas sur les principes qui régissent cette matière; car, il n'y a point de contestation à ce sujet parmi les théologiens et les canonistes romains. De l'aveu de tous, il est de foi, d'après les déclarations du Concile de Trente (*Sess.* XIV, cap. 7 et can. 11), et l'interprétation donnée par la Bulle *Auctorem fidei* (*Prop.* 37), que le Souverain-Pontife dans toute l'Église, et les Évêques dans leurs diocèses respectifs, ont le pouvoir de se réserver l'absolution de certains péchés, et que l'effet de cette réserve est de rendre non-seulement illicite, mais encore radicalement nulle l'absolution donnée par tout autre, sauf le danger de mort. Nous ne relèverons pas non plus l'importance pratique de cette question. Son seul énoncé fait comprendre qu'elle intéresse au plus haut point la conscience des prêtres et des fidèles, puisqu'il y va de la vie ou de la mort des âmes. Mais, pour l'intelligence du sujet et pour l'appréciation de la doctrine de notre auteur, il est utile de rappeler la manière étrange dont cette question a été traitée parmi nous. Cette tâche nous est rendue facile par l'éminent Cardinal Gousset, qui le premier, dans l'*Exposition des principes du droit canonique*, a mis à l'étude cette question, non moins importante que celle de la Liturgie, et a préparé par là, sur le premier de ces points, une révolution semblable à celle qui s'est heureusement accomplie pour le second.

Dans le tableau rapide qu'il en a tracé, on voit la doctrine romaine admise communément parmi nous, dans les temps qui suivent immédiatement le Concile de Trente. La Bulle *In Cœna Domini*, qui devint l'épouvantail des gallicans, est consignée ou mentionnée dans plusieurs Rituels; les Prélats, notamment les Pères du Concile de Tours, de 1583, recourent à Rome pour obtenir la permission d'absoudre des cas qui y sont spécifiés. Mais à mesure que l'on se rapproche de nous, à mesure surtout que l'on descend cette pente du XVIIIe siècle qui conduisait, en France, la religion et la société aux abîmes, les

idées se troublent, les doctrines s'altèrent, et on en vient à méconnaître les plus simples notions sur ce sujet. Durand de Maillane, cet avocat au Parlement d'Aix qui fut un des oracles de l'Église gallicane, déclare qu'on ne peut pas fixer, en France, le nombre des cas réservés au Pape (*Dict. de droit canonique*, Cas réservés). L'oratorien Cabassut, qui, du fond de sa retraite, donnait des consultations reçues comme des lois, avoue lui-même que les règles manquent pour établir cette détermination (*Theoria et praxis juris canonici*, lib. v, cap. 15). L'incertitude dans la théorie amène bientôt, comme toujours, l'arbitraire dans la pratique. On restreint à plaisir le nombre des cas réservés au Pape. Des Évêques s'attribuent l'absolution de plusieurs. Après avoir mis en doute s'il y en a d'autres que ceux que les Évêques lui réservent, on en vient jusqu'à déclarer qu'il n'en existe point d'autres que ceux qui sont mentionnés comme tels dans les Rituels diocésains. On en était à ce comble de mépris pour l'autorité du Souverain-Pontife, lorsque l'orage de la Révolution éclata. Cette leçon ne porta pas d'abord tous ses fruits. A peine le Pape, se mettant au-dessus des canons, dont on avait voulu lui faire des entraves, eut-il tiré, par un acte de sa puissance suprême, les Églises de France de leurs ruines, que les fausses idées que l'on s'était formées sur les Cas réservés, comme sur bien d'autres points, reprirent vigueur ; et il faut venir jusqu'au mouvement de retour vers Rome accompli dans ces dernières années, jusqu'aux Conciles provinciaux célébrés récemment parmi nous, pour se reposer de ce triste passé par le spectacle consolant de la restauration de l'autorité du Souverain-Pontife.

Au milieu de ce mouvement romain, qu'est devenue la *Théologie de Toulouse*, sur le point qui nous occupe ? Elle est restée immuablement ancrée dans le gallicanisme, et la nouvelle édition n'est ici que la reproduction exacte de l'ancienne. Comme si aucun avertissement n'était venu d'en haut et comme si au-

cune modification doctrinale ne s'était opérée en bas, dans l'espace des trente dernières années, on rapporte tranquillement les cinq cas qu'il était convenu entre les gallicans de regarder comme réservés au Pape : les mauvais traitements envers les clercs, la simonie, le crime d'incendie, lorsque son auteur est excommunié dénoncé, le vol avec effraction dans les églises et la falsification des Lettres apostoliques (*Inst. Theol.*, tom IV. p. 180). On ajoute, il est vrai, que cette liste n'est pas complète ; mais qu'on s'est contenté d'énumérer les cas qui peuvent arriver plus fréquemment dans nos contrées. Nous n'incidenterons pas sur la justesse de cette dernière assertion ; nous n'examinerons pas si parmi les cas réservés que l'on passe sous silence, il n'y en aurait pas, tels que le duel, l'hérésie, la lecture des livres hérétiques, qui seraient plus pratiques pour nous que plusieurs de ceux que l'on rapporte, que la falsification des Lettres apostoliques, par exemple. Poursuivant notre but, nous rechercherons quelles règles notre auteur donne pour se fixer sur le nombre des cas réservés au Pape, et jusqu'à quel point ces règles sont conformes à la doctrine romaine. Celle-ci est claire et précise à cet égard. Elle enseigne qu'on doit admettre comme réservés au Pape tous les cas qu'il s'est effectivement réservés, et renvoie, pour les connaître, soit au texte même du droit, soit aux auteurs romains qui en donnent la nomenclature. Notre correcteur est bien plus embarrassant. Il commence par dire qu'il va rapporter les cas réservés au Pape : « Sequuntur casus Summo Pontifici reservati (*Ibid.*). » Sur cette annonce, donnée absolument, on pourrait s'attendre à une énumération complète ; mais, à peine arrivé au cinquième, il s'arrête brusquement, en donnant avis que ce n'est pas tout. Pour être complet, ne devait-il pas indiquer du moins les documents qui renferment la liste entière ? Au lieu de cela, il se borne à dire que les cas réservés dans le diocèse où il écrit, sont énumérés dans le Rituel diocésain. A la rigueur,

il ne pourrait être question là que des cas réservés à l'Évêque, puisque c'est seulement de ces derniers que l'on peut dire qu'ils sont réservés dans un diocèse en particulier; les premiers l'étant pour toute la chrétienté, sans autre restriction possible que la volonté du Pape. Cependant, il paraît que telle est bien la pensée de l'auteur ; car, un peu plus loin, tout en rappelant aux confesseurs la nécessité de bien connaître les cas réservés soit au Pape, soit à l'Évêque, il les renvoie à la liste des cas réservés dans leur diocèse, et par conséquent aux Rituels particuliers ou aux statuts synodaux. « Qui ergo casus Summo Pontifici, qui Episcopo sint reservati, apprime calleant omnes confessarii, et ideo consulant indicem casuum reservatorum suæ diœcesis (*Inst. Theol*, t. IV, p. 182).» D'après les aberrations gallicanes, signalées tout à l'heure, nous voilà bien loin de la doctrine romaine ! Et pour nous en tenir à l'exemple cité par notre auteur, voilà les ecclésiastiques du diocèse de Toulouse bien renseignés ! Les statuts synodaux de ce diocèse, publiés en 1837, ne mentionnent que cinq cas réservés au Pape, suivant l'usage gallican ; et, pour comble, trois de ceux que cette liste devrait comprendre : l'apostasie, l'hérésie et le schisme, y sont réservés à l'Ordinaire. Est-il besoin de le dire? En parlant ainsi, nous constatons seulement un fait, sans vouloir critiquer les documents, Rituels ou statuts synodaux, émanés de l'autorité diocésaine de Toulouse. D'ailleurs, s'il restait encore quelque chose à faire pour les rendre parfaitement conformes à la doctrine romaine, le digne Archevêque, qui vient de porter avec lui sur ce siége un si grand dévouement au Souverain-Pontife, ne manquerait pas d'y mettre bon ordre. Nous considérons donc simplement la *Théologie de Toulouse*, sous le rapport doctrinal, comme moyen d'instruction pour les ecclésiastiques, et nous prouvons que son enseignement n'est guère propre à donner des notions exactes sur le point important qui nous occupe.

Toutefois, il nous reste encore une ressource. C'est de recourir au *Traité des Censures*, et de voir ce que notre auteur enseigne sur la question des excommunications réservées au Souverain-Pontife, question qui n'en fait qu'une, pour ainsi dire, avec la précédente, puisque, à part deux cas réservés *ratione sui*, c'est-à-dire par eux-mêmes, au Pape, tous les autres le sont *ratione censuræ*, c'est-à-dire à cause de l'excommunication qui y est jointe. A cet endroit, l'auteur se demande donc quelles sont les principales excommunications majeures, encourues par le seul fait, et réservées au Pape (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 312)? La question est posée en bons termes, car en parlant des principales d'entre ces excommunications, on insinue qu'il y en a d'autres, comme il est vrai, et qu'on les admet toutes, comme on le doit.

Le début de la réponse, tout en montrant que l'auteur a bien saisi le rapport que nous venons de signaler entre les deux questions des péchés et des excommunications réservés, confirme la première impression produite par l'énoncé de la demande, et semble indiquer que l'auteur reconnaît complètement sur ce point l'autorité du Souverain-Pontife. Il dit, en effet, que l'on compte beaucoup d'excommunications réservées au Pape, mais qu'il suffit de rapporter ici les plus communes ; puis, il donne les cinq excommunications déjà énumérées à l'article des cas réservés, en citant même les textes du droit canonique d'où elles sont tirées. Jusque là, si la réponse n'est pas encore complète, elle est du moins très-exacte; et, en ne poussant pas plus loin, on pourrait croire que l'auteur tient tout à fait la doctrine romaine. Mais on va voir, par un exemple de plus, avec quelle précaution il faut lire ce théologien à double langue, et combien l'usage de son livre est dangereux pour des esprits trop confiants ou peu expérimentés. En passant à la seconde partie de la réponse, on trouve, en effet, qu'il détruit entièrement ce que renferme

d'exact la première. Le reproche est assez grave pour citer ses propres paroles. « Outre ces cinq excommunications reçues en France, dit-il, il y en a encore, dans les *Décrétales* et les *Clémentines*, trois autres également réservées au Pape et que beaucoup d'auteurs français regardent comme étant reçues dans ce royaume. Præter has quinque excommunicationes in Gallia receptas, tres etiam habentur in *Decretalibus* et *Clementinis*, similiter Papæ reservatæ, quas in hoc regno susceptas esse multi auctores Galli asserunt (*Inst. Theol.*, t. IV, pag. 313). » Nous voilà retombés en plein gallicanisme! Et de quel droit ne reconnaît-on en France que cinq excommunications réservées, au moins, et huit, au plus? Nous ne demanderons pas à notre auteur quels sont maintenant en France les théologiens qui enseignent publiquement la même doctrine que lui, car il serait bien embarrassé de les nommer; et, s'il y en avait, ils seraient certainement justiciables comme lui de l'*Index*. Mais, le prenant au mot, et allant à notre but, nous lui dirons: Que devient, avec une pareille doctrine, l'autorité du Souverain-Pontife? Les théologiens romains que l'on a consultés, n'ont pas manqué de flétrir cette doctrine comme une erreur; d'où vient donc qu'on la retrouve dans la nouvelle édition, comme dans l'ancienne? Sa présence dans l'édition de 1828, qui d'ailleurs est jugée, s'explique et s'excuse, jusqu'à un certain point, par les circonstances d'alors; mais les circonstances actuelles ne rendent-elles pas inexcusable sa reproduction dans la nouvelle? Et comment l'expliquer, sinon en disant qu'elle provient de sentiments contraires à l'autorité du Saint-Siége et à la doctrine de l'Église?

C'est à dessein que nous nous sommes étendu sur cette question. Ses rapports étroits avec le pouvoir du Pape; le rapprochement qu'elle fournit l'occasion d'établir entre ce pouvoir et celui des Évêques, son utilité pratique tant pour les confesseurs que pour les fidèles, et spécialement la lumière que son

examen détaillé répand sur la doctrine de la *Théologie de Toulouse*, justifient notre insistance. Il n'est pas jusqu'à l'importance que les gallicans eux-mêmes y attachent, qui n'achèverait, au besoin, de nous disculper. On se rappelle peut-être que cette question des cas réservés au Pape était l'un des chefs de doléance de ces bons auteurs du *Mémoire* sur le droit coutumier, qui, sous le voile prudent de l'anonyme, gémissaient si artificieusement sur les plaies faites, selon eux, aux libertés gallicanes, par les empiètements de la Cour romaine. Le nombre des cas réservés, qu'ils enflaient par un expédient grossier, s'il n'eût été déloyal; et les difficultés de l'application de ces réserves parmi nous, qu'ils exagéraient à plaisir, étaient les thèmes exploités par eux pour rendre odieuses, en cette matière, les Constitutions pontificales. Il nous suffira d'avoir signalé ce rapprochement, pour la plus grande édification de nos lecteurs ; notre but n'étant pas de combattre ici une erreur réprouvée par le Souverain-Pontife, Pie IX, dans son Encyclique *Inter multiplices*; condamnée par la Congrégation de l'*Index*, et réfutée par le cardinal Gousset, dans l'*Exposition des principes du droit canonique* (p. 472). Il faut lire cette réfutation aussi savante que vigoureuse, où l'illustre Cardinal, non content de présenter l'objection dans les termes mêmes du *Mémoire*, la renforce encore par plusieurs faits qui avaient sans doute échappé à la bonne volonté de ses auteurs, et la détruit après cela de fond en comble, d'abord, en montrant que les auteurs dont il s'agit ont allongé de plus de moitié la liste des excommunications réservées au Souverain-Pontife, par la confusion qu'ils ont faite, sciemment ou non, du nombre de ces excommunications avec celui des mots employés pour en faciliter la recherche, à peu près comme celui qui supputerait le nombre des versets de la Bible, par le nombre des versets d'une *Concordance* ; ensuite, en réduisant, par un examen rapide, le nombre des excommunications en vigueur, au point de

ne laisser plus subsister d'autre étonnement que celui de voir des catholiques regarder ces réserves comme odieuses, chercher à les rendre illusoires et faire ainsi cause commune avec les ennemis du Saint-Siége ; enfin, en indiquant le recours au Souverain-Pontife, et l'étude du droit canonique, non pas dans certains auteurs français, mais dans les auteurs attachés aux doctrines romaines, comme un moyen sûr de se rendre facile, en ce point, l'exercice du ministère pastoral.

La question des *Irrégularités*, que l'auteur joint à celle des Censures, fournit peut-être une preuve plus évidente encore que les précédentes en faveur de notre thèse. Pour témoigner hautement sa haine de l'hérésie et pour en inspirer une horreur salutaire, l'Église l'a mise au rang des irrégularités. Cet empêchement canonique à la réception des saints Ordres, atteint non seulement les sujets qui ont fait eux-mêmes profession d'hérésie ; mais encore les fils des hérétiques, morts dans l'erreur : avec cette différence que l'irrégularité va jusqu'à la seconde génération, s'il s'agit de l'hérésie du père, tandis qu'elle s'arrête au premier degré, s'il s'agit de l'hérésie de la mère.

Le droit est formel à cet égard : « Statutum felicis recordationis Innocentii et Alexandri præd. nost. ne videlicet hæretici, credentes, receptatores, defensores, et fautores eorum, ipsorumque filii usque ad secundam generationem ad aliquod beneficium ecclesiasticum, seu publicum officium admittantur, quod si secus actum fuerit, sit irritum et inane, primum et secundum gradum per paternam lineam comprehendere declaramus ; per maternam vero ad primum dumtaxat volumus hoc extendi. Hoc sane de filiis et nepotibus hæreticorum, credentium et aliorum hujusmodi, qui tales esse, vel tales etiam decessisse probantur, intelligendum esse videtur ; non autem illorum quos emendatos esse constiterit et reincorporatos Ecclesiæ unitati (Cap. *Statutum* 15, *de Hæreticis*, in 6). » Rien ne manque pour

donner à cette prescription de l'Église toute sa force. On y voit un Pape, Boniface VIII, qui, rappelant et confirmant les décrets de deux de ses prédécesseurs, en donne une interprétation authentique ; et cette interprétation, avec les décrets qu'elle explique, étant insérés dans le *Corps du droit*, sont suffisamment promulgués et deviennent partie intégrante du code ecclésiastique. Ainsi en jugent tous les Docteurs qui ont interprété les saints Canons et les Constitutions apostoliques, suivant la doctrine et l'esprit de l'Église romaine : Suarez, Bonacina, Sanchez, Ferraris et bien d'autres. Pour ne pas citer toujours, écoutons seulement saint Alphonse de Liguori : «Crimina autem, quibus de jure annexa est infamia, sunt homicidium... hæresis, etc. Præterea hic notandum posse etiam incurri irregularitatem ob infamiam adhuc alienam, prout incurrunt.... filii hæreticorum et etiam nepotes per viam masculinam ab iis descendentes ; modo tamen sit notorium parentes fuisse hæreticos et in hæresi decessisse (*Lib.* VII, n. 363). Voilà une doctrine certaine. On en connaît d'ailleurs la conséquence. C'est que l'irrégularité provenant de l'hérésie en particulier ne peut être levée que par une dispense du Souverain-Pontife, comme cela a lieu en général pour toutes les irrégularités, provenant soit d'un défaut, *ex defectu*, soit d'une faute, *ex delicto*, sauf le pouvoir accordé aux Évêques par le Concile de Trente (*Sess.* XXIV, cap. 6), de dispenser eux-mêmes de cette dernière sorte d'irrégularités, lorsque la faute d'où elles proviennent est occulte, le cas d'homicide excepté.

Nous avons vu la loi et entendu ses interprètes romains ; écoutons maintenant notre auteur. A son langage, on ne soupçonnerait pas qu'une loi existe en cette matière. Il présente simplement la question comme une controverse, dans laquelle des Docteurs soutiennent le pour et d'autres le contre ; puis, sans plus s'inquiéter de leurs raisons que de leur nombre, il déclare que les hérétiques, et à plus forte raison leurs enfants,

ne sont pas réputés irréguliers en France, et qu'en conséquence les Évêques ont coutume d'ordonner sans dispense du Souverain-Pontife ceux d'entre eux qui se convertissent. Nous ne prêtons rien à notre auteur, nous ne faisons que traduire ses paroles: « Multi doctores, negantibus tamen pluribus aliis, censent ex hæresi vel apostasia a fide nullam incurri irregularitatem nisi ratione infamiæ, quando hoc delictum fit publicum per sententiam judicis, vel per confessionem rei in judicio, vel per evidentiam facti. Quidquid sit, in Gallia, hæretici, v. g. Calvinistæ, et a fortiori eorum filii, pro irregularibus non habentur, et ideo eos ad fidem conversos Episcopi ordinare solent sine dispensatione Summi Pontificis (*Inst. Theol.*, tom. IV, p. 359). »

Voilà une doctrine bien différente de la doctrine romaine! Mais, ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'elle ne s'accorde pas mieux avec la doctrine professée généralement aujourd'hui en France. Pour commencer par les auteurs théologiques, le P. Gury, par exemple, citoyen français tout aussi bien que notre correcteur, s'appuyant sur le texte du droit, et marchant à la suite de saint Alphonse de Liguori, n'hésite pas à compter l'hérésie personnelle et la qualité d'enfant d'hérétiques, parmi les causes de l'irrégularité. Après avoir rappelé que, par les fautes entraînant cette peine canonique, on entend l'hérésie et l'apostasie, il ajoute, en effet: « Hanc irregularitatem etiam incurrunt hæreticorum et apostatarum fautores, receptatores, defensores imo et ipsorummet filii (*Compendium theol. mor.*, tom. II, p. 705). » Le vénérable supérieur du séminaire des Missions étrangères, M. Albrand, français lui aussi, est encore plus exprès. Dans l'estimable édition qu'il a donnée de la *Théologie de Thomas de Charmes*, il se demande : « Quinam irregulares sint propter hæresim? » Puis, rectifiant son auteur avec une sollicitude qui pourrait servir de modèle à notre correcteur, il répond: « Non solum hæretici, sed et eorum re-

ceptatores, defensores et fautores, ipsorumque filii usque ad secundam generationem ex linea paterna, et primam ex linea materna (*Theol. universa*, t. VIII, p. 101).

Quant aux sentiments et à la conduite des Évêques de France, notre correcteur se montre aussi fort mal informé et ne paraît pas se douter qu'il se trompe en affirmant que nos Prélats ne tiennent aucun compte de l'irrégularité en question. Un exemple suffira pour lui en donner une preuve sans réplique. Les églises de Reims, d'Amiens, de Beauvais, de Châlons et de Soissons, sont situées en France, et les Prélats qui les gouvernent sont français, apparemment. Or, ces Prélats, réunis en Concile provincial, dans la ville métropolitaine de Reims, en 1857, ont rangé, dans leurs décrets devenus publics, parmi les causes d'irrégularité l'hérésie personnelle et la qualité de fils d'hérétique, aux degrés déterminés par le droit : « Causæ ex quibus oriuntur irregularitates ex delicto sunt : 1° mala susceptio Baptismi ; 2° hæresis... Item irregularitati subjacent hæreticorum «credentes, receptatores, defensores et fautores ipsorumque filii, » usque ad secundam generationem ratione hæresis patris, et usque ad primam ratione hæresis matris, nisi parentes ante mortem hæresim abjuraverint (*Decreta Concil. prov. Remensis*, p. 59). » Parlant de l'origine et de l'obligation de cette irrégularité, comme de toutes les autres, les Pères du même Concile proclament qu'elle est de droit commun, ne pouvant être établie que par le Souverain-Pontife, ou par un Concile approuvé de lui et qu'elle oblige par conséquent tous les ecclésiastiques : « Potestatem vero illa impedimenta, seu irregularitates determinandi et instituendi ad Romanos Pontifices et ad Concilia auctoritate Apostolica approbata atque confirmata pertinere constat. Unde hujusmodi impedimenta sunt juris ecclesiastici communis seu universalis et omnes ubique clericos spectant (*Ibid.*, page 58). » Venant enfin à la cessation de cette irrégularité les mêmes

Prélats déclarent que, sauf les exceptions spécifiées dans le droit, le Souverain-Pontife seul peut en dispenser, soit par lui-même, soit par ceux qui auraient obtenu de lui ce pouvoir : « Quibus vero casibus exceptis, tota potestas tollendi irregularitates penes est Romanum Pontificem, qui, pro sua auctoritate plena et suprema in universali Ecclesia, potest dispensare in omni jure ecclesiastico. Igitur hæc omnia in mente et præ oculis habentes, prohibemus ne deinceps ullus in nostra Provincia Ecclesiastica Remensi super irregularitatibus dispensare præsumat, nisi conformiter ad præscripta juris; et in casibus ubi jus talem facultatem non faceret, nisi virtute Indulti prius a Sancta Sede concessi (*Decreta Conc. prov. Rem.*, p. 75). »

Oserait-on dire, après cela, en abandonnant les faits pour se réfugier dans une vaine théorie, qu'il y a une exception pour la France, sous prétexte que l'hérésie y ternit moins qu'ailleurs la réputation? L'autorité des Prélats qui viennent de proclamer une doctrine si ferme et si orthodoxe, démontre au contraire qu'en France, comme partout, l'hérésie est la même aux yeux de l'Église. En outre, le choix de ce sujet de leurs décrets atteste que, selon eux, il importe maintenant plus que jamais de rappeler cette loi parmi nous, afin d'y entretenir, d'y ranimer les sentiments de haine pour l'erreur et de respect pour les saints Ordres, qui ont porté l'Église à l'établir.

On le voit, rien ne reste à notre auteur, et sa doctrine pèche de tous côtés. Tout à l'heure il était en opposition avec la loi formelle de l'Église et avec les théologiens qu'il lui plait d'appeler étrangers ; le voilà maintenant en opposition manifeste avec les Évêques et les théologiens français, nos contemporains. Ne conviendrait-il pas cependant, quand on se donne, comme lui, la mission d'enseigner, et que l'on se fait même annoncer comme irrépréhensible, de lire au moins le texte de la loi, de regarder un peu ce qui se passe, d'écouter ce qui se

dit autour de soi, et de tenir compte de ce qui demeure invariable, comme de ce qui s'améliore par le changement ; au lieu de fermer les yeux, de se boucher les oreilles et de répéter toujours, sans s'inquiéter d'un désaccord devenu à peu près complet, le refrain gallican de 1828, contre l'autorité du Souverain-Pontife ?

Du *Traité des Censures*, nous passons au *Traité du Mariage*, où l'erreur et les opinions privées se sont donné pleine carrière. Or, sur ce champ de bataille théologique, il arrive encore souvent à notre auteur de se ranger du côté opposé aux théologiens romains.

Si nous voulions tout relever, il faudrait signaler une inexactitude dès le préambule. L'auteur annonce que, pour aller droit son chemin, il s'appuiera sur l'autorité de l'Église, et sur les documents des saints Pères, des Souverains-Pontifes, des Canonistes et des Théologiens de réputation. « Quia vero istud argumentum pertractandi nobis incumbit necessitas, ne a recto tramite deflectamus, lucem præstabunt Ecclesiæ auctoritas et Sanctorum Patrum, Summorum Pontificum, probatissimorum que Canonistarum ac Theologorum documenta (*Inst. Theol.* t. IV, p. 360).» En prenant ses paroles à la lettre, l'autorité réside donc pour lui dans une Église distincte du Souverain-Pontife ; et les actes, les déclarations de ce Pasteur suprême, lui fourniront seulement, comme les discours et les dissertations des Pères, des Canonistes et des Théologiens, qu'il met sur la même ligne, d'utiles documents. Un pareil début pourrait sembler peu de chose à des esprits distraits ; mais, pour quiconque y réfléchit, il révèle l'esprit qui animera le traité.

Toutefois, sans insister sur cette remarque préliminaire, pénétrons dans le traité lui-même. Une première chose qui frappe en le parcourant, c'est le vice essentiel de la distribution des matières. Au lieu de tracer sa marche d'avance, suivant les règles ordinaires de la scholastique, l'auteur va de

dissertations en dissertations, sans que son allure présente rien de dangereux, au premier aspect ; mais quand on veut se rendre compte de son plan, on trouve qu'il a réellement divisé son sujet en deux parties, en considérant successivement le mariage comme contrat et comme sacrement. Lui-même l'avoue vers la fin : « Cum de Matrimonio, quatenus est contractus, jam satis dixerimus, restat ut de ipso, prout est sacramentum, breviter agamus (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 501). » Cette division, d'ailleurs tout à fait dénuée de fondement, devient plus défectueuse par la manière dont il la remplit. Ainsi, il fait entrer dans la première partie tout ce qui regarde l'essence et les propriétés du mariage ; ce qui concerne les causes du contrat matrimonial, c'est-à-dire le consentement des parties et celui des parents, les fiançailles et la publication des bans ; ce qui se rapporte aux empêchements, à leur dispense, à la revalidation du mariage ; et c'est seulement après avoir disserté au long sur toutes ces questions qu'il arrive à la seconde partie, et traite, pour ainsi dire, au pas de course ce qui regarde l'existence, la matière, la forme, le ministre, le sujet et les effets du sacrement de mariage. On pourrait estimer en chiffres cette disproportion des parties de son traité ; moins de treize pages lui suffisent pour expédier la seconde ; et il en a consacré une quarantaine à la première. Or, cet arrangement, qui pèche déjà par le principe, offre encore un double inconvénient. D'abord, il attire l'attention des élèves sur le contrat, et la détourne d'autant du sacrement. Ensuite, il rattache au contrat dans leur esprit plusieurs questions qui par elles-mêmes se rapportent au sacrement, et les dispose de la sorte à recevoir les idées inexactes, à embrasser même les erreurs qui découlent en grand nombre d'une distinction pratiquement inadmissible pour des catholiques. Ce n'est pas ainsi que procèdent, en cette matière, les théologiens romains. Ils commencent par établir que le mariage est un sacrement de la loi nou-

velle; et cette démonstration domine, en l'éclairant, toute la suite de leur sujet. Ce défaut grave qui porte sur l'ensemble du traité, nous en promet d'autres dans les détails. Pour en indiquer seulement quelques-uns, prenons d'abord la question du consentement des parents. La doctrine catholique est fixée à cet égard. Sans tenir compte des dispositions différentes des lois civiles, elle enseigne que le consentement dont il s'agit, nécessaire pour la licité, ne l'est point pour la validité du mariage des enfants de famille. Ainsi l'a déclaré expressément le Concile de Trente (*Sess.* XXIV, *de Reform. Matrim.*), malgré les instances des envoyés du Roi de France, qui sollicitaient une décision contraire (Pallavicino, *Hist. Concil. Trid.*, lib. 22, cap. 1, n. 16). Ainsi l'enseignent tous les théologiens attachés à la doctrine de l'Église romaine. Or, notre auteur est loin de s'exprimer nettement à ce sujet. Il dit bien, à la vérité, que ces sortes de mariages ne sont invalidés ni par le droit naturel, ni par le droit divin, ni par le droit ecclésiastique; mais il a soin d'ajouter qu'ils le sont par notre droit civil, au moins quant aux effets civils: « Matrimonia a filiis-familias, etiam minoribus, sine parentum consensu contracta, nec naturali, nec divino, nec ecclesiastico jure irritantur, sed tantum jure civili nostro, saltem quoad civiles effectus rescinduntur (*Inst. Theol.*, t. IV. pag. 390). » D'abord cette proposition renferme des termes superflus et inexacts. De quoi s'agissait-il, en effet? Simplement d'exprimer sur ce point la doctrine de l'Église. Pourquoi donc rapporter en même temps les dispositions contraires du droit civil que le saint Concile de Trente a rejetées solennellement? Ensuite, cette même proposition contient une équivoque. Cette restriction *saltem* ne laisse-t-elle pas supposer que peut-être le droit civil n'empêche pas seulement les effets civils des mariages en question, mais qu'il les frappe encore de nullité radicale? En expliquant sa pensée, l'auteur ne fait que donner à ce doute plus de consis-

tance. Arrivé à la restriction, *saltem quoad effectus civiles*, il déclare avoir employé ces mots, parce qu'il se réserve d'examiner plus loin si le prince a pu et voulu invalider le contrat (*Inst. Theol.*, t, IV, p. 390).

Nous voilà donc suffisamment édifiés. Dès maintenant, et sans attendre le résultat de son futur examen, ne sommes-nous pas en droit de reprocher à notre auteur de se séparer ici des théologiens romains, en évitant de se prononcer sur un point décidé par l'Église ; et de laisser les élèves à tout le moins incertains, sur une question dont la solution, dans le sens romain, bien entendu, est jugée si nécessaire au salut des âmes, par Benoit XIV lui-même, qu'il ordonne aux Évêques d'en faire l'objet d'un statut synodal? Écoutons ce grand Pape, dont les paroles conviennent si bien à notre sujet : « Quocirca nescimus qua ratione Juenin (au lieu de Juénin, mettez l'auteur ou le correcteur de la *Théologie de Toulouse*) metuerit suum calculum adjicere tot Doctorum gallicanorum sententiæ, Regia etiam declaratione firmatæ, et decidere noluerit an revera in Gallia matrimonia inita a filiis-familias, sine consensu parentum, sint valida quoad substantiam, etsi civilibus effectibus destitui nemo dubitet. Neque extra institutum vagati sumus, dum hæc prolixius enarravimus ; siquidem verebamur ne Episcopi, prædicti Juenin, aliorumque, contra communem sapientiorum Galliæ Doctorum sensum, idem scriptitantium, auctoritate decepti, non audeant in suis synodis declarare matrimonia a filiis-familias, invitis ac insciis parentibus contracta, etsi illicita, valida tamen esse, ac proinde integrum non esse contrahentibus, quamdiu eorum alter superstes est, alias nuptias inire ; quam profecto synodalem declarationem, ad consulendum animarum saluti, non solum utilem, sed maxime necessariam, reputamus (*De Syn. diœces.*, lib. VII, cap. 37, edit. rom. an. 1748). »

Venons à la question des empêchements de mariage. On

connaît les attaques dirigées sur ce terrain contre la doctrine de l'Église. Au premier rang, paraissent les Protestants, qui retranchent le mariage du nombre des sacrements, et attribuent à l'autorité temporelle le pouvoir de régler tout ce qui le concerne. Viennent ensuite les Jansénistes et les théologiens courtisans, qui, tout en admettant le mariage comme un sacrement, prétendent que le pouvoir exclusif d'en fixer les conditions appartient de droit propre aux princes temporels, et que l'Église n'a exercé ce pouvoir et ne l'exerce encore qu'en vertu d'une concession de leur part. Nous ne rangerons point dans cette catégorie Marc Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, puisque cet apostat, non content de dépouiller l'Église au profit des princes, alla jusqu'à nier que le mariage fût un sacrement. Mais, en France, Jean Launoy et les gallicans avancés, ses émules; en Allemagne, les auteurs de la Constitution de Joseph II; et, en Italie, les théologiens de son frère Léopold de Toscane, tels que l'Évêque de Pistoie, Scipion Ricci et autres, y tiennent une place distinguée. La marche est fermée par un petit groupe de gallicans, qui, se piquant de modération, et voulant tenir un juste-milieu, sont d'avis que le pouvoir en litige, selon eux, appartient également à la puissance ecclésiastique et à la puissance civile.

En face de ces adversaires de toute nuance, les Souverains-Pontifes enseignent, et par conséquent les théologiens romains soutiennent la doctrine invariable de l'Église. Elle peut se résumer en deux propositions, savoir, que l'Église a le pouvoir d'établir des empêchements soit prohibitifs, soit dirimants du mariage; et en outre que l'Église seule peut établir des empêchements dirimants, à l'exclusion des princes séculiers, dont l'autorité se borne à régler les effets purement civils du mariage.

Le Concile de Trente ayant défini expressément la première (*Sess.* XXIV, can. 3, 4, 9 et 12); et la Bulle *Auctorem fidei*,

condamnant l'assertion contraire du synode de Pistoie comme subversive des Canons de ce Concile et hérétique (*Prop.* 59), nous n'avons rien à en dire, sinon qu'elle est de foi. Quant à la seconde, on a incidenté, il est vrai, sur ce que le Concile, en attribuant la connaissance des causes matrimoniales aux juges ecclésiastiques (*Sess.* XXIV, can. 12), n'a pas déclaré qu'ils possèdent seuls ce pouvoir. Mais une interprétation authentique de ce décret ne laisse lieu à aucun subterfuge. Rappelant à son devoir l'Évêque de Motula, par un Bref du 17 septembre 1788, devenu célèbre, Pie VI déclare, d'après les termes et l'esprit du Concile, que la décision dont il s'agit doit être entendue en ce sens, que *toutes* les causes matrimoniales sont réservées aux *seuls* juges ecclésiastiques. En toute occasion, les Papes proclament la même doctrine. Sans remonter bien haut, sans parler de Benoît XIV enseignant qu'une loi portée par un prince laïque n'a aucun effet sur la validité du mariage, au for de la conscience (*De Syn. diœces.*, lib. 8, cap. 12, nº 6), écoutons les derniers Papes, qui élèvent la voix, à mesure que l'esprit révolutionnaire, l'esprit païen, dans sa fièvre de sécularisation, redouble d'efforts pour dépouiller le mariage de son caractère sacré, et enlever ainsi à la famille la sainteté de son origine. Pie VI, fidèle à lui-même, écrit à l'Évêque de Luçon, sous la date funèbre du 28 mai 1793, qu'en remplissant les formalités de la nouvelle loi civile sur le mariage, comme ils peuvent d'ailleurs très-bien le faire pour s'assurer le bénéfice de cette loi, les fidèles ne contractent point mariage. Pie VIII déclare, dans son Encyclique du 29 mai 1829, que le mariage doit être rangé parmi les choses saintes et qu'il est entièrement du ressort de l'Église. Grégoire XVI, à son tour, ordonne, dans son Encyclique du 15 août 1832, qu'on suive exactement pour le mariage les lois de l'Église, dont il dépend entièrement. L'immortel Pie IX, excité par la vue du danger toujours croissant, revient plus souvent encore sur ce

sujet. Dans le Bref où il condamne les erreurs de Nuytz; dans son allocution relative aux affaires de la République Grenadine, dans sa lettre au Roi de Sardaigne, et dans bien d'autres documents, il déclare que le contrat matrimonial est inséparable du sacrement, et que toute union entre des chrétiens contractée en dehors des lois de l'Église, même conformément aux lois civiles, n'est qu'un honteux et funeste concubinage. Il serait superflu d'ajouter que les Congrégations romaines, organes des Souverains-Pontifes, décident et répondent dans le même sens.

A cela, on ne dira plus, sans doute, comme les gallicans l'ont fait, que les Souverains-Pontifes, en parlant ainsi, n'avaient pas l'intention de porter une définition de foi, et que les réponses des Congrégations romaines n'ont pas la vertu de dirimer les controverses; car nous répliquerions, d'abord qu'un pareil langage n'est pas celui d'un théologien romain; ensuite, que si cet enseignement des Souverains-Pontifes et ces décisions de leurs tribunaux ne rendent pas la chose de foi expresse, ce qui n'est pas en question, ils font du moins connaître la doctrine et la pratique de l'Église au point de rendre certaine la seconde proposition. Ainsi l'entendent le Cardinal Gousset, le P. Martin, le P. Perrone, M. Albrand, le P. Gury, pour ne citer que les plus graves des théologiens contemporains.

Entre ces deux camps, ou plutôt entre ces deux armées, l'une rangée autour du Souverain-Pontife, l'autre dirigeant plus ou moins ouvertement contre lui ses attaques, quel parti prendra notre auteur? Pour en bien juger, voyons-le à l'œuvre, et considérons la suite de ses évolutions. D'abord, il présente mal la question. Il examinera, dit-il, dans un premier article, si l'Église peut établir des empêchements dirimants, et dans un second, si les Princes séculiers ont le même pouvoir (*Instit. Theol.*, tom. IV, pag. 413). Mais ne sait-on pas d'avance que

l'Église a résolu négativement cette dernière question ? Dès lors, pourquoi la remettre en problème, et en faire une des divisions du chapitre ?

Reprenant le premier article, l'auteur montre que l'Église peut, en vertu d'un droit qui lui est propre, *jure proprio*, établir des empêchements dirimants (*Inst. Théol.*, t. IV, p. 431). C'est bien, mais ce n'est pas tout. Pour compléter la doctrine catholique sur ce point, il resterait à démontrer que l'Église possède *seule* ce pouvoir. Au lieu de s'en occuper sur le champ, comme le sujet le demande et comme le ferait un théologien romain, l'auteur se met à déduire des corollaires de sa proposition. L'un a rapport au sujet du pouvoir qu'il vient de reconnaître à l'Église. Ce pouvoir appartient, selon lui, soit au Concile général, soit au Souverain-Pontife (*Ibid.*, p. 417). Cela est vrai, au fond; mais nous voudrions, dans la forme, un ordre différent. Quand il s'agissait du Pape et des Évêques, notre auteur affectait de nommer toujours les Évêques les premiers; maintenant qu'il est question du Pape et du Concile, il a bien soin de donner le pas au Concile. Mais, à défaut d'esprit romain, ayez donc un peu plus de logique ! Vous avez reconnu au Souverain-Pontife une primauté d'honneur, et en toute occasion vous le mettez le dernier. Depuis trois cents ans, il n'y a pas eu de Concile général ; bien des années s'écouleront peut-être avant qu'on en assemble un nouveau ; et cette autorité extraordinaire, intermittente, pour ainsi dire, cette autorité qui n'existe que rarement, à de longs intervalles, vous n'hésitez pas à la faire passer avant le Souverain-Pontife, autorité ordinaire, actuelle et permanente dans l'Église ! Sciemment ou non, ce que nous n'avons point à éclaircir, par cet arrangement systématique vous cédez à un sentiment hostile au Souverain-Pontife ; vous revenez au second article de 1682, déclarant le Concile supérieur au Pape.

A s'en tenir au premier corollaire de notre auteur, on croi-

rait qu'il y a seulement dans l'Église deux autorités ayant le pouvoir d'établir des empêchements dirimants ; il en fait bientôt connaître une troisième : la coutume. Nous n'examinerons point si la coutume dont on parle ne serait pas plutôt une tradition ; ni si une coutume pourrait, dans l'espèce, acquérir force de loi, ou prévaloir contre une loi de l'Église. Nous bornant à ce qui est nécessaire pour apprécier la doctrine de notre auteur, nous dirons seulement que les preuves dont son assertion avait cependant grand besoin, ont le défaut de ne rien prouver, ou ce qui est plus fâcheux encore, de prouver contre lui.

Il va chercher la première de ses preuves dans l'antiquité chrétienne, et jusque dans l'Église grecque. C'est une lettre de saint Basile à un certain Diodore, où il est dit que le mariage d'un homme veuf, avec sa belle-sœur, est invalidé par l'usage établi dans l'Église (*Epist.* 160, edit. Bened., tom. III). Mais de quelle sorte d'usage l'Archevêque de Néocésarée veut-il parler ? D'un usage fondé sur les règles transmises par les Saints, c'est-à-dire par les Apôtres ou par les Pères Apostoliques, suivant l'interprétation de notre auteur lui-même (*Inst. Theol.*, tom. IV, pag. 415). Or, un usage pareil n'est pas une coutume proprement dite, qui vient originairement d'en bas ; c'est une véritable tradition, dont la source est en haut. Le fait allégué démontre donc bien, à la vérité, l'existence de l'empêchement d'affinité, dès le quatrième siècle, ce qui n'était pas en question ; mais il ne prouve nullement, comme l'auteur paraît le croire, que la coutume puisse établir des empêchements dirimants. Pour cela, en effet, il aurait fallu citer un usage introduit avec les conditions d'une coutume légitime, en l'absence d'une loi, ou contrairement à la loi ; tandis que l'on met simplement en évidence une loi traditionnelle et l'observation de cette loi (1).

(1) Il est vrai qu'on lit à la marge de la lettre dont il s'agit : « Consuetudo vim legis habet in ejusmodi rebus ; » mais c'est sur le texte

Passant au moyen-âge, notre auteur invoque l'autorité d'Alexandre III, sans indiquer toutefois lequel des onze chapitres du droit, tirés des actes de ce grand Pape et commençant par les mots : *Super eo quod*, il a l'intention de citer en preuve. Pour ne considérer que les deux chapitres où il est question du mariage, le premier ne fait rien à la thèse, puisqu'il traite seulement de la valeur du témoignage d'une mère affirmant, de concert avec une autre femme, que sa fille a été fiancée à un homme d'une condition supérieure, ou de celui de la mère de l'un des futurs époux, attestant qu'il y a entre eux parenté (Cap. *Super eo, de testib. et attest.*, lib. 2, tit. 20). Quant au second chapitre, il ne prouve pas davantage. Il s'agissait de l'empêchement de parenté spirituelle. Alexandre III répond à un Prélat que si la coutume de son Église métropolitaine, d'accord avec la loi de l'Église, invalide les mariages où la parenté spirituelle est engagée, il doit la suivre ; mais que s'il en est autrement, il peut laisser faire, sans paraître ni désapprouver, ni approuver ; par la raison que s'il est grave de mépriser l'ancienne coutume du pays, en pareille matière, il serait plus grave encore de donner aux époux, à cause de cette coutume, un assentiment dont on pourrait s'autoriser ensuite comme d'un exemple (Cap. *Super eo, de Cognatione spirit.*, lib. IV, tit. 10). Or, en tout cela, il n'y a pas l'ombre d'une preuve de l'assertion à démontrer.

Notre auteur arrive enfin aux temps modernes. Sera-t-il plus heureux dans ses recherches historiques? Il apporte en preuve la déclaration de l'Assemblée du Clergé de France, de 1635, relative au mariage de Gaston. Le fait est bien connu. Gaston d'Orléans avait épousé, malgré Louis XIII, son frère, Marguerite, sœur du duc de Lorraine. Le Roi recourut à l'Assemblée du Clergé pour obtenir qu'elle déclarât nul ce mariage, par

de saint Basile, et non pas sur les notes de ses éditeurs, que s'appuient nos observations.

défaut du consentement royal, ce qui eut lieu selon le désir du monarque. Mais notre auteur croit-il avoir avancé par là sa démonstration? En ce cas, il s'est bien trompé. Pour ruiner son argument, nous pourrions lui répondre, avec le P. Martin, que la coutume sur laquelle s'appuyait l'Assemblée du Clergé, concernait seulement les effets civils du mariage; que la décision donnée en conséquence n'avait pas d'autre portée et ne touchait point la question des empêchements dirimants; et de plus, que le Clergé de France n'a jamais reconnu aux Princes le pouvoir de rompre le lien du mariage (*De Matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli exclusive propria*, t. II, pag. 587 et suiv.). Afin de calmer l'étonnement que cette réponse exciterait sans doute chez notre auteur, nous pourrions lui citer encore l'autorité du Souverain-Pontife Pie VII, rendant le même témoignage au Clergé de France dans une affaire semblable, celle du mariage du prince Jérôme Bonaparte avec Miss Patterson, protestante d'Amérique. « Il n'est pas exact de dire, écrivait Pie VII à l'empereur Napoléon, demandant la nullité du mariage de son frère, que la loi de France, relative aux mariages des enfants non émancipés et des mineurs, contractés sans le consentement des parents et des tuteurs, les rende nuls quant au sacrement. Le pouvoir même législatif laïque a déclaré, sur des représentations du Clergé assemblé l'an 1629, qu'en établissant la nullité de ces mariages, les législateurs n'avaient entendu parler que de ce qui regarde les effets civils du mariage, et que les juges laïques ne pouvaient donner aucun autre sens ou interprétation à la loi; car, Louis XIII, auteur de cette déclaration, sentait bien que le pouvoir séculier n'a pas le droit d'établir des empêchements dirimants au mariage comme sacrement. (*Hist. de Pie VII*, par Artaud, t. II, p. 61). » Cette dernière raison du Souverain-Pontife n'est-elle pas rendue évidente par la démarche de Louis XIII lui-même auprès de l'Assemblée du Clergé, dans l'affaire de Gaston?

Mais je veux bien accepter le fait tel qu'il paraît résulter d'une étude superficielle des documents historiques, tel que le présente notre auteur ; car, j'y trouve le moyen de le mettre en contradiction avec lui-même, et de le montrer en flagrant excès de gallicanisme. Tout à l'heure, il parlait d'une coutume légitime, ayant par conséquent pour elle le consentement du législateur suprême ; et le voici qui nous présente comme légitime, une coutume rejetée expressément par les Souverains-Pontifes, entre autres par Urbain VIII. On sait, en effet, que la décision de l'Assemblée du Clergé ayant souffert des difficultés, l'Evêque de Montpellier, qui en avait été le principal promoteur, fut chargé d'aller à Rome, la soutenir auprès du Pape. Mais, malgré toutes les instances qu'on put lui faire, Urbain VIII refusa de la ratifier, disant qu'il ne pouvait regarder comme invalide un mariage contracté suivant les prescriptions du Concile de Trente ; et que du reste, si ce mariage était contraire aux coutumes de France, on pouvait le déclarer nul quant aux effets civils, mais non pas quant au sacrement (*Procès-verbaux des Assemblées du Clergé de France*, t. II, p. 665 ; et Pièces justificatives, n. 5 et 6). Voilà pour la contradiction. L'excès de gallicanisme n'est pas moins évident. Que voit-on, en effet, dans l'exemple allégué? D'une part, une Assemblée du Clergé de France, réunie par autorité royale, une Assemblée sans caractère canonique, comme sans mission doctrinale, qui déclare nul le mariage en question ; et de l'autre, le pape Urbain VIII, qui, saisi de l'affaire par cette Assemblée, confirme la validité de ce même mariage. Et dans un pareil état de choses, entre de tels juges, notre auteur, entraîné par un esprit d'opposition qu'il ne s'avoue peut-être pas, mais qui perce en toute occasion, n'hésite point à se prononcer pour l'Assemblée du Clergé contre le Souverain-Pontife!

S. Jacquenet, prêtre.

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE.

JANVIER - JUIN.

Un des services les plus importants que puissent rendre à la science les Recueils périodiques, c'est de faire connaître les ouvrages nouveaux, c'est d'en présenter à leurs lecteurs une analyse et un examen consciencieux. Mais le cadre borné d'une Revue ne permet de publier qu'un petit nombre d'articles de ce genre. Encore ne paraissent-ils qu'après un délai souvent assez long. Le public n'a donc sur un point qui l'intéresse au plus haut degré, que des renseignements tardifs et incomplets; il ne peut suivre le mouvement scientifique, se rendre compte des formes qu'il revêt, des nécessités nouvelles qu'il impose et des ressources qu'il offre.

Cette lacune est surtout très-sensible par rapport à la science religieuse qui a tant de ramifications, et qui touche à tant de choses. Nous avons cru qu'il serait utile de tracer, à la fin de chaque trimestre, un tableau rapide des publications les plus importantes. Il ne faudra pas chercher dans notre travail, on le comprend, un jugement approfondi sur tous les livres qui s'y trouveront mentionnés, mais nous tâcherons, du moins, d'indiquer d'une manière suffisante le caractère et la portée de chacun d'eux.

Inutile d'ajouter que ce bulletin n'exclura pas les articles spéciaux qu'il importe de consacrer à un certain nombre d'ouvrages importants. Les livres signalés dès leur apparition pourront encore être par la suite l'objet d'une étude plus développée.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent déjà, de réputation du moins, l'*Encyclopédie théologique* de Fribourg (1), vaste et

(1) *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne, publié par les soins du docteur Wetzer, professeur de philologie orientale à l'Université de Fribourg en Brisgau,

savant répertoire dont la science catholique a récemment doté l'Allemagne. Elle forme à elle seule une bibliothèque où l'on trouve, sur tous les points de la science sacrée, des articles signés par Alzog, Von Drey, Hanberg, Héfélé, Kuhn, Maier, Permaneder, Philipps, Staudermayer, Welte, etc. L'orthodoxie la plus sûre y est partout alliée à la science la plus étendue. On comprend combien un tel ouvrage est précieux pour les membres du clergé, surtout pour ceux qui n'ont point à leur portée les grandes bibliothèques. C'était donc nous rendre un véritable service que de le traduire dans notre langue. M. l'abbé Goschler s'est chargé de cette tâche difficile. Dans les premiers volumes, la traduction laissait un peu à désirer, mais elle va s'améliorant dans les suivants, et il y a tout lieu d'espérer que cette publication monumentale obtiendra chez nous le succès dont elle jouit au-delà du Rhin.

Ceux qui possèdent l'édition allemande apprendront sans doute avec plaisir qu'elle se complète par la publication d'une table des matières très-étendue et rédigée avec beaucoup de soin. C'est le digne couronnement de l'œuvre, qui acquiert bien plus de valeur encore, maintenant que ses richesses sont là étalées devant nous, et qu'il n'y a plus qu'à étendre la main pour les saisir.

Ce n'est point sortir de l'Allemagne, que de passer à un livre où son influence se fait sentir à chaque page. *L'Essai sur la méthode dans les sciences théologiques* (2), par M. l'abbé Bourquart, est le fruit d'études vraiment sérieuses. L'auteur se demande pourquoi les sciences théologiques sont tombées parmi nous dans un état de décadence qui forme un contraste si frappant avec leur passé glorieux ; pourquoi elles

et du docteur Welte, professeur de théologie à la faculté de Tubingue, traduit de l'allemand par M. l'abbé Goschler, chanoine, docteur ès-lettres, ancien directeur du collége Stanislas, etc., t. I-IX, in-8° à deux colonnes.— Paris, Gaume frères et J. Duprey. Prix : 5 fr. 50 c. le volume. L'ouvrage entier en formera vingt-cinq.

(2) In-8° de VIII-528 p. Paris, Lecoffre.

sont sans influence apparente sur la direction des esprits et sur le mouvement intellectuel du siècle. Il croit que leur régénération dépend en très-grande partie des questions de méthode, et il essaie de les aborder.

A ce même ordre de questions générales se rattache une polémique entre deux adversaires distingués, MM. Clemens et Kuhn, sur les rapports entre la philosophie et la théologie. On comprend qu'il nous est impossible d'entrer ici dans l'exposé de ce débat, malgré tout l'intérêt qu'il présente (3).

C'est une bonne fortune que de rencontrer des travaux apologétiques signés par le P. Deschamps (4) et par M. Nicolas (5). L'éloquent Rédemptoriste a refondu dans un cadre unique les principales idées développées dans ses deux premiers écrits, de manière à en former un ouvrage nouveau qui a son originalité propre et son but spécial. L'auteur des *Études philosophiques sur le Christianisme* nous a donné une nouvelle suite à cet ouvrage. Il y traite du culte de la Sainte-Vierge, envisagé dans sa base, dans son histoire et dans ses diverses formes.

Dans le champ de la dogmatique nous n'avons à recueillir qu'une gerbe et un épi. La gerbe c'est une monographie très-savante et très-étendue sur un point important de la doctrine chrétienne, l'efficacité des Sacrements *ex opere operato* (6) :

(3) Doctor Clemens-Über das Verhaltniss der Philosophie zur Theologie. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des H. Prof. Kuhn (dans sa dogmatique t. 1). Gr. in-8° de 44 p., Mayence, Kirchheim. Kuhn-Philosophie und Theologie. Eine Streitchrift, gr. in 8° de 77 p. Tubingue, Laupp. M. Kuhn a publié en outre, dans la *Revue trimestrielle de Tubingue* (2e livr.) un article sur la doctrine de saint Thomas, en réponse aux assertions de M. Clemens.

(4) *La Question religieuse résolue par les faits*, 2 vol. gr. in-12, Tournay, Casterman.

(5) *La Vierge Marie vivant dans l'Église*, nouvelles études philosophiques sur le Christianisme, par A. Nicolas, 2 vol. in-8° ou in-12. Paris, Vaton.

(6) Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente *ex opere operato* in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung

l'épi, c'est une dissertation remarquable sur la question de la validité du baptême des hérétiques, débattue entre saint Cyprien et saint Etienne (7). Nous mentionnons, simplement à titre de curiosité, *la Théologie dogmatique orthodoxe* (schismatique russe) de Macaire, dont il vient de paraître une traduction française (8).

Les travaux catholiques sur l'Ecriture sainte sont en petit nombre. Nous avons annoncé déjà dans cette Revue l'ouvrage du P. Vercellone sur les variantes de la Vulgate. On publie en ce moment à Parme une concordance latine qui surpassera toutes les autres en étendue et en correction. Enfin, M. l'abbé Crampon donne à Paris (chez Vivès) une édition de Cornelius a Lapide, augmentée de notes nouvelles dont le fond est emprunté aux exégètes les plus récents.

On sait que les efforts de l'incrédulité tendent à se concentrer de plus en plus sur le domaine de l'exégèse biblique. Ewald vient de terminer sa grande histoire du peuple d'Israël (9), où la fine fleur de l'esprit rationaliste, sous forme d'hypothèses bizarres et sans fondement aucun, s'allie à une érudition incontestable. Hupfeld a publié le 3e volume de son commentaire sur les Psaumes (9), assez remarquable sous le rapport philologique, mais fortement empreint de l'esprit du temps. Cette remarque s'applique également à la Bible de

für die christliche Heilslehre, dargestellt von Doctor Constantin von Schœzler, in-8° de XII, 589 p. Munich, Leutner.

(7) De Controversia quæ de valore baptismi hæreticorum inter S. Stephanum papam et S. Cyprianum agitata sit commentatio historico-dogmatica. Scripsit Jos. Schwane, S. Theol. Lic. et professor. In-4° de 32 p. Munich, Theissing.

(8) Paris, Cherbuliez, 2 vol. in 8.

(9) Geschichte des Volkes Israel, von H. Ewald. 7 band, in-8° de XXIV, 542 p. Gœttingue, Dieterich, 1859.

(9) Die Psalmen ubersetz und ausgelegt von Doctor Hermann Hupfeld, ord. prof. der theologie zu Halle. 3 Band, in-8° de 484 p. Gotha, Perthes.

Bunsen (10), au commentaire sur la Genèse de Knobel (11), à l'histoire du canon du N. T. par Credner (12). Le récent ouvrage de M. Renan, sur le Cantique des cantiques (13) appartient à la même école. C'est tout simplement une fantaisie, assez brillante sans doute, mais où l'art et l'esprit de l'auteur ne suffisent point à déguiser les vices du système d'interprétation qu'il adopte. Il est obligé de torturer le texte d'un bout à l'autre pour en faire sortir, bon gré mal gré, un sens qui répugne à tous les détails comme à l'ensemble et à la marche de la composition. Celui qui, dans la philologie profane, emploierait des procédés de ce genre serait mis avec raison au ban de la science. Combien le jugement de la critique ne doit-il pas être plus sévère quand, avec les intérêts sacrés de la science, elle voit compromis les droits bien autrement élevés de la foi religieuse !

Nous voyons avec plaisir se succéder rapidement les éditions du commentaire de M. Delitzsch sur la Genèse (14). La troisième qui vient de paraitre offre des additions et des changements considérables. La méthode de l'auteur est beaucoup moins superficielle et moins sèche que celle de la plupart des exégètes protestants : il pénètre dans l'esprit de la Bible, en même temps qu'il en explique le texte avec toutes les ressources de l'érudition et de la philologie modernes. Toutefois, il émet çà et là des opinions que nous ne saurions partager. Nous faisons surtout les réserves les plus complètes par rapport à ses essais d'analyse critique.

(10) Vollstændiges Bibelwerk für die Gemeinde. Traduction, commentaire et critique. Il y aura 8 volumes gr. in-8°.

(11) Die Genesis erklæert von Doctor August Knobel. 2 aufl, gr. in-8° de XXVI, 382 p. Leipzig, Hirzel.

(12) Geschichte der neutestamentlichen Kanon. Herausgegeben von G. Volkmar. Berlin, Reimer, in-8° de VIII, 424 p.

(13) *Le Cantique des cantiques* traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. In-8° de XIV, 210 p. Paris, Lévy.

(14) Commentar über die Genesis, von F. Delitzsch. 3 Ausgabe, gr. in-8° de VII, 648 p. Leipzig, Dœrffling.

Tous ceux qui s'intéressent aux études patrologiques, apprendront avec plaisir qu'on vient d'achever l'édition de saint Cyrille de Jérusalem si bien commencée en 1848 par le docteur Reitschl (15). Un savant orientaliste, M. de Lagarde, a publié une version syriaque des quatre livres de Titus de Bostra contre les Manichéens (16). L'ouvrage de D. Ceillier (17), si rare et si précieux, se réimprime chez Vivès avec des additions que nous n'avons pu examiner encore.

Mais l'œuvre capitale en ce genre, c'est la patrologie grecque de M. l'abbé Migne, qui touche à son achèvement, du moins dans les limites primitivement fixées. Ici, l'infatigable éditeur, s'est, on peut le dire, surpassé lui-même. Tout en restant dans des conditions de bon marché vraiment exceptionnelles, il a soigné davantage l'exécution typographique : nos meilleures presses ne désavoueraient pas les volumes de la patrologie grecque. Sans doute il est à regretter, comme dans la série latine que les textes n'aient pas été soumis à une révision nouvelle, qu'on n'ait point, avant de les réimprimer, fouillé les bibliothèques, consulté les manuscrits. Ce travail eût été bien utile pour les auteurs que n'ont point édités les Bénédictins, et les textes même établis par ces savants religieux n'eussent pu que gagner en passant de nouveau par le creuset de la critique. Mais qu'on songe donc aux difficultés d'un tel plan, aux frais considérables et aux retards qu'il eût entraînés. En procédant autrement qu'il ne l'a fait, M. l'abbé Migne devait renoncer à couronner lui-même son œuvre. Peut-être après lui fût-elle demeurée à jamais incomplète. Ce qui est certain c'est que le

(15) S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quæ supersunt omnia. Vol. II, edidit Josephus Rupp. gr. in-8° de IV, 494 p. Munich, Leutner.

(16) Titi Bostreni contra Manichæos libri IV syriace. P. A. de Lagarde ed. 4°, Lipsiæ, Teubner.

(17) *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, par D. Ceillier. Nouvelle édition, revue, annotée et complétée par un directeur de séminaire, 15 vol. in-4° à 2 col.

public eût attendu longtemps pour en jouir, c'est que le prix élevé de la collection l'eût empêchée de se répandre en dehors de quelques bibliothèques privilégiées.

M. Migne se propose d'ajouter à sa série des Pères grecs une nouvelle section destinée à la conduire depuis l'époque de Photius, où s'arrête la première, jusqu'à celle du Concile de Florence. Il terminera sa magnifique entreprise par une patrologie orientale.

L'histoire ecclésiastique offre cette fois une ample moisson. C'est d'abord la septième édition du manuel si remarquable d'Alzog. L'auteur a retouché plusieurs parties de son livre en utilisant les travaux les plus récents. Nous rencontrons ensuite une traduction allemande de l'histoire ecclésiastique de M. Rohrbacher (18), avec des additions qui lui donnent la valeur d'une œuvre originale.

Rome complète la grande histoire ecclésiastique du Cardinal Orsi, en éditant le reste de la continuation du P. Becchetti, déposé depuis près de 50 ans à la bibliothèque de Casanate (19). Il en a paru un nouveau volume qui sera suivi de douze autres. En même temps, deux savants illustres de la capitale du monde chrétien, MM. Audisio et Passaglia, entreprennent une histoire des Papes (20) : on a tout lieu d'espérer qu'ils élèveront à la Papauté un monument digne d'elle. Un converti, M. Haas, vient de terminer sur un plan moins vaste un ouvrage ana-

(18) Abbé Rohrbachers Universal geschichte der katholischen Kirche. In deutscher Bearbeitung unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgegeben von F. Hülskamp und Hermann Rump. Munster, Theissing.

(19) Storia ecclesiastica dell' Emo Card. fr. Giuseppe Agostino Orsi dell' ordine dei predicatori, proseguita da fr. Filippo Angelico Becchetti dello stesso ordine, dal secolo VII à tutto il XVIII, t. L (de toute la collection). Rome, Sabatini, gr. in-8° de 388 p.

(20) Storia dei Papi per Guglielmo Audisio, canonico della SS. Basilica Vaticana, e professore di diritto alla Sapienza, con note di Carlo Passaglia, professore di filosofia superiore nella stessa Università Romana, premessi alle vite i ritratti in rame di tutti i Papi, in-4°, Rome, Sinimberghi. L'ouvrage formera 10 volumes.

logue (21). Enfin, M. Chantrel traite le même sujet sous une forme populaire.

L'histoire des Conciles, de M. Héfélé (22), est un des ouvrages les plus importants que la science catholique ait produits en ce siècle. Il faut placer à côté d'elle la vie de Grégoire VII, par Gfrœrer (23), travail beaucoup plus complet que celui de Voigt, et où l'on verra enfin dans son vrai jour l'œuvre du grand Pontife. Citons encore en fait de biographies celle de Fischer, par un théologien allemand, M. Kerker (24); puis celle de Jeanne d'Arc, par M. Wallon, et enfin celle de Tilly (26), par M. de Villermont, œuvre de science et de justice, qui contient la réhabilitation d'un héros chrétien. On nous permettra de rattacher encore à cette branche la belle étude de M. l'abbé Freppel sur saint Justin (27) et l'intéressant opuscule de M. l'abbé Corblet : *de l'influence du Protestantisme sur la philosophie, les lettres et les arts* (28).

Le droit-canon est cultivé avec ardeur dans l'Allemagne catholique. Aussi cette étude, poursuivie d'une manière consciencieuse, amène un retour de plus en plus complet vers les saines doctrines. La Revue publiée par M. le baron de Moy de

(21) Geschichte der papste, nach den Ergebnissen der bewæhrtesten Forschungen, verfasst von Doct. Carl Haas, gr. in-8° de XV, 733 p. Tubingue, Laupp.

(22). Conciliengeschichte, in-8°. Fribourg, Herder. Le 4e volume vient de paraître.

(23) Pabst Gregor VII und sein Zeitalter. 5 Band, gr. in-8°. Schaffouse, Hurter.

(24) John Fischer, der Bischop von Rochester und Martyrer fur den katholischen Glauben, gr. in-8° de XI, 356 p. Tubingue, Laupp.

(25) *Jeanne d'Arc*, par H. Wallon, membre de l'Institut, professeur d'histoire moderne à la faculté des lettres de Paris, 2 vol. in-8° de LXIV, 697 p.

(26) *Tilly ou la guerre de trente ans de* 1618 *à* 1632, par le comte de Villermont, 2 vol. in-8°. Tournay, Castermann.

(27) *Les Apologistes chrétiens au deuxième siècle : Saint Justin*, par M. l'abbé Freppel, professeur à la faculté de théologie de Paris, in-8° de 474 p. Paris, Bray.

(28) Brochure in-8 de 41 p. Arras, Rousseau-Leroy.

Sons sous le titre d'*Archives du droit ecclésiastique*, renferme des travaux solides et animés du plus pur esprit de l'Église. Nous ne pouvons que répéter la même appréciation à propos des traités dans lesquels MM. Schulte (29) et Philipps (30) entreprennent d'exposer l'ensemble de la science Ce dernier est très-connu en France par son ouvrage intitulé : *du Droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, que M. l'abbé Crouzet a fait passer dans notre langue. Citons encore quelques travaux sur des points particuliers. Un professeur de Vienne, M. Fessler, a publié deux ouvrages, l'un savant et développé sur le procès canonique (31) ; l'autre court et populaire sur l'excommunication (32). M. l'abbé Bouix a donné une seconde édition de son traité *de Jure Liturgico*, augmentée d'une cinquième partie.

Au milieu du déluge de frivolités dont nous inonde journellement la librairie française, on est heureux de rencontrer des éditeurs qui consacrent toutes les ressources de leur art à de grandes et utiles publications. Telle est la *Collectio Declarationum S. Congregationis Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum*, de Zamboni, dont le premier volume (33) vient de sortir des presses de M. Rousseau-Leroy. Il n'est pas de bibliothèque ecclésiastique si modeste qu'elle ne puisse posséder maintenant cet ouvrage, dans une édition tout à la fois belle, correcte et commode.

(29) Das katholische Kirchenrecht. Dessen Quellen und Literaturgeschichte,—System.— Einfluss auf die verschied. Rechts-disciplinen uberhaupt. 1 Band. 1 Lieferung. Die Quellen des kath. Kirchenrechts. In-8° de IV, 176 p. Giessen, Ferber.

(30) Lehrbuch des Kirchenrechts. Erste Abth. in-8° de XIV, 476 p.

(31) Der kanonische Process nach seinen positiven Grundlagen und seiner ältesten historischen Entwickelung in der vorjustinianischen Periode dargestellt. Vienne, Gerold, in-8° de 178 p.

(32) Der Kirchenbann und seine Folgen. Vienne, Gerold. Cet opuscule a eu, en quelques semaines, deux éditions.

(33) In-4° de 600 p. On souscrit chez l'éditeur, rue St-Maurice, 26, à Arras. Le prix des 4 vol. est de 35 fr.

Nous apprenons à l'instant que deux jurisconsultes romains, MM. Fazzini et Palottini se proposent de résumer, par ordre alphabétique (34) la substance du *Thesaurus*. On sait que cette collection, composée de plus de cent volumes in-4°, contient toutes les causes présentées à la S. Congrégation du Concile depuis l'année 1718. Les décrets du Saint-Siége, les décisions des autres Congrégations et les sentiments des plus célèbres canonistes seront indiqués en note sous chaque article.

Une branche passablement cultivée dans ces derniers temps, la liturgie pratique, s'est enrichie d'un nouveau manuel (35). Enfin, l'excellente théologie pastorale d'Amberger s'est augmentée d'un volume impatiemment attendu depuis longtemps (36).

Nous ne disons rien de l'ouvrage analogue de Sailer, qui est depuis longtemps classique en Allemagne, et qui le deviendra bientôt en France, grâce à la traduction de M. l'abbé Belet (37). La *Revue* en publiera prochainement un compte-rendu que l'abondance des matières a forcé de différer jusqu'ici.

E. Hautcœur.

(34) Collectio bipartita omnium conclusionum juridicarum et resolutionum quæ in causis propositis apud S. Congregationem Concilii prodierunt ab anno 1718 ad annum 1860, alphabetico ordine distinctis titulis per materias digesta, cura et studio Angeli Fazzini, apud eamdem S. Congregationem defensoris matrimoniorum, in Romana curia advocati, censoris urbanæ academiæ theologicæ; et Salvatoris Palottini, S. Theologiæ et Juris utriusque Doctore. — L'ouvrage formera 18 volumes in-4°. Le prix est fixé pour chacun d'eux à quatre écus romains (21 fr. 40 c.), le port en sus. On souscrit à Rome, chez MM. Palotta frères, imprimeurs, place Colonna. L'impression commencera aussitôt qu'on aura réuni un nombre suffisant de souscripteurs.

(35) Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis Romani, cum annotationibus de origine, ratione et sensu mystico rubricarum, cæremoniarum et festorum, cura G. F. J. Bouvry, ss. rit. prof. in sem. Tornacensi. 2 vol. in-8° de 495, 614 p. Tournay, Casermann.

(36) Pastoraltheologie. 3 Band, 2 Abth. Ratisbonne, Pustet.

(37) *Théologie pastorale*, 2 vol. in-8. Paris, Lecoffre.

Arras. Typ. Rousseau-Leroy, rue St-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

UN MOT SUR L'UNIVERSITÉ D'INNSPRUCK

ET SUR LE SÉMINAIRE ANNEXÉ A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CETTE UNIVERSITÉ.

L'Allemagne catholique avait, elle aussi, son gallicanisme, l'enseignement joséphiste, dont on sait la dissonance avec celui de l'Église Romaine, mère et maîtresse de toutes les églises. Périlleux désaccord, lors même qu'il ne va pas jusqu'aux déviations extrêmes qui séparent de l'unité, jusqu'au schisme formel ! Aujourd'hui, nous sommes heureux de le constater, un travail profond en sens inverse s'opère dans son sein. Pour preuve de cette heureuse réaction, il suffit de signaler un fait : en ce moment presque toutes les chaires de droit ecclésiastique dans les Universités allemandes sont occupées par des professeurs laïques, non seulement distingués par la pureté de leur foi et par une supériorité scientifique incontestée, mais encore dévoués avec un zèle tout apostolique à la cause de la doctrine romaine. Partout où il s'agit de défendre les droits de l'Église, de combattre les ennemis du Saint-Siége et de son enseignement, on les trouve au premier rang. Voués au triomphe de

cette cause, ils la soutiennent avec autant de fermeté dans les assemblées publiques et dans leurs écrits, que du haut de leurs chaires en présence de leurs auditeurs. En Allemagne, il y a peu d'années, on leur eût décoché comme injure l'épithète de *Bellarministes*. Aujourd'hui, en France, certains hommes ne leur épargneraient pas celle d'*ultramontains*, ou (pour varier le style) celle d'*exagérés*. Honneur et reconnaissance à ces vigoureux athlètes du catholicisme, en qui le caractère, élevé à la hauteur du talent, n'a point failli (malgré l'époque de défaillances de tout genre où nous vivons) au premier devoir des laïques savants, celui de mettre leur science au service de la grande cause de l'humanité, le triomphe de l'Église de Jésus-Christ.

Les savants laïques allemands dont nous parlons, affichent ouvertement le programme de la doctrine romaine, sans en sacrifier un seul article aux préjugés nationaux ni à ceux de l'époque. Et, ce qui est sans doute pour eux le devoir le plus pénible à remplir, lorsqu'une plume ecclésiastique s'égare et va heurter l'enseignement du Saint-Siége, ils sont là pour arrêter l'erreur et en prévenir les pernicieux résultats. C'est ainsi, pour en citer un exemple récent, que le docteur laïque Rosshirt, dans son dernier ouvrage sur le droit canonique, a réfuté le docteur Permaneder, prêtre et professeur à l'Université de Munich, qui avait fait fausse route sur la scabreuse question, *jura principum circa sacra*.

Nos lecteurs nous sauront gré des quelques lignes que nous avons cru devoir consacrer ici à faire connaître ces savants professeurs laïques de l'Allemagne, qui ont si bien mérité de la cause catholique.

Nous ne ferons que nommer le docteur Philipps, aujourd'hui professeur à Vienne, et qui l'a été précédemment à Innspruck. Son ouvrage intitulé *Principes du droit ecclésiastique*, traduit en notre langue, a eu parmi nous le plus grand succès. On sait

que M. Philipps, quoique laïque, a été invité par les Évêques à siéger comme canoniste dans le Concile provincial de Vienne. Sa courageuse parole dans les assemblées publiques est aussi un fait trop connu pour avoir besoin d'être rappelé.

A côté de ce nom, cher aux catholiques, vient se placer celui du baron de Moy de Sons. Issu d'une famille française (du midi de la France, je crois) distinguée par sa noblesse, il a été reçu par le roi de Bavière et l'empereur d'Autriche au nombre des nobles de l'Empire. Son père s'était fixé à Munich après avoir subi le sort des autres émigrés pendant la révolution de 1793. Le jeune baron de Moy avait un goût décidé pour la jurisprudence. Successivement professeur de droit aux Universités de Wurzbourg, Munich, Innspruck, il a publié un grand nombre d'écrits, très-estimés et tous très-catholiques. Les principaux sont: 1° *Darlegung...*, c'est-à-dire, *Exposition des droits de Mgr Clément Auguste, archevêque de Cologne, dans l'affaire des mariages mixtes. Augsbourg*, 1838.—2° *Eherecht*, c'est-à-dire, *Jus matrimoniale christianorum, tum orientalium, tum occidentalium. Ratisbonne*, 1833. — 3° *Von der Ehe....*, c'est-à-dire, *Canones disciplinares quoad matrimonium in Germania vigentes. Ratisbonne*, 1830. —4° *Bairisches Staatsrecht*, c'est-à-dire, *Droit civil reçu en Bavière. Ratisbonne*, 1840.— 5° *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, c'est-à-dire, *Philosophie du droit d'après les vrais principes du catholicisme*, 2 volumes, Vienne 1857, avec l'épigraphe : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus.*

Depuis 1857, M. de Moy publie à Innspruck la savante revue intitulée *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, où se trouvent traitées, entr'autres, les questions les plus importantes et les plus actuelles de droit canonique. M. le baron de Moy a prononcé plusieurs discours *de dominio temporali Papæ*. On annonce une traduction française de ces discours en Belgique. Son fils aîné est adjudant du roi de Bavière. Deux de ses filles sont

religieuses de la Visitation. Il est des hommes dont on aime à esquisser la biographie de leur vivant.

Le docteur Walter, professeur à Bonn, en Prusse, est aussi un de ces laïques tout dévoués à la cause du catholicisme. Son livre sur le droit ecclésiastique, quoique fort succinct, a excité partout un vif intérêt. Une traduction l'a fait connaître en France, où il est très-répandu. On pouvait reprocher aux premières éditions de cet ouvrage quelques tâches de gallicanisme et de joséphisme ; mais elles ont disparu, m'assure-t-on, dans les dernières. M. Icard, sulpicien, dans ses *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii* (tome 1, page 76), s'exprime ainsi au sujet de ce livre : *Opus utile, sed aliqua cautela legendum, utpote a viro* HÆRETICO *conscriptum*. Les catholiques allemands auront peine à s'expliquer la méprise qui a fait prendre le docteur Walter pour un protestant. Un ecclésiastique, professeur distingué dans une des Universités allemandes, l'a remarquée, et m'en écrivait dernièrement en des termes de stupéfaction que je ne reproduis pas. Les savants catholiques d'Allemagne doivent, à certains points de vue, faire bonne provision d'indulgence à l'égard des écrivains français. Accoutumés de longue date à limiter nos études au particularisme de notre pays, il nous arrive parfois d'ignorer les hommes et les choses d'au-delà nos frontières à un dégré que les étrangers ne peuvent comprendre. On ne doit pas douter que la méprise en question ne disparaisse du livre de M. Icard, qui sera heureux de retirer l'épithète d'hérétique donnée au docteur Walter.

Nous avons nommé tout à l'heure le docteur Rosshirt, professeur à Heidelberg. Ses deux ouvrages sur le droit canonique, où les prérogatives divines de l'Église sont si bien exposées et défendues, ont pris rang parmi les travaux les plus remarquables sur ces matières. C'est M. Rosshirt qui a été choisi et envoyé à Rome pour conclure le Concordat avec le Grand-Duc de Bade.

Un autre vaillant défenseur de la cause catholique est le docteur Buss, qui enseigne avec tant de distinction à Fribourg. C'est l'O'Connell allemand, qu'on trouve partout à la tête des catholiques, quand il s'agit de défendre les droits de l'Église.

Le docteur Schulte, aujourd'hui professeur à Prague, est auteur de plusieurs excellents ouvrages dont quelques-uns ont été traduits en italien. J'ai eu l'avantage de le connaître personnellement, lorsqu'il était professeur de droit ecclésiastique à Bonn, et je n'oublierai pas ce que me fit alors concevoir d'espérances pour le triomphe de la cause catholique, ce milicien de la science encore si jeune, et déjà si vigoureux d'érudition et de talent. Je n'oublierai pas non plus avec quelle force je lui entendis flétrir ces catholiques à esprit maladif, qui font de l'éclectisme dans les enseignements du Saint-Siége, qui croient voir dans la doctrine romaine et dans ses conséquences, des points à édulcorer ou à ne dire que tout bas.

Si je ne me trompe, ce n'est pas sans un dessein spécial que la Providence a suscité de nos jours cette légion de laïques à la fois si éminents et d'une si ferme orthodoxie. C'est en Allemagne que s'engendrent et s'élaborent dans les profondeurs les plus reculées de l'intelligence tant d'audacieux systèmes et de menaçantes erreurs, qui vont de là porter la séduction dans le reste du monde. Ce pays avait surtout besoin d'un vigoureux corps de défense, capable de maintenir sauve et de faire triompher la vérité. Le lecteur me pardonnera ce long préambule où j'ai voulu payer en passant un tribut d'admiration et de reconnaissance à ces hommes éminents de l'Allemagne catholique. J'arrive à mon objet, qui est de faire connaître l'état actuel de l'Université impériale d'Innspruck, et le séminaire de Saint-Nicolas, dirigé par les Jésuites.

L'Université d'Innspruck a été fondée pour servir de rempart au catholicisme contre les attaques de l'hérésie. Placée entre l'Italie et l'Allemagne, la province du Tyrol fut choisie

pour ce dessein, comme le porte expressément l'acte impérial de fondation, qui est de 1673. On y lit : « Romanorum impe-
« ratorum semper ea summa laus est habita, uno eodemque
« studio religionem simul et imperium tueri, utriusque fines
« non tam armis quam liberalium artium studiis securos red-
« dere, quibus et politica rerum administratio dirigitur et ipsa
« sacrosancta nostra religio conservatur. Reputantes nobiscum
« illatam contermina hæresi immanem cladem, et cogitantes
« quam opportuna futura esset pluribus titulis provincia no-
« stra Tirolensis, quæ sicuti natura situs præ aliis provinciis
« tuta, et præterea auræ salubritate victusque ubertate in pau-
« cis celebrata, demum Italiam inter reliquamque Germa-
« niam media, Italis proinde et Germanis pariter peraccom-
« moda, insignem omnino colendis studiis opportunitatem
« allatura esset, et ab hæretica pravitate, quam numquam
« suos intra terminos admisit, fortius feliciusque se defen-
« sura etc. » (Voir le discours du recteur de l'Université, 30 avril 1826, imprimé chez Wagner, à Innspruck).

Les chaires de théologie furent confiées aux Jésuites, et ils les occupèrent jusqu'à la suppression de leur ordre, qui entraina celle de l'Université. En 1816, on établit à Innspruck une sorte d'Académie. En 1826, l'Université y fut rétablie avec ses facultés diverses, celle de théologie exceptée. Enfin, en 1857, la faculté de théologie lui fut rendue par l'Empereur François-Joseph I, et huit Jésuites furent en même temps appelés pour être joints aux professeurs séculiers. La solennité de l'introduction des Jésuites dans l'Université eut lieu le 16 novembre 1857, en présence de l'archiduc Charles Louis, frère de l'Empereur et gouverneur du Tyrol, des membres de son gouvernement, et d'un grand nombre de dignitaires civils et ecclésiastiques. Le discours fut prononcé par M. le Baron de Moy de Sons, alors *rector magnificus* de l'Université.

L'année suivante, les Pères Jésuites ont ouvert à Innspruck

le pensionnat théologique ou séminaire de *Saint-Nicolas*, pour y recevoir les jeunes ecclésiastiques des divers diocèses qui veulent suivre les cours de l'Université. Il s'y trouve, cette année, des élèves de dix-huit diocèses différents, entre autres des Suisses et des Français. La facilité d'apprendre la langue allemande ou de s'y perfectionner, tout en faisant de fortes études et en prenant les grades canoniques de la licence et du doctorat, ne peut manquer d'en attirer un grand nombre. Il ne sera pas sans intérêt pour nos lecteurs de connaître l'organisation de cet établissement. En voici le programme, sauf les paragraphes, *institutio ad pietatem* et *vivendi ratio*, que nous supprimons, parce qu'ils rentrent dans la forme ordinaire et connue de nos séminaires de France:

DOMUS S. NICOLAI SOCIETATIS JESU.

ŒNIPONTE.

Societas Jesu suprema ecclesiastica et civili auctoritate ad docendas in C. R. Universitate Œnipontana theologicas disciplinas vocata, cum sibi hac in re finem prætixit, ut non solum discentium mentes omni divinarum rerum doctrina imbuat, sed etiam eorum animos ad veram pietatem instituat, quo deinde aliis quoque divinæ sapientiæ probati magistri et omnis exercendæ virtutis auctores existant.

Quem finem ut Societas Jesu docendo sacras Litteras certo consequatur, simulque Illustrissimorum ac Reverendissimorum Antistitum et religiosarum familiarum Præsidum votis satisfaciat, domum S. Nicolai Œniponte sibi constituendam esse duxit, in qua alumni unacum uberiori doctrina dignam quoque sacerdote vivendi rationem et sacros labores rite faciendi modum accipiant. Ejus vero domus ratio atque dispositio hæc est:

I. *Domus administratio.* — Domui sacerdos Societatis Jesu præfectus est. Ex eadem societate cæteri adjuntur qui alum-

morum institutioni pro sua quisque parte navant operam, et rem domesticam curant.

II. *Qui Alumni in domum recipiuntur.* — 1. In domum recipiuntur alumni, qui clericali militiæ jam adscripti sunt, vel illi nomen dare deliberatum habent.

2. Hanc ob causam aut ab Episcopis et sacrarum familiarum præpositis mittantur, aut saltem bona eorum venia et morum testimonio ingrediendi copiam sibi fieri curent.

3. Afferant porro testimonium, quod gymnasii studia rite absolverint, vel altioribus jam studiis operam navaverint, et prospera valetudine gaudeant.

4. Propositum sibi habeant, domus moderatoribus legibusque integre morem genere tum quæ ad litterarum studia, tum quæ ad vitæ rationem spectant.

III. *Alumnorum institutio ad doctrinam.* — 1. Sacrarum litterarum testimonio labia sacerdotis scientiam custodiant oportet, ut mortales ex ejus ore salutis legem accipiant; quapropter alumni summo nisu et animi ardore in litterarum studia incumbent, ut non solum insignes doctrina evadant, sed etiam pro viribus Doctoratus honore jure merito dignos se reddant.

2. Quæ ut consequantur, iis disciplinis singuli operam dabunt, quas ipsorum profectui præsides convenire judicabunt, imo etiam præscriptum studendi ordinem atque modum tenebunt.

3. Disciplinarum genera, quibus perdiscendis operam navabunt, sunt: *a*) Philosophia. — *b*) Theologia dogmatica. — *c*) Theologia practica, complectens eam, quæ dicitur moralis et pastoralis. — *d*) Plena sacrarum Scripturarum cognitio. — *e*) Historia ecclesiastica. — *f*) Jus canonicum. — *g*) Lingua hebraica, arabica, syriaca et chaldaica. — *h*) Philosophiæ rationali primo anno operam dabunt, qui ea omnino non sunt eruditi. Deinde quatuor annos theologicis disciplinis condiscendis tribuent. Præter litteras sacras Ecclesiæ quoque ritus et cantum Gregorianum ediscent atque exercebunt.

4. Quovis anno etiam præscripto tentamine singuli rationem reddent, quos in literis progressus fecerint; qui extremo anno, facto scientiæ periculo, eo honore digni comperti sunt, Doctores creabuntur.

5. Ad majorem scientiarum intelligentiam comparandam domi sunt, qui alumnis difficiliores quæstiones apertius explicent. Adminiculo quoque erit bibliotheca domus, qua illis uti concessum est; libros tamen scholasticis usibus necessarios suis sumptibus comparabunt.

6. Qui studiorum curriculo alibi confecto postea ad ea in hac domo recolenda animum converterint, ut ampliorem divinarum rerum cognitionem assequantur, vel doctrinæ laurea cohonestentur, duos plerumque annos in domo transigent, et iisdem legibus vivent.

Indiquons rapidement comment a lieu à l'Université d'Innspruck, le partage en divers cours et entre plusieurs professeurs des diverses parties de la science sacrée.

Le droit ecclésiastique est enseigné par quatre professeurs. Ce sont : M. le baron de Moy, dont nous avons parlé; M. Maassen, qui a publié des écrits sur divers points de droit canonique, en particulier sur le Pape et sur le *Decretum Gratiani;* le R. P. Staffler, jésuite, qui traite cette année *des Principes* du droit ecclésiastique : et le docteur Nilles, prêtre séculier, dont un article a paru dans le dernier numéro de cette *Revue*, et dont je m'abstiendrai, pour cette raison, de mentionner la réputation et les travaux.

L'énumération des autres cours se trouve ainsi indiquée dans le programme de cette année :

Theologia fundamentalis, quater per hebdomadem, par le R. P. Wellscheller, jésuite.

Theologia dogmatica. — De incarnatione Filii Dei. — Quinquies per hebdomadem, par le même.

Theologia dogmatica. — De gratia Christi. — Quinquies per

hebdomadem, par le R. P. Hurter, jésuite, fils du célèbre historiographe d'Innocent III.

Theologia moralis et pastoralis quinquies per hebdomadem, par le R. P. Jung, jésuite.

Hermeneutica biblica, ter per hebdomadem, par le R. P. Tuzer, jésuite.

Exegesis in pericopas selectas ex epistolis Apostolicis, quater per hebdomadem, par le même.

Lingua hebræa, bis per hebdomadem, par le même.

Introductio in libros sacros Novi Testamenti, ter per hebdomadem, par le R. P. Wenig, jésuite.

Lingua syriaca, bis per hebdomadem, par le même.

Catechetica et eloquentia sacra, ter per hebdomadem, par le R. P. Jungmann, jésuite.

Archæologia biblica, ter per hebdomadem, par le R. P. Wenig, qui fait aussi un cours de langue arabe.

Histoire ecclésiastique (depuis le XIIIe jusqu'au XVIIe siècle), trois fois la semaine, par le P. André Kobler, jésuite.

C'est là, il faut en convenir, une large organisation d'enseignement ecclésiastique. Jointe au dévouement de professeurs si nombreux, d'un tel mérite et d'une si pure doctrine, elle amènera, ce semble, les plus importants résultats.

D. Bouix.

EXAMEN CRITIQUE

DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ AD USUM SEMINARII TOLOSANI.

Troisième article (1).

La doctrine de notre auteur sur le pouvoir de l'Église par rapport aux empêchements dirimants est loin d'être irréprochable, comme nous l'avons vu. Sera-t-il du moins plus exact et surtout plus complet dans son second article, où il traite du pouvoir des princes en cette matière? On va en juger. Il se demande si les princes séculiers ont le droit d'établir des empêchements dirimants (*Inst. Theol.*, t. IV, pag. 418). Pour tout théologien romain, la question est tranchée d'avance en faveur de l'Église ; mais pour lui, elle est encore à l'état de problème. Procédant donc à sa solution dans toutes les règles, il commence par faire remarquer que cette question peut être considérée en droit et en fait ; puis, suivant une méthode qui pour lui être familière n'en est pas meilleure, il annonce qu'il s'occupera seulement ici du premier de ces rapports, se réservant de parler de l'autre dans un chapitre séparé, à quarante pages plus loin. Au risque de troubler le bel ordre qu'il a cru établir par ce morcellement, nous rapprocherons les deux parties de la question, afin de mieux faire ressortir l'esprit avec lequel il l'a traitée.

Les effets civils du Mariage ne sont pas en cause, puisque tout le monde reconnaît au prince le droit de les régler. Mais qu'en est-il de son droit par rapport aux empêchements dirimants? La doctrine romaine, on le sait, est précise à cet égard ; elle refuse absolument au prince le pouvoir dont il s'agit. Quant à notre auteur, il n'est pas de cet avis. Il voit là une

(1) Voir les numéros d'avril et de juillet.

simple controverse, au sujet de laquelle il y a, non pas un enseignement certain, mais deux sentiments : « Præsens itaque controversia in eo versatur, an potestas principis attingere valeat et irritare contractum Matrimonii proprie dictum, seu consensum mutuum conjugum in individuam vitæ societatem ; ita ut irritato illo consensu per legem principis, nulla supersit sacramenti Matrimonii materia, et consequenter nullum sit sacramentum. — Duplex est hac de re sententia (*Ibid.*, pag. 419). » Voilà des assertions bien exactes, et une question bien présentée ! Mais nous ne sommes encore qu'au commencement. Le premier sentiment, admis par presque tous les théologiens *étrangers*, dit notre auteur : « Prima quam tenent fere omnes extranei theologi, » dénie entièrement au prince le pouvoir en question. Après avoir rappelé, comme pour embrouiller cette partie de la thèse, les deux opinions qui ont existé à ce sujet parmi les théologiens romains, l'une, très-commune, qui ne reconnaît au prince aucune espèce de pouvoir en cette matière, l'autre, généralement abandonnée, qui lui accorde un pouvoir radical, mais empêché dans son exercice par l'Église, il s'attache à cette dernière, comme si elle était la plus commune, et en administre, en moins d'une page, une preuve qui pèche par plus d'un endroit. Ainsi, elle n'a point les développements qu'exigerait une question si importante ; elle se présente hérissée de noms propres et de chiffres, qui lui donnent une forme peu propre à faire impression sur les esprits, et on y chercherait vainement les fortes raisons que Bellarmin et les autres théologiens tirent, soit de l'élévation par Jésus-Christ du contrat naturel à la dignité de sacrement, soit de l'impossibilité d'un même pouvoir confié simultanément à deux puissances souveraines et indépendantes. Mais, malgré tous ces défauts, malgré ces omissions, qui sont le fait de notre auteur, il en dit encore assez, en mentionnant du moins les déclarations des Souverains-Pontifes et les réponses des Congrégations

romaines, pour rendre certaine la doctrine qu'il lui plaît de regarder comme une opinion. Au jugement de tous les théologiens vraiment catholiques, la cause n'est-elle pas censée finie, en effet, puisque les Souverains-Pontifes ont parlé et que leurs tribunaux ont prononcé ?

Sans tenir compte de tout cela, notre auteur se met tranquillement en devoir d'exposer et de prouver son second sentiment, suivant lequel les princes séculiers possèdent, par un droit inné, complet et indépendant, le pouvoir d'établir des empêchements dirimants : « Secunda sententia eorum est qui docent principi sæculari jure innato, completo et independenti, competere potestatem constituendi impedimenta Matrimonii contractum dirimentia (*Inst. Theol.*, t. IV, pag. 420). » Nous ne répéterons pas que cette prétendue opinion n'est autre chose qu'une erreur opposée à la doctrine romaine ; mais nous ne pouvons nous empêcher de relever l'inexactitude des expressions employées pour désigner ses partisans et ses soutiens. Ce sont les théologiens français, dit-on, sans aucune restriction, qui s'efforcent de la défendre : « Hanc opinionem propugnare conantur theologi Galli (*Ibid.*, p. 421). » Passe encore si l'auteur avait dit : « Les théologiens gallicans, » termes qui réveillent une idée doctrinale ; mais, en se servant des mots : « Les théologiens français, » qui expriment une idée nationale et géographique, il tombe dans une fausseté manifeste. C'est à se demander s'il est vrai que l'on soit encore du nombre des Français ; ou si, en se croyant du côté du Souverain-Pontife, on n'aurait pas le malheur de se trouver contre lui. L'éminent cardinal Gousset est français apparemment, et cependant il refuse au prince tout pouvoir d'établir des empêchements dirimants (*Theol. Mor.*, t. II, pag. 530). Le P. Martin est français également, et néanmoins il consacre un ouvrage tout entier à combattre l'opinion contraire. Le supérieur du séminaire des Missions étrangères, M. Albrand, est français lui

aussi, et cependant il établit sans détour la doctrine romaine, dans son édition de la *Théologie* de Thomas de Charmes, dont il a su faire un ouvrage vraiment nouveau (*Theol. univ.*, t. VIII, pag. 229).

Si de nos auteurs théologiques, dont la liste est loin d'être épuisée, nous allions aux Conciles provinciaux célébrés récemment parmi nous, n'y verrions-nous pas un nouveau coup porté à l'assertion de notre auteur? Les provinces ecclésiastiques d'Auch, de Reims, de Rouen, entre autres, ne sont-elles pas situées en France? Les dignes Prélats qui en occupent les siéges ne sont-ils pas français ? Et cependant dans leurs décrets conciliaires, décrets rendus publics, ne proclament-ils pas la pure doctrine romaine? Où sont donc les théologiens français qui, au dire de notre auteur, soutiennent son second sentiment? Le seul nom grave qu'il puisse citer, parmi nos contemporains, est peut-être celui du supérieur général de la Congrégation de Saint-Sulpice, M. Carrière. Mais, il se trompe fort, s'il se croit sûrement retranché derrière ce témoignage, quelque considérable qu'il lui paraisse. Car, sans insister sur ce qu'aurait d'étrange la prétention d'opposer un seul théologien, fût-il français, à tous les théologiens du monde catholique, le Pape en tête; nous lui rappellerons un fait qui amoindrit singulièrement, en cette matière, l'autorité dont il voudrait se prévaloir.

En 1844, parut un ouvrage digne des plus beaux jours des études théologiques. Il était intitulé : *De Matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiæ soli exclusive propria.* Son savant auteur, le R. P. Martin, jésuite, y prenait à partie M. Carrière, sur la question du pouvoir des princes relativement aux empêchements dirimants, et combattait l'opinion gallicane du professeur Sulpicien, dans deux volumes, où on ne pouvait guère lui reprocher que d'avoir trop raison contre son adversaire. Un article remarquable de l'*Ami de la Religion*, en rendant compte de cette nouvelle publication, la signalait comme « un

fait grave qui appelait l'attention de tout le clergé, et qui provoquerait sans doute de la part des premiers Pasteurs, des mesures de direction pour l'enseignement d'une des plus importantes questions de la Théologie. » Après avoir présenté, de manière à prouver sa compétence, l'analyse de l'œuvre de « l'un des théologiens les plus profonds de la Compagnie de Jésus, » l'auteur de l'article terminait par cette sommation, à l'adresse de M. Carrière :

« Tel est l'ouvrage dont la publication ne peut manquer de faire une sensation profonde dans les écoles de Théologie.

« Nous croyons, avec tout le respect dû au célèbre professeur de Saint-Sulpice, pouvoir manifester une pensée qui viendra naturellement à l'esprit de tous : c'est qu'en présence d'un tel livre il ne peut pas garder le silence.

« Une opinion a été enseignée par lui : cette opinion est combattue comme *erronée* par un théologien distingué. Au dire de ce théologien, il n'est permis ni de la suivre dans la pratique, ni de l'embrasser en théorie, ni de l'enseigner comme probable, ni de dire que les décisions de l'Église ne l'atteignent pas et la laissent parmi les opinions libres. Le même théologien atteste, et nous pouvons attester nous-même, que cette opinion est regardée à Rome, sinon comme *formellement*, du moins comme *suffisamment improuvée*. Cette opinion n'appartient pas aux subtilités de pure théorie ; ainsi que nous l'avons indiqué, elle entraîne des conséquences pratiques de la plus haute importance. Cette opinion est enseignée par un professeur dont les ouvrages et le talent sont en possession d'exercer depuis longtemps une grande influence dans les séminaires ; il appartient d'ailleurs à cette société pieuse et recommandable à laquelle un grand nombre d'Eglises de France ont confié l'éducation de leurs clercs. Dans un tel état de choses, disons-nous, les séminaires, le clergé de France et celui des autres nations, ont droit d'attendre une réponse. Le

livre du P. Martin contient une inculpation grave, et il ne peut être dédaigné. Il se présente appuyé sur l'enseignement commun, sur les principes de la théologie et sur les décisions de l'Église. Si sa prétention est exagérée, une réfutation est devenue nécessaire ; si elle ne l'est pas, un aveu et une rectification seraient dus au public (*Ami de la Religion*, du 16 mai 1844). »

Ce langage, aussi respectueux dans la forme qu'énergique pour le fond, ne devait pas rester sans effet. Si nous sommes bien informé, M. Carrière s'empressa de déposer à la Nonciature de Paris un écrit où il soumettait son Traité du Mariage à l'examen et au jugement du Saint-Siége, promettant de faire, à la première occasion, tous les changements qui lui seraient indiqués. Quoiqu'il en soit de cette démarche, le supérieur de la Congrégation de Saint-Sulpice a bien montré, avec le temps, qu'il n'avait pas été insensible à l'argumentation si docte et si grave de ses adversaires. Dans la cinquième édition de l'abrégé de son *Traité du Mariage*, donnée en 1857, treize ans après la publication de l'ouvrage du P. Martin et de l'article de l'*Ami de la Religion*, il a modifié son enseignement sur la question qui nous occupe, sinon de manière à le rendre entièrement romain, du moins assez notablement pour qu'on ne puisse plus, en cette matière, nous opposer son autorité (1).

(1) Nous n'avons pas à nous occuper ici directement de l'ouvrage et des procédés de M. Carrière ; mais il serait facile, si on l'exigeait, de fournir les preuves de notre appréciation. Dans la préface de la cinquième édition de son abrégé du *Traité du Mariage*, l'auteur sulpicien insinue qu'il a été amené à reformer son enseignement par la publication de Rescrits récents du Saint-Siége, sur ce sujet (*De Matrimonio*, p. vi) ; mais ces Rescrits ne sont que des documents nouveaux à l'appui de la doctrine constante de l'Église romaine, et les deux volumes du P. Martin contenaient déjà des motifs bien suffisants pour motiver une pareille réforme. D'ailleurs, arrivé à la question des empêchements civils du mariage, M. Carrière rassemble d'abord, avec une grande sollicitude, ce qui peut être favorable à l'opinion qu'il se

Voilà pour l'exposition du second sentiment. La preuve est digne de ces préliminaires. L'auteur, invoquant le fait, dont il avait annoncé qu'il ne parlerait pas encore, cite d'abord la pratique des princes, qui ont établi des empêchements dirimants. Mais la question de droit, résolue négativement par la doctrine romaine, n'emporte-t-elle pas ici la question de fait? Et même en acceptant celle-ci telle que notre auteur la présente plus loin (*Inst. Theol.*, t. IV, pag. 469), peut-elle devenir l'élément d'une preuve solide? Là, en effet, il admet, par hypothèse, que les princes possèdent le pouvoir d'établir des empêchements dirimants, et se borne à montrer qu'il est controversé s'ils ont voulu user de ce pouvoir; ce qui n'est certes pas déployer un grand zèle pour la doctrine catholique. Mais, sans insister sur un point si clair pour les théologiens romains et que notre auteur s'abstient cependant de trancher: « Quidquid sit de hac controversia quam dirimere nostrum non est (*Inst. Theol.*, t. IV, pag. 471), » il nous suffira de faire remarquer qu'une preuve fondée d'une part sur une hypothèse contraire à la doctrine romaine, et de l'autre, sur une controverse qui, résolue même dans le sens gallican, ne signifierait rien, a fort peu de valeur. Le second argument, que l'auteur développe avec complaisance, ne vaut guère mieux, puisqu'il a pour principe une erreur manifeste. Il repose tout entier, en effet, sur ce que le Mariage est un contrat civil. Mais le Mariage n'est-il pas plutôt le contrat naturel lui-même élevé à la dignité de sacrement? Et il serait inutile de dire que les princes ont aussi pouvoir sur les contrats naturels; car, si cela est vrai

voit contraint d'abandonner (*Ibid.*, pag. 284), et c'est seulement après cela qu'il fait, en termes assurément très-modérés, sa rétractation (*Ibid.*, p. 292). Chacun peut en penser ce qu'il voudra; quant à nous, nous croyons qu'il eût été mieux, pour réparer le malheur d'avoir enseigné l'erreur pernicieuse des gallicans, d'exposer, d'établir et de défendre purement et simplement la doctrine romaine.

pour des contrats purement temporels, il n'en est plus ainsi pour le contrat matrimonial des chrétiens, qui, par la volonté de Jésus-Christ, est devenu tout spirituel et inséparable du sacrement. Nous n'ajouterons point qu'on voit avec surprise le premier article de la Déclaration de 1682, figurer dans la suite de la preuve ; car, nous avons entendu le correcteur exprimer si vivement le regret de ne pouvoir, faute d'espace, réfuter cette Déclaration, que c'est sans doute par mégarde que ce moyen de preuve aura passé de l'ancienne édition dans la nouvelle. D'ailleurs, l'argumentation pèchant par la base, les développements qu'on essaierait de lui donner, importent peu.

Jusque là tout est dit à peu près comme dans l'ancienne édition. Seulement on aperçoit une modification à la fin de la thèse. Après l'exposition des deux sentiments, l'auteur primitif évitait de se prononcer sur le fonds de la controverse, et laissait ce soin à un plus habile (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 548, édit. de 1828). Le correcteur, jugeant qu'il y avait effectivement quelque chose à faire, adhère au premier sentiment et déclare qu'on ne doit pas s'en écarter dans la pratique (*Inst. Theol.*, t. IV, 421). C'est un progrès, sans doute ; mais, en réalité, ce n'est pas suffisant. Car, malgré cette modification, quelle idée sa manière de procéder laissera-t-elle dans l'esprit des élèves ? C'est que, sur le point en question, il y a deux opinions, l'une favorable au droit exclusif de l'Église, l'autre favorable au droit simultané des princes ; et puisque ni l'autorité des Souverains-Pontifes, des Congrégations romaines et de la presque unanimité des théologiens, ni les raisons que le correcteur passe sous silence, mais qu'il ne doit pas ignorer, n'ont pu lui faire rejeter le second sentiment et professer simplement la doctrine romaine, l'adhésion personnelle qu'il y ajoute ne saurait être d'un grand poids pour faire pencher la balance du côté de Rome, dans l'esprit des élèves. Ils ne sauront pas ce qu'ils doivent penser en théorie et doctrinalement

sur cette question. Ils ne rejetteront pas comme elle le mérite, la seconde opinion qui leur est présentée comme soutenable; cette opinion que l'éminent cardinal Gousset déclare cependant être téméraire (*Théol. Mor.*, t. II, p. 532); et que maintenant plus que jamais, selon le P. Martin, il est du devoir de tout théologien catholique de combattre et de flétrir : « Etsi semper, at maxime hisce temporibus postulat officium theologi catholici, ut hanc pravam opinionem totis viribus refellat tetroque stigmate notet (*De Matrimonio*, t. II, p. 644). » Nous le dirons franchement, comme nous le pensons, non, le correcteur n'a pas traité ce sujet en théologien vraiment romain. Il aurait dû, pour cela, expliquer l'état de la question, poser en thèse et prouver la doctrine romaine, puis mettre en objection et réfuter les motifs de l'opinion gallicane. C'eût été encore là pour lui le moyen de donner un enseignement exact, sûr et complet. Ne l'ayant pas fait, il justifie de plus en plus mal la promesse du titre de son ouvrage, et laisse ses lecteurs dans l'incertitude, s'il ne les induit en erreur, sur un point d'une importance capitale.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que notre correcteur dit du rapt de séduction. Il est vrai que, contrairement à la lettre du décret du Concile de Trente et à l'interprétation qu'en ont donné les Souverains-Pontifes, notamment Pie VII, dans l'affaire du mariage du prince Jérôme, dont nous avons parlé, il n'hésite pas à déclarer qu'on doit suivre l'opinion qui tient cette espèce de rapt pour un empêchement dirimant (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 458). Mais ce n'est là, si l'on veut, qu'un détail.

Allons droit à la question de la dispense des empêchements. Le gallicanisme y jette un éclat bien propre à nous fixer de plus en plus sur la doctrine du correcteur. Il se demande donc qui peut dispenser des empêchements de mariage? Sa manière de présenter la réponse montre qu'il n'a pas perdu de vue le dualisme que nous avons signalé dans son *Traité de l'Église*.

Selon lui, il est d'abord certain que l'Église a le pouvoir de dispenser des empêchements canoniques, par la raison que l'auteur d'une loi peut en dispenser. Ensuite, il est pareillement certain que le Souverain-Pontife peut dispenser des lois générales de l'Église, et par conséquent des empêchements dont il s'agit, non point pour la même raison que tout à l'heure, mais en vertu de la plénitude de sa puissance. Voilà donc deux autorités qui peuvent dispenser en cette matière : d'une part l'Église, de l'autre le Pape. Et, pour justifier un pareil langage, on ne pourrait pas alléguer sa conformité avec celui des théologiens romains ; car cette conformité n'est qu'apparente. Qu'enseignent, en effet, sur ce point, les théologiens fidèles à la doctrine et à l'esprit du Saint-Siége? Que l'Église possède le pouvoir de dispenser des empêchements canoniques, et que, dans l'Église, ce pouvoir appartient de droit propre au Souverain-Pontife. Quant à notre auteur, il attribue le pouvoir en question soit à l'Église, soit au Pape, ce qui est bien différent. Au reste, si on conservait là-dessus le moindre doute, il serait bientôt dissipé. Dans la même page, l'auteur voulant prouver que les Évêques ont le pouvoir de dispenser des empêchements prohibants, dit que ces empêchements sont établis, il est vrai, par le Souverain-Pontife, avec l'acceptation de l'Église : « Licet impedimenta prohibentia statuta sint a Summo Pontifice, Ecclesia acceptante; » mais que, par une concession tacite du Pape et de l'Église, les Évêques peuvent en dispenser, à l'exception de deux : « Ex tacita Summi Pontificis et Ecclesiæ concessione, possunt (Episcopi) in his dispensare, præterquam in voto castitatis perpetuæ et religionis ingrediendæ (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 476). » Manifestement il y a là en scène deux pouvoirs distincts : le Pape et l'Église. Le Pape nous est connu. Mais quel est cet autre pouvoir désigné vaguement sous le nom d'Église, dont l'acceptation s'ajoute à l'autorité du Pape pour donner force aux empêchements prohibants et qui, avec

le Pape, accorde tacitement aux Évêques le pouvoir d'en dispenser? C'est le secret de notre auteur, et nous ne chercherons pas à le pénétrer.

Il est plus clair, quoique non moins inexact, en parlant du pouvoir des Évêques relativement à la dispense des empêchements dirimants. Il commence par insinuer que le pouvoir de dispenser de ces empêchements est réservé au Pape simplement par l'usage, de sorte que, selon lui, le Pape ne le posséderait point en vertu d'un droit qui lui est propre. Pour confirmer cette erreur, il en avance une autre non moins grave, et énumère les empêchements dont plusieurs Prélats français ne font pas difficulté de dispenser. Il faut citer ses étranges paroles : « Non desunt Præsules apud nos qui virtute potestatis ordinariæ suis sedibus ab initio conservatæ, vel saltem præscriptione legitima vindicatæ, in nonnullis gradibus consanguinitatis et affinitatis, vel publicæ honestatis tum ex sponsalibus, tum ex matrimonio rato, nec non in cognatione spiritali dispensant etiam ad matrimonium contrahendum, alii inter pauperes tantum, alii inter omnes indiscriminatim (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 477). » A l'entendre, il y aurait donc, en France, des siéges épiscopaux qui ont conservé un droit primitif de dispenser de certains empêchements dirimants, à la différence des autres qui auraient renoncé à ce droit ou qui s'en seraient laissé dépouiller. Mais n'est-ce pas là supposer que le droit dont il s'agit appartenait dans l'origine à toutes les Églises particulières, et que le Souverain-Pontife ne le possède exclusivement de nos jours que par concession ou par usurpation; doctrine évidemment fausse et schismatique? Ce même droit viendrait-il du moins d'une prescription légitime, comme l'auteur le déclare? Pas davantage, puisque dans l'espèce, une telle prescription est impossible. De quoi s'agit-il, en effet? D'un privilége et non pas d'une coutume. Or, un privilége, particulier de sa nature, s'obtient par grâce, mais ne s'acquiert point par prescription.

Ces difficultés ne touchent nullement notre auteur. Il maintient ses assertions, et examine, suivant sa promesse, quelle peut être la valeur des dispenses ainsi accordées (*Ibid.*, p. 479). Dans sa pensée, cette question se rattache aux conséquences du Concordat de 1801, et rentre dans celle-ci, qui est effectivement très-grave : en rétablissant le culte public de la religion catholique en France, par la Bulle *Ecclesia Christi*, où il ratifiait le Concordat, et en traçant une nouvelle circonscription de diocèses, par la Bulle *Qui Christi*, Pie VII a-t-il réellement abrogé toutes les anciennes coutumes de l'Église gallicane ; ou bien, « en sortant de ses ruines, l'Église de France a-t-elle renoué ses traditions, » comme disaient les auteurs anonymes du *Mémoire* sur le droit coutumier, et nos anciennes coutumes ont-elles repris vigueur, malgré le Pape et ses Bulles (1) ? Voilà, dans toute son étendue, la question qui est une des machines de guerre des néo-gallicans. Or, la réponse n'est pas douteuse pour les théologiens romains. Appuyés sur le texte formel des Bulles *Ecclesia Christi* et *Qui Christi*, et sur l'interprétation qu'en ont donné soit le cardinal Caprara lui-même, dans sa lettre à l'Évêque de Liége, Mgr Zaepffel, où il le reprend précisément d'avoir accordé des dispenses du troisième au quatrième degré de parenté, sans mentionner l'indult apostolique qui lui en confère le pouvoir (2), soit les Congrégations ro-

(1) Cette question donnerait lieu aux deux suivantes. D'abord, toutes les anciennes coutumes des Églises de France ont-elles été abrogées par le concordat de 1801 ? Ensuite, la réponse étant affirmative, les coutumes abrogées par la bulle *Qui Christi*, se sont-elles rétablies dès-lors par l'usage ? Notre auteur traitant seulement la première de ces questions, nous n'avons pas à nous occuper ici de la seconde, qui, du reste, est résolue négativement par les théologiens et les canonistes romains. V. l'*Exposition des principes du droit canonique*, par le cardinal Gousset, p. 403.

(2) Après les observations que lui inspire cette omission particulière, le cardinal Caprara s'élève au principe qui en a été la cause, et prouve d'avance, avec une grande force, contre les partisans des anciennes

maines, qui ont déclaré plusieurs fois, à propos des Bulles mêmes dont il s'agit, que le Saint-Siége ne reconnaît pour légitime aucune de nos anciennes coutumes contraires au droit commun; prenant en considération les corrections faites en ce sens par la Congrégation du Concile de Trente aux décrets des Conciles provinciaux célébrés récemment parmi nous; et tenant compte de la condamnation, par la Congrégation de l'Index, en 1853, du fameux *Mémoire* sur le droit coutumier, dont le but principal était de soutenir que les anciennes coutumes de l'Église de France avaient survécu au Concordat de 1801, les théologiens dont nous parlons, enseignent comme une doctrine certaine que ce même Concordat, avec les Constitutions pontificales qui s'y rattachent, a mis à néant toutes les coutumes dont se prévalait à tort ou à raison l'ancienne Église gallicane. Pour notre auteur, il n'en est pas ainsi. Il ne voit point là une question tranchée, mais une simple controverse.

coutumes, la thèse des théologiens romains : « Illud præterea certissimum est, dit-il à l'Évêque de Liége, sous la date du 18 novembre 1803, et, en sa personne, à tous les Prélats occupant comme lui des siéges rétablis par suite du concordat de 1801, nullum tibi ipsorum antistitum (prædecessorum) usum, privilegium nullum suffragari posse, postquam a SS. D. N. per apostolicas sub plumbo Litteras incipientes *Qui Christi*, suppressus, annulatus, et perpetuo extinctus fuit titulus, denominatio, totusque status antiquæ Ecclesiæ Leodiensis, et nova Leodiensis Ecclesia, ejus auctoritate, per easdem Litteras, fuit de novo erecta et instituta, diversisque ac antea est limitibus circumscripta. Harum dispositionum vigore, neque tu antiquæ Leodiensis Ecclesiæ antistitum successor, sed primus Leodiensi Ecclesiæ, a primæva ejus erectione vacanti, Episcopus præfectus es apostolica auctoritate : neque suppresso titulo et extincta Ecclesia, ullum superesse aut transmitti jus vel privilegium potest, quæ cum titulo et Ecclesia æque suppressa extincta sunt. Quod si secus res se haberet, neque jus ordinarium tuum esset validum; legitimus enim titulus ac validum jus tuum est, quoniam per suppressionem antiquæ Ecclesiæ, extinctus titulus et deletum jus est postremi legitimi ejus episcopi, et interdictum ei fuit exercitium omne ecclesiasticæ jurisdictionis. » *Mandements*, etc., *de Liége*, depuis 1801, tom. I, p. 178.

L'opinion gallicane ne parait pas lui déplaire, et il en rapporte tranquillement les raisons, selon lui au nombre de deux. D'abord les termes de la Bulle *Qui Christi* ne doivent pas être interprétés rigoureusement, mais bénignement, d'après les règles de l'équité et du bien public : « Verba prædictæ Bullæ rigorose non sunt accipienda, sed ex regulis æquitatis et boni publici benigne interpretanda (*Inst. Theol.*, t. IV, p. 479); » de sorte que le Saint-Siége, et après lui la presque unanimité des théologiens, qui les entendent à la rigueur, méconnaîtraient tout à la fois l'équité et le bien public. Ensuite, plusieurs Évêques gallicans usent encore de leurs anciens priviléges, et, en conséquence, dispensent par eux-mêmes de certains empêchements dirimants, contrairement au droit commun, sans réclamation ni du Légat, c'est-à-dire sans doute du Nonce, ni du Souverain-Pontife : « Iis antiquis privilegiis etiamnum utuntur plures Gallicani Episcopi, absque reclamatione Legati et Summi Pontificis (*Ibid.*). » Jusqu'à ce qu'on en ait fourni la preuve, jusqu'à ce qu'on ait cité à l'appui des noms et des faits contemporains, nous repoussons cette assertion comme absolument fausse, et injurieuse à l'épiscopat français. Mais, en l'admettant même comme vraie, par hypothèse, une conduite pareille ne serait qu'une infraction aux lois de l'Église, et ne prouverait rien contre la doctrine romaine. Est-ce que dès le commencement, le Saint-Siége ne s'est pas expliqué assez clairement à cet égard? Est-ce que de nos jours encore il n'a pas réprouvé suffisamment cet abus, en exigeant, dans les corrections faites aux décrets des Conciles provinciaux, la soumission à toutes les Constitutions pontificales concernant, non-seulement la foi, mais encore la discipline générale? Le correcteur devrait en savoir quelque chose, et ne pas reproduire aujourd'hui les errements d'un auteur qui écrivait en 1828, en pleine recrudescence de gallicanisme. En vain ajoute-t-il que, dans cette divergence d'opi-

nions, le parti le plus sûr est de recourir au Souverain-Pontife ; car, il y a ici une question de principe, qui domine la question pratique. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir d'abord ce qu'il serait à propos de faire, le cas échéant ; mais avant tout quel est sur ce point important la doctrine romaine. Or, on voit que le correcteur en est encore bien éloigné.

La matière ne manquerait pas pour prolonger cette partie de notre travail. Mais les exemples que nous avons choisis et les observations dont nous les avons accompagnés suffisent bien pour justifier la première de nos appréciations. Il en résulte évidemment qu'un des caractères de la *Théologie de Toulouse,* est une opposition, plus ou moins déguisée, il est vrai, mais d'autant plus dangereuse aux droits et aux prérogatives du Souverain-Pontife.

S. Jacquenet, *prêtre.*

LE CANTIQUE DES CANTIQUES.

ÉTUDE SUR LA TRADUCTION DE M. RENAN.

Depuis quelques années, un brillant écrivain travaille à populariser parmi nous les résultats de l'exégèse rationaliste. Peu versé lui-même dans ce genre de recherches, il se borne à reproduire les idées d'autrui, et choisit de préférence ce qui cadre avec ses théories préconçues. Outre que ses préjugés lui enlèvent toute indépendance de jugement, une préoccupation trop exclusive de la forme lui fait sacrifier la science à l'art. Des phrases délicatement ciselées sous lesquelles perce toujours un vif désir de battre en brèche les saintes vérités de notre Foi, voilà en deux mots ce que contiennent ses travaux bibliques. Les rationalistes allemands se livrent du moins à des recherches philologiques et archéologiques dont la science peut

faire son profit; chez leur émule, ou plutôt chez leur imitateur docile, elle n'a pas le plus mince butin à recueillir.

M. Renan, car c'est de lui qu'il s'agit, écarte en général tout appareil de démonstration. Il monte sur le trépied, et rend des oracles. Plus ses assertions sont étranges, et plus il grossit sa voix, plus il multiplie les formules affirmatives : ce sont des axiômes, des vérités évidentes; n'en demandez pas davantage, car vous vous exposeriez à être rangé sans façon dans la classe des petits esprits et des intelligences incultes.

Nul n'aura de l'esprit, hors nous et nos amis.

Tout au plus daignera-t-on vous dire par pitié pour votre faiblesse, qu'il n'y a pas le moindre doute, pas la moindre hésitation possible, que sur ce point la science est unanime, que la savante Allemagne a prononcé, etc., etc. Surtout n'allez pas objecter que, même au-delà du Rhin, tout le monde ne pense pas comme M. Renan, qu'il y a des savants très-connus et en grand nombre qui enseignent justement le contraire. Eh ! ne voyez-vous pas que leur science est fausse et leur réputation usurpée, puisqu'ils diffèrent d'opinion avec l'illustre critique? Il a donc bien fait de ne pas daigner les mettre en ligne de compte.

On retrouvera M. Renan plus complet que jamais dans sa traduction du *Cantique des cantiques*. L'introduction, qui forme la partie principale de l'ouvrage, est un amas d'erreurs, d'inexactitudes, de fictions incohérentes et bizarres. Nous ne comprenons pas comment un homme après tout savant, peut se livrer à une pareille débauche d'imagination. On en croit à peine ses yeux, quand on y lit certaines choses énoncées avec l'aplomb particulier à notre auteur. En vérité, il est impossible de marcher avec plus de superbe et d'audace sur la tête du bon sens. Qu'on nous pardonne ce langage un peu violent peut-être. On verra bientôt s'il est motivé.

I.

Quand on aborde la lecture du Cantique avec les habitudes littéraires et les idées de notre époque, quand on néglige de se placer dans le milieu d'où il est sorti, on est exposé à y trouver tout autre chose que ce qu'il contient. Mais aussi on viole une des lois les plus essentielles de l'herméneutique. C'est ce qui est arrivé à beaucoup d'exégètes modernes.

Déjà au Ve siècle, Théodore de Mopsueste les avait devancés dans cette voie, en faisant du *Cantique* l'expression pure et simple d'un amour charnel. Castalion, Grotius, Leclerc reprirent cette tentative, et enfin, depuis l'invasion du rationalisme, ils trouvèrent de nombreux imitateurs chez les protestants. Les partisans de l'interprétation grossièrement littérale sont au reste fort divisés sur beaucoup de points, ce qui prouve que leur système n'est pas aussi simple qu'ils l'assurent. Une opinion, jadis fort répandue parmi eux, faisait du livre en question une sorte d'anthologie, une collection de poésies érotiques n'ayant d'autre unité que celle qui résulte de l'analogie du sujet (1). Mais ce système insoutenable est aujourd'hui généralement abandonné. On s'accorde à trouver dans le *Cantique* un tout dont les parties sont reliées entre elles d'après un plan suivi, et qui par conséquent est l'œuvre d'un seul auteur. Seulement, quand il s'agit d'indiquer le sujet précis, la disposition du poème et le genre auquel il appartient, on voit se produire de nouvelles divergences. Les uns, et c'est le petit nombre, n'y voient qu'un colloque entre deux personnes unies par un ardent amour (2). Les autres introduisent dans le tissu du *Cantique* tout un roman ébauché d'abord

(1) Herder, *Lieder der Liebe, die æltesten und schœnsten aus dem Morgenlande* (1778). Et après lui Hufnagel, Dœderlein, Kleuker, Paulus, Eichhorn, Dœpke, de Wette, Magnus (1842), Albrecht (1858).

(2) Tout récemment encore, M. Weissbach s'est prononcé pour ce sentiment. V. son livre intitulé : *Das hohe Lied Salomo's erklært, ubersetz und in seiner kunstreichen Form dargestellt*. Leipzig, 1858.

par Jacobi, Ammon, Velthusen, puis successivement modifié par Umbreit, Ewald, Hirzel, Hitzig (1). C'est à ces derniers que se rattache M. Renan.

Une jeune fille de Sulem (2), belle, innocente, ingénue, aimant passionnément un berger de son village, a été enlevée par les gens de la suite de Salomon. Enfermée dans le harem de ce prince, elle y est en butte à des obsessions dont sa vertu triomphe. L'humble Sulamite repousse fièrement les offres du puissant monarque, et dédaigne ses promesses magnifiques. Enfin, les deux amants, après s'etre trouvés plusieurs fois réunis dans le palais même, peuvent retourner au lieu natal où doit se consommer leur union.

Tel est le sujet d'un drame satirique écrit peu de temps après le schisme, c'est-à-dire vers le milieu du Xe siècle avant Jésus-Christ (p. 111). Salomon ne peut en être l'auteur, à cause du rôle évidemment sacrifié qu'il y joue (p. 91). C'est sans doute l'œuvre d'un poète des tribus du Nord, qui exhale sa mauvaise humeur contre le harem de Salomon, et contre les mœurs que fit prévaloir la royauté fastueuse du fils de David (p. 91 et suiv.).

Nous ne voulons pas nous arrêter à la question d'auteur, qui est ici assez secondaire. Nous ferons seulement remarquer que l'argument de la critique est tout simplement une

(1) Jacobi, *das durch eine leichte und ungekünstelte Erklærung von seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied*, 1771. — Velthusen, *der Schwesternhandel, eine Morgenlandische Idyllenkette*, 1786. — Ammon, *Salomo's verschmahte Liebe, oder die belohnte Treue, eine Liebesgedicht aus dem Salom. Zeitalter*, 1790. — Umbreit, *Lied der Liebe, das alteste und schœnste aus dem Morgenlande*, 1820 et 1828. — Ewald, *das H. L. Salomo's*, 1826. — Hirzel, *das Lied der Lieder oder Sieg der Treue*. Zurich, 1840. — Hitzig, *das H. L. erkært*. Leipzig, 1855.

(2) Ou Sunem (dans la tribu d'Issachar), aujourd'hui Solam. *Robinson*, III, 402.

pétition de principe. Quant aux intentions satiriques, nous avouons ne les rencontrer nulle part, pas même dans les endroits désignés comme les plus saillants (8, 7, 11-12; 1, 4, 5, 12; 3, 6-11; 4, 4; 7, 6). M. Renan fait du reste bien d'autres découvertes dans son drame prétendu. C'est merveille de voir comme il découpe les rôles dans le texte, les distribue en actes et en scènes, ajoute toutes les indications nécessaires à l'exécution de la pièce, et fixe jusqu'à la pose et aux gestes des acteurs. Admirables résultats d'un don puissant de divination! Nous possédons maintenant un vrai *libretto* qui remonte à près de 3,000 ans, et qui nous donne une juste idée des antiques divertissements d'Israël! Ce premier essai nous en fait espérer d'autres du même genre. Nachtigal et Bœttcher (1) ont frayé la voie; il y a de nouvelles palmes à cueillir à leur suite, et assurément la critique ne s'arrêtera pas en si beau chemin. Qui sait? Pour peu qu'on veuille s'en occuper, on finira sans doute par trouver dans la Bible un répertoire presque aussi complet que celui du Théâtre français.

Malheureusement pour nos fertiles inventeurs, le théâtre et la littérature dramatique sont choses complètement inconnues aux Sémites anciens et modernes. M. Renan, qui attribue tant d'importance aux aptitudes de race, aurait bien dû tenir compte de celle-ci; il aurait dû ne pas vouloir à tout prix trouver un *libretto* d'opéra dans une composition qui a un tout autre caractère, et chez un peuple qui abhorrait les jeux scéniques. Il a bien senti cette difficulté. « Dans toute l'histoire juive, avant Hérode, il n'y a pas une trace de théâtre à Jérusalem, même aux époques où cette ville suivait les voies les plus profanes. Nulle trace non plus d'un personnel d'acteurs ni d'institutions

(1) Nachtigal, *Zion*, ælteste's Drama aus dem vorhomerischen Urwelt, 1795. — Bœttcher, *die ælteste'n Bühnendichtungen* : der Debora-Gesang, und das Hohe Lied, dramatisch hergestellt. Leipzig, 1850.

quelconques se rapportant à des représentations scéniques. On peut même dire *a priori* que de telles institutions eussent offert bien vite une apparence de pratiques idolâtriques; nul doute que le peuple n'y eut vu des fêtes de Baal... Le grand-prêtre Jason encourut la malédiction de ses coreligionnaires pour avoir établi un gymnase à Jérusalem, et y avoir célébré des fêtes à la grecque; Hérode, en construisant un théâtre dans sa capitale, blessa bien plus profondément encore la conscience juive (p. 80, 81). »

Veut-on savoir ce que M. Renan imagine pour se tirer d'embarras? C'est que le *Cantique* se représentait dans des jeux privés et en famille (p. 83). Il semble même fait tout exprès pour les divertissements d'une noce. Il y a donc toute apparence qu'il se jouait dans les mariages (1), et se coupait en plusieurs journées (p. 84). Défaite insoutenable! Ce qui répugne de la manière la plus positive à l'esprit d'une nation ne peut s'y implanter généralement dans les habitudes privées. Est-ce que l'esprit public ne se forme pas de la somme des opinions individuelles? Est-ce qu'il n'a point sa source au foyer de chaque famille? D'ailleurs, si ce genre de divertissements faisait partie des réjouissances nuptiales, pourquoi n'en est-il question nulle part dans les passages si nombreux qui décrivent ces dernières? Pourquoi n'y fait-on pas la plus légère allusion? Enfin, M. Renan croit-il que si les jeux scéniques eussent été connus chez les Juifs, et passés en quelque sorte à l'état d'institution permanente, l'établissement d'un théâtre eût soulevé tant d'orages?

Encore, si le texte se prêtait d'une façon un peu naturelle à un agencement dramatique! Mais non. La construction qu'on imagine est des plus bizarres : tous les artifices de traduction

(1) M. Renan trouve cette opinion dans Bossuet et dans Lowth, qui ne disent rien de semblable. V. Lowth, *de sacra poesi Hebræorum*, præl. 30, p. 340 ss. (ed. Rosenmüller).

et de mise en scène sont impuissants à en dissimuler le vice radical. Et c'est avec de pareils procédés qu'on prétend renouveler la science! Mais l'étrange nouveauté des résultats suffit seule pour imprimer à cette prétendue science le stigmate de l'erreur. Quoi! près de trente siècles ont lu et relu le *Cantique des cantiques*; il a été l'objet des méditations d'une foule d'hommes distingués par leur génie et par leurs talents; il s'est trouvé entre les mains des païens et des incrédules: et personne, non personne jusqu'à nos jours n'avait soupçonné le véritable nœud de l'action qui s'y déroule! Personne n'avait même entrevu ce personnage du berger rival de Salomon; personne n'avait aperçu la moindre trace du combat qu'ils se livrent, personne n'avait saisi les traits satiriques lancés contre le roi d'Israël, personne n'avait compris le froid accueil que lui fait la Sulamite et la résistance si fière qu'elle oppose à ses instances. Amis et ennemis s'étaient complètement trompés sur la marche générale et le sens du poème, jusqu'à n'y pas saisir les choses les plus saillantes! Un tel phénomène est sans analogue dans l'histoire littéraire. On pourrait pourtant le concevoir jusqu'à un certain point, si l'interprétation philologique du texte se trouvait notablement modifiée. Mais non. M. Renan et ses guides entendent l'original hébreu à peu près comme tout le monde; les divergences qu'il peut y avoir entre eux et l'ancienne école, ne portent que sur des points tout-à-fait secondaires. Comment donc d'un même texte expliqué de la même façon tirer des choses si différentes?

II.

M. Renan, nous l'avons dit, traite son texte avec un arbitraire et un sans-façon qui est tout l'opposé de la critique. Mais les libertés qu'il se donne ne suffisent pas pour le mettre à l'aise. Avec tous ses frais d'imagination et les habiletés de sa mise en œuvre, il n'a pu rattacher au roman qu'il introduit dans le *Cantique* une action tant soit peu liée.

Partout le texte se dérobe à ses violentes étreintes, il le force à l'emploi des moyens les plus extrêmes. L'action rétrograde au lieu d'avancer : elle forme, qu'on nous pardonne l'expression, un drame à rebours d'un decousu inimaginable, où le dialogue souvent n'a pas de sens et qui, de plus, est surchargé d'impossibilités inouïes. Nous n'abuserons pas de la patience du lecteur par des critiques de détail qu'il serait facile de multiplier : un exposé rapide nous suffira.

Au milieu d'un chœur chanté par les femmes de Salomon, la Sulamite est amenée de force, et s'adressant à son berger absent, elle s'écrie : « entraîne-moi après toi, courons *ensemble*. Le Roi m'a fait entrer dans son *harem*. » Même en conservant cette traduction, il faut beaucoup de bonne volonté 1° pour isoler ces paroles des suivantes que le parallélisme des membres unit si étroitement à elles ; évidemment, le v. 4 contient une aspiration unique vers un bien-aimé qui n'est autre que le Roi. 2° Il est plus difficile encore de reconnaître là le cri de détresse poussé par une pauvre jeune fille dans la situation que l'on suppose. Est-ce ainsi que l'innocence appelle à son secours? Est-ce ainsi qu'elle soupire après l'objet d'un amour à jamais brisé ? 3° L'étonnement est à son comble quand on voit, deux lignes plus loin, la Sulamite vanter tranquillement ses charmes, et amorcer ainsi la passion qu'elle veut combattre.

Le rôle de notre héroïne devient de plus en plus difficile à expliquer, car elle fait entendre des paroles d'amour, et cette fois il n'y a pas moyen de les lui ôter pour les donner au chœur. « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu mènes tes brebis, où tu les fais reposer à midi, pour que je n'erre pas comme une égarée autour des troupeaux de tes amis. » Elle s'adresse en rêvant à son berger, dit M. Renan, qui n'est jamais embarrassé pour si peu. Soit; mais que faire de la réponse : « si tu l'ignores, ô la plus belle des femmes, va te mettre à la suite de ton troupeau, et fais paître les chèvres auprès

des huttes des pasteurs. » La chose est fort simple, et vous serez assurément très-exigeant si vous ne vous payez pas de l'explication suivante. « La pauvre ingénue se croit encore à la campagne; folle d'amour et étrangère aux dissimulations du sérail, elle parle tout haut à un amant qu'elle a laissé au village, et lui demande où il mènera son troupeau à midi. Une de ses compagnes, ou peut-être le chœur tout entier, effrayée de la naïveté avec laquelle elle vient de trahir son amour, lui fait sentir son imprudence, et l'engage, si elle est si peu maîtresse d'elle-même, *à quitter ce séjour* et à se remettre à la suite de son troupeau. » Conseil excellent et surtout très-facile à suivre dans les circonstances où se trouvait la jeune fille! Il se rapporte si bien à la situation, il continue le dialogue d'une façon si naturelle, que nous pouvons forcer un peu le texte pour l'en faire sortir. Nous traduirons donc: « Si tu es *simple à ce point* (1), ô la plus belle des femmes, va te *remettre* à la suite de tes troupeaux (p. 181). »

Salomon est demeuré jusqu'ici muet devant la beauté dont il veut faire sa conquête. Enfin, rompant ce silence passablement singulier, il adresse à la Sulamite un compliment dans lequel il vante ses joues ornées de rangs de perles, et son cou garni de files de corail. Et il s'agit ici d'une jeune fille de la campagne brusquement arrachée à ses occupations rustiques! Plus loin, nous verrons le prétendu berger tenir un langage

(1) Il y a dans le texte אם לא תדעי לך. M. Renan prétend que d'après l'usage du poème, la formule לא ידע signifie « agir avec étourderie, perdre la tête. » Le fait est qu'elle se trouve une autre fois seulement dans le Cantique, ce qui ne suffit pas pour parler d'un usage constant, et que d'ailleurs, dans cet autre endroit (6, 12), elle n'a pas la signification qu'on lui prête. Il faut traduire : je ne savais pas, mon caprice me plaça...., c'est-à-dire, ce caprice, cette promenade de fantaisie, me plaça, sans que je l'eusse prévu, sur les chars des grands de mon peuple. C'est là que je fis la connaissance de mon royal époux : ce fut là le principe de mon élévation.

semblable. Seulement le traducteur a cru devoir dans ce second passage substituer aux parures (1) des *boucles de cheveux* (p. 191).

Tout à coup le roi disparaît : ainsi l'exigent les besoins du système. Il reparaîtra trois lignes plus loin et pour le même motif. La Sulamite exhale en un langage figuré son innocente passion. « Pendant que le roi était sur son divan, le nard qui me parfume a répandu son odeur. Mon bien-aimé est pour moi un bouquet de myrrhe ; il va reposer sur mon cœur. » On vient de lire le texte, voici maintenant le commentaire. « La jeune fille est toute pleine de la pensée d'un ami qui va venir... Que cet ami ne soit pas le roi lui-même, c'est ce qui est rendu *évident* par la *claire distinction* établie d'une part entre le Roi, dont l'absence est pour elle une bonne fortune, et d'une autre part, le bien-aimé dont elle attend la venue. L'existence du berger aimé par la jeune fille, que le verset 7 nous avait déjà fait entrevoir, devient donc maintenant *d'une certitude absolue*. C'est ici un point capital et *la clef de tout le poème*. On ne s'est tant égaré sur le plan de l'ouvrage que parce qu'on n'a pas assez remarqué la distinction capitale faite en cet endroit, distinction d'où il résulte que Salomon n'est pas l'objet aimé, bien plus, *que son absence est la condition nécessaire pour jouir de l'objet aimé* (p. 14). »

Que de choses on aperçoit dans le verset le plus simple avec la loupe de la critique ! Quel instrument précieux, quand on sait s'en servir avec tant d'habileté ! Il est facile alors de faire dans n'importe quel texte les découvertes les plus admirables.

M. Renan a du reste une autre clef. L'emploi du mot *raïati*, mon amie, distingue selon lui les discours du Roi, tandis que le berger se sert de termes différents (p. 15). Mais quoique l'ingénieux critique ait pu disposer à son gré le

(1) רנק, collier.

dialogue et l'adapter à sa théorie, il s'est trouvé contraint de placer le mot *raïati* quatre fois (1) dans la bouche du berger, et cinq fois (2) dans celle de Salomon. Voilà un singulier critérium!

Le bonheur dont la Sulamite jouissait dans son isolement, n'est pas de longue durée. Son tyran reparaît tout aussitôt. « Oui tu es belle, mon amie, s'écrie-t-il, oui tu es belle! Tes yeux sont des yeux de colombe. — Oui, tu es beau, mon bien-aimé ! oui, tu es charmant! Notre couche est un lit de verdure. » Vous croyez peut-être que cette réponse s'adresse au Roi, dont elle reproduit le ton et les expressions? Erreur profonde. La Sulamite ne pense qu'à son berger, l'unique objet de ses amours : c'est à lui qu'elle parle. Salomon continue le dialogue ; la jeune fille, fidèle à son système d'*a parte*, chante « un couplet qui probablement faisait partie d'une chanson populaire, pour rassurer son amant sur sa fidélité, et lui révéler sa présence (p. 183)! »

Tout-à-coup, le berger tombant comme des nues, sans que rien prépare ou explique son arrivée dans ce lieu de mystère, paraît en présence de son puissant rival. Il a sans doute rompu toutes les barrières, déjoué toutes les précautions dont s'entoure la jalousie orientale, et pour comble de bonheur, au lieu de châtier sa témérité, le roi s'éclipse sans dire un seul mot. Cela paraît bien un peu extraordinaire à M. Renan lui-même, mais enfin, il en prend son parti. « Qu'on ne m'oppose pas l'invraisemblance qu'il y a à ce que l'amant entre dans le harem et rende Salomon témoin de sa propre déconvenue, puisqu'à la fin de la scène (v. 7), l'amant est indubitablement présent et parle (p. 22).» Cela est lumineux. Mais n'eût-il point été préférable de laisser ce raisonnement trop naïf, et de se de-

(1) Cant. 2, 2, 10, 13; 5, 2. M. Renan ne cite que deux de ces exemples, et cherche à s'en tirer au moyen de subtilités.

(2) Cant. 1, 9, 15; 4, 1, 7; 6, 4.

mander plutôt si Salomon et le prétendu berger ne seraient point par hasard le même personnage? En résolvant la question d'une manière affirmative, on aurait un dialogue simple, suivi, naturel; on serait dispensé de recourir à ces pénibles évolutions qui ne sont certes pas dirigées par la science. Mais alors, il faudrait renoncer au joli petit roman arrangé par Ewald, et M. Renan ne sait pas se décider à ce sacrifice.

La réunion des deux amants met fin au premier acte. La Sulamite, ivre de bonheur, s'évanouit, et le berger, au lieu d'appeler à son secours, s'écrie : « Je vous en prie, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, *ne réveillez pas*, ne réveillez pas la bien-aimée avant qu'elle le veuille. »

III.

Nous demandons pardon à nos lecteurs de les avoir retenus si longtemps sur le premier acte : il faut bien que l'on sache quel genre de critique ose profaner le plus grand de tous les livres. Notre marche sera désormais plus rapide.

Au deuxième acte, la Sulamite, « seule et comme en rêve (p. 186), » entend une voix qui l'appelle : « C'est la voix de mon bien-aimé... Le voilà qui se tient derrière la muraille... » Puis elle se lève : elle parcourt, en cherchant, les marchés et les places. Enfin, de nouveau réunie à celui qu'elle aime, elle s'évanouit. Nous sommes bien loin, ce semble, du harem et de ses rigueurs jalouses.

A peine cette nouvelle pâmoison nous donne-t-elle le temps de respirer, car voilà qu'une scène imposante se déroule sous nos yeux. Le cortége de Salomon défile, et sur un palanquin superbe brille la Sulamite : elle fait son entrée à Jérusalem, elle y excite l'admiration de tous. Salomon lui débite une longue tirade dans l'intérieur du palais. Au moment où il dit: « Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi, » la voix du berger se fait entendre au pied de la tour du

sérail. Il entasse, toujours d'après le commentaire, métaphores sur métaphores pour dire combien est difficile l'accès de ce lieu redoutable : ce sont les hauteurs du Liban et de l'Amana, les sommets du Sanir et de l'Hermon ; c'est le fond de la caverne des lions, le haut des montagnes qu'habitent les léopards. Dans l'intervalle, Salomon a disparu modestement et sans rien dire ; les amants se trouvent réunis encore une fois comme par un coup de baguette. Il paraît même que le berger a hissé dans la tour ses compagnons, car il leur dit : « Mangez, camarades ; buvez, enivrez-vous, amis (p. 195). »

Après un nouvel acte presque semblable au second, et terminé par la réunion de rigueur, nous assistons à quelques scènes de palais. Nous cherchions jusqu'ici des indices d'une résistance qui devrait former la trame de la pièce, et il nous semblait passablement étrange de n'en pas rencontrer le moindre vestige. Nos désirs vont être enfin satisfaits. Le roi, dans un dernier assaut, est déconcerté par la fière attitude de la Sulamite. C'est du moins ce que le tact délicat du commentateur a su découvrir dans ces paroles : « Tu es belle, mon amie, comme Thersa, charmante comme Jérusalem, terrible (M. Renan ajoute un petit *mais* pour la clarté du sens) comme une armée rangée en bataille. Détourne tes yeux de moi, car ils me troublent (page 200). »

Ces formules ont une signification très-claire, et parfaitement déterminée par des passages analogues de poètes orientaux (1). Elles marquent la puissance d'un regard qui fait pénétrer la passion jusqu'au fond du cœur, et qui le remue tout entier. Mais pour M. Renan et ses auteurs, elles signifient bien autre chose. « Le roi commence, selon son habitude, par un compliment, qui produit peu d'effet sur le cœur de la vigneronne,

(1) V. *Commentario de Motenabbio, auctore P. a Bohlen*, p. 52, 53.

puisqu'elle n'y répond que *par des yeux fixes et froids*. Salomon, embarrassé, la prie de détourner les yeux et lui répète un compliment qu'il lui a déjà fait (p. 36).

Nous traversons à la hâte quelques scènes où se trouve enclavé le prétendu récit de l'enlèvement de la Sulamite, c'est-à-dire en réalité un passage où des esprits déjà prévenus trouveront peut-être une allusion au fait que l'on suppose. Encore les petits artifices de traduction ne sont-ils pas de trop pour obtenir ce résultat. « J'étais descendue au verger des noix, pour voir les herbes de la vallée, pour voir si la vigne avait germé, si les grenades étaient en fleur. *Imprudente!* Voilà que mon caprice m'a jetée parmi les chars *d'une suite de prince* (p. 202). » C'est là toute la narration, que rien d'ailleurs ne vient éclairer dans le contexte.

Enfin, le rival de Salomon s'introduit dans le harem aussi facilement que les fois précédentes : il a sans doute ses entrées régulières. Le retour au village s'opère sans que l'on sache comment la Sulamite a été délivrée, sans que le poète fasse entendre même par un mot, une simple allusion que le puissant roi de Jérusalem a lâché sa proie, ou qu'elle a trouvé moyen de lui échapper.

L'amant emporte au village son amante endormie. C'est ainsi, paraît-il, que l'on doit entendre les paroles du chœur : « Quelle est celle-ci qui s'élève du désert, *appuyée* sur son bien-aimé! » En déposant la Sulamite sous le pommier de la maison paternelle, le berger l'éveille et lui dit : « Je te réveille sous le pommier. » Puis, montrant l'habitation, il ajoute : « Voilà l'endroit où ta mère te mit au monde, où ta mère te donna le jour. » Nous n'insisterons pas sur ce que ce dénouement peut offrir de singulier. Nous préférons faire une toute petite observation : c'est que les pronoms suffixes sont du masculin, et que par conséquent les paroles en question doivent être placées dans la bouche de la Sulamite s'adressant à son

bien-aimé. Ceci dérange singulièrement le commentaire de M. Renan, et l'ingénieuse mise en scène qu'il imagine. Un peu de grammaire hébraïque ne nuit pas, quand on s'occupe d'exégèse. La *science indépendante*, qui s'affranchit de tant de choses, ne peut avoir assurément la prétention de se mettre au-dessus des règles de la langue.

L'action dramatique est donc, tant bien que mal, arrivée jusqu'au bout. Ce qu'il a fallu d'efforts héroïques et de sacrifices pour atteindre ce résultat, nous l'avons vu, en partie du moins, car il eût été trop long de tout énumérer. Mais un dernier choc menace la frêle construction. Que faire de la seconde partie du chapitre VIII (v. 8-14)? Elle est exclue forcément du cadre déjà rempli : ce sera donc un épilogue. Autre difficulté plus grave que la première. Ce morceau final semble commencer une action nouvelle, ou préparer celle qui précède. M. Renan ne voit rien de mieux que d'imaginer un dialogue rétrospectif entre les frères de la Sulamite sur le parti qu'ils pourront tirer de la beauté de leur sœur!

Le lecteur connaît maintenant dans son entier l'échafaudage du pseudo-criticisme germanique : il voit combien sont ruineux les fondements sur lesquels on prétend l'appuyer. Le savant qui veut nous doter de cette invention étrangère, n'est pas lui-même très-satisfait de son œuvre. « Quand on cherche dans le poème, dit-il, un développement régulier analogue à celui de nos drames, on rencontre d'insolubles difficultés, et on est tenté de croire que l'ordre des scènes a été interverti, ou que quelques morceaux ont été égarés (p. 3). » Ainsi, par exemple, « on est étonné de trouver à la fin du premier acte le dénouement qu'on s'attendait à ne rencontrer qu'à la conclusion du drame (p. 27). » Tous les actes du reste se terminent de la même façon, et ce qui est plus bizarre encore, chacun d'eux, au lieu de continuer l'action, semble la reprendre plus haut que les précédents. Ainsi nous sortons du harem pour assister à l'entrée

triomphale, et des rues de Jérusalem où se déploie le cortége, nous retournons au village où commencent les malheurs de l'intéressante héroïne. M. Renan nous apprend que pour échapper à ces difficultés, il a longtemps cru devoir transposer plusieurs morceaux, mais ensuite il a renoncé à ce qu'il nomme « un moyen désespéré de sortir d'embarras (p. 42, 64). » Au moment de réaliser ce coup hardi, la main lui a tremblé (préf. p. XI). Il a imaginé alors un principe tout-à-fait nouveau que nous recommandons à ceux qui traiteront désormais de l'art dramatique. Les actes au lieu d'être successifs, sont parallèles (p. 35); chacun d'eux reprend l'action au début (p. 42, 54). Peut-être même formaient-ils des jeux distincts, destinés aux différents jours des fêtes nuptiales (p. 84, 86, 87).

Et chaque acte en sa pièce est une pièce entière.

Celles-ci du moins avaient l'avantage de la brièveté et de la simplicité. Une demi-douzaine de pièces de théâtre dans un livret de cinq pages!

IV.

Le *Cantique* n'est pas un drame proprement dit, bien que sa forme dialoguée le rapproche de ce genre de compositions. Il contient les effusions passionnées de deux personnages représentés, tantôt sous les traits de la grandeur, tantôt avec les couleurs de la pastorale. Quiconque lira sans parti pris ce délicieux poème, n'y pourra trouver autre chose. L'introduction d'un troisième personnage n'est motivée par rien; les paroles qu'on lui attribue sont découpées dans le texte avec un arbitraire inconcevable, elles viennent troubler la marche du dialogue, elles produisent les effets dramatiques les plus étranges, et amènent les agencements les plus compliqués.

Voilà ce qui nous semble résulter avec la plus parfaite évidence de l'examen auquel nous nous sommes livré. Un dernier

point reste maintenant à éclaircir. Doit-on s'arrêter dans le *Cantique* au sens grossièrement littéral, ou bien faut-il n'y voir qu'une enveloppe recouvrant des mystères plus hauts? M. Renan, comme de raison, prend résolument le premier parti à la suite de Théodore de Mopsueste, de quelques protestants anciens et de la plupart des rationalistes modernes. « *Nul doute* qu'a l'origine le *Cantique* ne fût un livre profane, dans le sens ordinaire qu'on donne à ce mot. Non-seulement aucune arrière-pensée mystique ne s'y laisse entrevoir, mais la contexture et le plan du poème *excluent absolument* l'idée d'une allégorie. Le ton et les images des morceaux passionnés sont ceux des chants d'amour des Arabes, où jamais l'on n'a prétendu trouver une trace de symbolisme religieux (p. 115).» A merveille! Comment donc M. Renan conçoit-il une allégorie? De quels traits le poète inspiré devait-il se servir pour exprimer sous la figure d'un amour humain la céleste alliance de Dieu et de son peuple? En repoussant les images usuelles, n'eût-il pas manqué son but et enfreint toutes les règles du genre? — Mais la littérature des Arabes ne présente aucun parallèle pour éclairer le sens élevé du *Cantique*. Comme si les voies d'Israël étaient semblables à celles des nations profanes! Comme si sa littérature sacrée n'était point séparée des leurs par un abîme incommensurable! Qu'on nous montre parmi les Sémites une autre Bible que celle des Hébreux, et puis qu'on vienne alors nous parler d'analogies. Jusqu'à ce que cette condition ait été remplie, la logique et le bon sens défendent d'appliquer les mêmes règles à des écrits d'un caractère tout différent.

Il faudrait pourtant se garder de croire que la suave allégorie du *Cantique* soit un phénomène isolé dans l'histoire littéraire de l'Orient, et qu'elle n'ait point en particulier des racines étendues dans le sol hébreu (1). L'Orient est la patrie du

(1) V. Kistemaker, *Canticum canticorum ex hieroglyphia Orien-*

symbolisme, de l'imagination exubérante, du sentiment délicat et fort. De tout temps le style y a été riche en figures, de tout temps on y a aimé le symbole, l'allégorie, l'énigme, la parabole. On cherchait à donner ainsi à sa pensée plus de force et de relief.

L'image d'un amour terrestre employée pour peindre les feux de l'amour divin, a donné naissance à tout un genre de poésie mystique dans l'Inde et dans la Perse. M. Renan trouve que le zèle des commentateurs a un peu multiplié ce genre de productions, et que d'ailleurs elles sont trop peu anciennes pour qu'on puisse en tirer des analogies concluantes. Le soufisme ne commence à produire de tels écrits en Perse que vers le XIIe siècle de notre ère. Le plus célèbre poème érotico-mystique de l'Inde, la Gitagovinda de Jayadéva, appartient, selon toute vraisemblance, au milieu du XIVe siècle. L'Adhyatana Ramayana ne paraît pas plus ancien, ou du moins n'est pas antérieur au XIe siècle (p. 115 ss.). En admettant même ces dernières dates, le fait ne perd point sa valeur et sa signification. Il nous fournit des analogies du genre de celles qui sont employées tous les jours dans l'exégèse orientale et biblique. Il prouve en tout cas que ce symbolisme n'est pas aussi étrange, aussi inadmissible qu'on veut bien le dire, puisqu'il est passé dans les habitudes de certains peuples, et en particulier des peuples orientaux.

Examinons maintenant la chose au point de vue spécialement hébraïque. M. Renan n'a fait qu'effleurer ce côté capital de la question : il a eu sans doute ses motifs.

talium illustratum. Monasterii, 1818. V. encore sur l'interprétation allégorique les excellents travaux d'Hengstenberg (*das H. L. Salomonis ausgelegt*, 1853), Delitzsch (*das H. L. untersucht und ausgelegt*, 1851), Hahn (*das H. L. von Salomo, üb. und erkl.*, 1852), Hœleman (*die Krone des H. L., mit Einleitung über das Verständniss des H. L.*, 1856).

On sait que les villes et les nations sont fréquemment personnifiées dans la Bible, et représentées comme des vierges ou des matrones (1). C'est ainsi que le peuple de Dieu est appelé בת־ציון, בת־ירושלים, בת־יהודה, בת־עמי, *fille de Sion, fille de Jérusalem, fille de Juda, fille de mon peuple*, ou bien encore בתולת בת־ציון, בתולת בת־עמי, *vierge fille de Sion, vierge fille de mon peuple* (2). Le roi est l'époux de la nation : Dieu est uni par un lien semblable au peuple qu'il s'est choisi. Déjà dans le Pentateuque, il y a des allusions évidentes à ces rapports intimes entre Israël et son divin Époux : le mot זנה, *fornicari*, est employé (3) comme dans les livres suivants, pour désigner le culte des divinités étrangères. Cette image est développée par les Prophètes avec beaucoup de hardiesse. Israël était une enfant misérable, abandonnée après sa naissance et couverte de souillures. Le Seigneur en passant a jeté sur elle un regard de miséricorde, il l'a tirée de son abjection, il l'a couverte des parures les plus précieuses, il se l'est fiancée solennellement. Mais l'ingrate a violé le pacte nuptial; elle a entretenu des amours coupables, elle s'est plongée dans l'ignominie. Son divin Époux cherche à la rappeler; il lui envoie des prophètes qui la foudroient, qui lui représentent en termes énergiques sa dégradation : il lui offre de nouveau une place au domicile conjugal. Tout est inutile. Alors, il l'abandonne à son malheureux sort et lui signifie son acte de répudiation (4).

Nous avons rappelé ces détails, afin qu'on soit à même

(1) Is. 23, 12 ss., 47, 1 ss., 54, 1 ss. Am. 5, 2. Thren. 1.

(2) Is. 1, 8; 10, 32; 16, 1; 52, 2. Jer. 4, 31; 6, 2, 23. — Is. 37, 22. Thren. 2, 15. — Thren. 2, 2. — Is. 22, 4. Jer. 4, 11; 6, 14, 26, 31; 8, 11. — Is. 37, 22. Thren. 2, 3. — Jer. 14, 17.

(3) V. par exemple : Ex. 34, 15. Lev. 17, 7; 20, 5, 6. Deut. 31, 16.

(4) V. les chapitres 16 et 23 d'Ezéchiel, avec les trois premiers ch. d'Osée, et comparez Is. 54, 4-8; 62, 5. Jer. 2, 2, 15-20, etc., etc.

d'apprécier les procédés du critique de l'Institut. « L'idée de mettre en rapport le Créateur avec la créature, la supposition qu'ils peuvent être amoureux l'un de l'autre, et les mille raffinements de ce genre où le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes de la conception sévère du dieu sémitique. Il n'est pas douteux que de telles idées n'eussent passé pour des blasphèmes en Israël (p. 119, 120). » Et voilà comment on raisonne sur les matières les plus graves ! Et c'est avec cette légèreté que l'on touche à ce que l'humanité possède de plus précieux, au trésor incomparable de ses monuments sacrés ! M. Renan n'a-t-il donc jamais lu la Bible dont il parle sans cesse avec des airs de parfaite connaissance ? S'il l'a lue, a-t-il jugé à propos d'en oublier si complètement le ton général et les images les plus familières ? Nous sommes bien fâché de le dire, mais aucune de ces explications, les seules possibles, ne fait honneur à son caractère de savant.

Le *Cantique*, présenté à l'origine comme une allégorie, fu accepté, et dès-lors constamment regardé comme tel : les esprits étaient depuis longtemps familiarisés avec les images qu'il renferme ; ils étaient accoutumés à leur donner la même signification. Replacé dans le véritable milieu où il naquit, ce poème ne paraît nullement une anomalie : il s'encadre à merveille dans un ensemble qui le prépare et qui l'explique. On n'en a méconnu le sens élevé, que parce qu'on l'a lu avec les habitudes et les idées du XIXe siècle.

Nous n'examinerons pas en détail la tradition de l'Église, et celle de la synagogue : on avoue qu'elle se prononce unanimement en notre faveur, sauf à chercher ensuite de misérables défaites pour en atténuer le poids. M. Renan paraît n'avoir pas de notions bien nettes sur l'histoire de l'exégèse. Il confond les sens mystiques et les applications pieuses prodiguées dans les anciens commentaires, avec l'interprétation

littérale qui en est tout-à-fait indépendante, et qui n'a jamais été négligée dans l'Église. Au lieu de nous appesantir sur ces chicanes, nous préférons y couper court en multipliant nos preuves, en remontant davantage encore, s'il est possible, dans le cours des âges.

Il est certain que les auteurs du Canon ont attribué au *Cantique* un sens religieux : autrement, ils ne l'eussent jamais compris dans la collection des Livres Saints, des monuments si vénérés de la Foi d'Israël. Les hommes les plus savants et les plus pieux de la nation se seraient-ils trompés au point de prendre un *libretto* d'opéra pour un cantique spirituel? Comment? Voilà une pièce représentée dans les mariages, sur des théâtres de famille; elle fournit un des divertissements les plus populaires et les plus répandus; elle est gravée dans la mémoire de tous; l'usage qu'on en fait forme une sorte de commentaire vivant qui en perpétue le sens, et empêche d'en perdre la clef; et par un beau jour, on oublie jusqu'à la donnée fondamentale de ce drame si connu, on en change complètement le caractère : du théâtre il passe à la synagogue, et au lieu de l'expression d'un amour charnel, on y voit les élans d'une âme mystique ! A qui fera-t-on croire de pareilles choses?

Le titre même de la pastorale indique dans son contenu quelque chose d'exceptionnel et de marquant. C'est le *Cantique des Cantiques*, c'est-à-dire le plus excellent, le plus élevé de tous. S'il célèbre les mystères de l'amour divin, cette inscription pompeuse est justifiée par la sublimité de l'objet. Mais s'il a un cachet exclusivement profane, comment le mettre au-dessus des cantiques inspirés de la Bible, qui chantent avec tant de magnificence la gloire et les miséricordes du Dieu d'Israël? Je sais bien qu'on a révoqué en doute l'authenticité de cette inscription. Mais au moins, on est forcé de lui accor-

der une haute antiquité, et par conséquent une grande valeur traditionnelle.

Un mot encore avant de terminer.

Le *Cantique* représente l'union de Dieu avec les âmes saintes, et avec la société qui les renferme, c'est-à-dire la synagogue sous l'ancienne loi, l'Église sous la nouvelle. Ces sens, divers en apparence, ne sont en réalité que l'application naturelle et légitime d'une seule donnée fondamentale. C'est ce que n'ont pas remarqué certains exégètes, qui ont cru trouver des divergences là où il n'y en pas l'ombre. Les saints Pères et les anciens commentateurs avaient depuis longtemps signalé l'idée mère dans laquelle viennent se résoudre toutes les diversités.

Un autre écueil consiste à vouloir donner à chaque verset, à chaque mot une signification symbolique. Dans les paraboles et les allégories, il faut ne s'attacher qu'à l'ensemble; beaucoup de traits n'ont point d'application particulière : ils ne sont là que pour orner et compléter la figure.

Nous devons nous borner à ces indications rapides, mais suffisantes pour mettre sur la voie : le développement nous mènerait beaucoup trop loin.

E. Hautcœur.

ANALYSE

DES ACTES ET DÉCRETS DU CONCILE PROVINCIAL DE VIENNE, DE 1858 (1).

(*Suite.* — Voir le numéro de juin.)

TIT. II. *De Hierarchia sacra et Ecclesiæ gubernatione.*—Cap. 1. « *De Pontifice Romano.* Quum prout unus est Christus, una « est Ecclesia sponsa ipsius, Dominus noster unitatis ejusdem « originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit (1). « Igitur omnibus quidem Apostolis dixit: « *Sicut misit me* « *Pater et ego mitto vos* (2), » unum autem Petrum petram « constituit, super quam ædificavit Ecclesiam suam, ne portæ « inferi prævalerent adversus eam (3); pro uno Petro rogavit, « ne deficeret fides ejus; unum Petrum fratres suos confir- « mare jussit (4), uni Petro agnos et oves pascendos tradi- « dit (5). Petrus Apostolorum princeps et caput semper in « suis successoribus vivit (6) et per Pontificem Romanum lo- « quitur (7). Quapropter Dominicis obedientes verbis cum « S. Ignatio martyre, qui secundus post Petrum Antiocheno- « rum ecclesiam rexit (8), Ecclesiam Romanam caritatis cœ- « tui præsidentem (9) salutamus et cum S. Irenæo, discipulo

(1) C'est par suite d'une méprise que ce travail a été attribué, dans le numéro de juin, à l'un de nos collaborateurs. Il est emprunté à l'excellente revue de M. de Moy : *Archiv für Kirchenrecht.*

(*Note du Directeur*).

(1) Cypr. de unit. Eccl. cap. 4.
(2) Joann. 20, 21.
(3) Matth. 16, 18.
(4) Luc. 22, 32.
(5) Joann. 21, 15—17.
(6) Concil. Ephes. act. III, ap. Colet. III, c. 1154.
(7) Concil. Chalcedon. act. II, ap. Colet. IV, c. 1235.
(8) Euseb. Cæsar. hist. eccl. III, 22, 36.
(9) Ignat. epist. ad Rom.

« S. Polycarpi, qui S. Joannem Apostolum docentem audie-
« rat, profitemur, cum hac Ecclesia « propter potiorem prin-
« cipalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est,
« omnes, qui sunt undique fideles (1). » Cum omnibus autem,
« qui in orbe terrarum sunt, catholicis tenemus et annuntia-
« mus, quæ concilii Florentini patres Occidente et Oriente in
« unum conspirantibus decreverunt : « Definimus Romanum
« Pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum
« Pontificem Romanum successorem esse beati Petri Apostolo-
« rum principis et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ
« caput et omnium Christianorum patrem et doctorem exi-
« stere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac guber-
« nandi universalem Ecclesiam Domini nostri Jesu Christi
« plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in
« gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus
« continetur » (2).

« Conciliorum œcumenicorum auctoritati Pontifices Romani
« nihil detraxerunt, sed eam potius commendaverunt unius
« moris cum S. Gregorio Magno asseverante : « Sicut sancti
« Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et
« venerari me fateor (3).» Cum autem corpus sine capite mu-
« tilum sit, concilium Ecclesiam universalem repræsentans
« sine successore S. Petri, qui Ecclesiæ caput est, nequaquam
« haberi potest.

« Quamvis Pontifex Romanus universæ, quæ sub cœlo est,
« Christi Ecclesiæ moderator et pastor existat (4), Occidentis
« tamen ecclesiis peculiari simul titulo præest. Quarto jam
« post Virginis partum sæculo provinciæ omnes, quæ tunc
« Italiæ, Galliarum et Illyrici præfecturis continebantur, pa-

(1) Iren. adv. hæres. III, 3, n. 2.
(2) Conc. Florent. defini. ap. Colet. XVIII, c. 526, 527.
(3) Greg. M. epist. I, 24.
(4) Theod. Stud. epist. I, 34.

« triarchali ejus juri suberant : unde cum major et melior « Illyrici pars imperio orientali adjiceretur, Episcopus Thes- « salonicensis delegationem accepit jura patriarchalia his in « provinciis Sanctæ Sedis nomine exercendi ; neque refraga- « bantur Græci, donec pace ecclesiastica Iconoclastarum hæ- « resi perturbata Illyricum orientale patriarchatui Constanti- « nopolitano usurpatione iniqua transcriberetur. Patriarchatui « Romano accessit Germania laboribus apostolicis virorum, « qui patriarchali Summi Pontificis potestati suberant, ad Chri- « stum et vitam perducta. S. Bonifacius, qui in re christiana « per Germaniam propaganda et confirmanda omnibus abun- « dantius laboravit, legatione apostolica fungebatur. Cum ita- « que Sedi Apostolicæ multiplici titulo devincti simus, sanctum « nobis est honorem matri, obsequium magistræ omnium « Ecclesiarum debitum coram cœlo et terra profiteri, et Petro « in Pio Nono propensissima voluntate persolvere.

« Cap. II. *De Episcopis*. In Ecclesia gubernanda et pascenda « perinde ut Apostolorum principi Pontifex Romanus, Apo- « stolis Episcopi successerunt, « pro patribus Apostolis Eccle- « siæ nati constitutique principes super terram (1). » A Spi- « ritu Sancto positi sunt, ut præsidente per Summum Pontificem « Petro regerent Ecclesiam Dei (2), cujus ratio per temporum « et successionum vices ita decurrit, ut super Episcopos con- « stituatur et omnis ejus actus per eosdem præpositos guber- « netur (3). Ecclesia est in Episcopo, et si quis non sit cum « Episcopo uni cathedræ Domini voce fundatæ (4) adhærenti, « non est in Ecclesia (5). Unde militiæ clericali adscripti et fi- « deles omnes audiant S. Ignatium doctorem Apostolis sup-

(1) August. in ps. 44, § 32.
(2) Act. 20, 28.
(3) Cypr. ep, 27.
(4) Cypr. ep. 40.
(5) Cypr. ep. 69.

« parem : « Sine Episcopo nemo quidquam faciat eorum, quæ « ad Ecclesiam spectant (1). Qui honorat Episcopum, a Deo « honoratus est ; qui clam Episcopo aliquid agit, diabolo præ- « stat obsequium (2). »

« Jesus Christus omnem tenens in cœlo et in terra potesta- « tem mitisque idem et humilis corde Apostolis et in eorum « locum successuris legem statuit, ut, qui major esset, sicut « minor, et qui præcessor, sicut ministrator fieret (3) : unde « Jesu Christi in terris vicarius servi servorum Dei appella- « tione gloriatur. Jura ex potestate ecclesiastica oriunda officii « et ejus sanctissimi rationem habent ; facultatem enim con- « tinent, quæ ad serviendum Christo in cohæredibus ejus « necessaria est et non nisi hujus servitii intuitu servis « domui præpositis concreditur. Igitur Episcopi, quo major « dignitas et auctoritas eis collata existat, eo religiosius teneant, « nihil omnium, quæ acceperint, alio se accepisse pacto, quam « ut Domino ea in fratribus, quos suo sibi sanguine redemit, « incessabili famulatu impendant. Hæc summa sit vitæ eorum, « fratrum curam gerere aliorumque salutem lucrum facere « animæ suæ.

« Episcopus sine crimine sit sicut Dei dispensator, benig- « nus, sobrius, continens, justus (4). Parum tamen se præ- « stitisse putet, si a concupiscentiis hujus sæculi se custodierit. « Vita quidem gregis vita est Episcopi munere pro viribus « functi ; mors autem gregis, si in aliquo ei defuerit, mors « Episcopi est. Cum minister sit Ejus, qui animam suam pro « ovibus posuit, totum se suis debet. Presso igitur pede sequi « conetur Apostolos, qui mensæ cura diaconis tradita dixe- « runt : « Nos autem orationi et ministerio verbi instantes

(1) Ign. ad Smyrn. c. 8.
(2) *Ibid.* c. 9.
(3) Luc. 22, 26.
(4) Tit, 1, 7, 8.

« erimus (1). » Verbi divini propagandi et fructus ejus multi-
« plicandi tuendique magnis et parvis, nobilibus et ignobi-
« libus, sapientibus et insapientibus debitor est. Attamen in
« vanum laborabit, nisi orationi magno studio intendat. Inter-
« ponat se pro populo suo, sicut Aaron, qui stans inter mor-
« tuos et viventes pro populo deprecatus est, et plaga cessa-
« vit (2). Spiritum Creatorem humiliter et constanter exoret,
« ut ipso sanctam infundente dilectionem desiderio Apostoli
« desideret, ovibus non tantum Evangelium Dei, sed etiam
« animam tradere, et grandis amore dicere possit : « Instantia
« mea quotidiana sollicitudo omnium Ecclesiarum. Quis infir-
« matur et ego non infirmor? Quis scandalizatur et ego non
« uror? (3). »

« Quum episcopalis muneris gravitas nunquam non vel
« angelicis humeris tremenda sit, increscit onus periculis,
« quibus Dei in terris regnum cingitur ; sed et crescat animus
« in Domino confidentium ! « Accingimini et estote filii po-
« tentes, quoniam melius est, nos mori in bello, quam videre
« mala gentis nostræ et sanctorum. Sicut autem fuerit volun-
« tas in cœlo, sic fiat (4). » Hæc, quibus fortissimus Judas
« armis carnalibus pro civitate Dei dimicaturos confirmavit,
« optime describunt fervoris simul et patientiæ spiritum, in
« cujus virtute pro cœlesti Jerusalem armis spiritualibus decer-
« tandum est, his præsertim temporibus, quibus nihil modici
« exspectemus oportet : etenim Altissimus, qui abyssos intue-
« tur, aut suum in terris regnum magna quadam et insigni
« victoria clarificabit, aut, quod absit ! avertet ad tempus fa-
« ciem suam et magna judicia judicabit. « Hæc autem est

(1) Act. 6, 4.
(2) Num. 16, 48.
(3) II Corinth. 11, 29.
(4) I Macchab. 3, 58, 59.

« victoria, quæ vincit mundum, fides nostra (1). » Tempore « acceptabili, quo Verbum caro factum transiit benefaciendo, « curationis gratiam implorantibus credendi conditio indicta « est et Petrus in virtute verbi, quo venire jussus erat, super « aquam ambulans, quamprimum timeret, mergi cœpit. Ut « igitur digni simus, quorum ministerio hæreditas Domini « custodiatur ab omnibus inimicis ejus, paremus cor Spiritui « Sancto operaturo in nobis fidem generosam, hæsitandi « nesciam, quæ divinum accepit promissum: « Amen dico « vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti « huic: Transi hinc illuc, et transibit; et nihil impossibile erit « vobis (2). »

« Cap. III. *De Metropolita*. S. Leo verbo et opere magnus « scripsit : « Quoniam et inter beatissimos Apostolos in si- « militudine honoris fuit quædam discretio potestatis, et cum « omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris « præemineret. De qua forma Episcoporum quoque est orta « distinctio et magna dispositione provisum est, ne omnes « omnia sibi vindicarent, sed essent in singulis provinciis sin- « guli, quorum inter fratres prima haberetur sententia (3). » « Potestas metropolitana, quam Apostolum gentium Timotheo « in Asiam proconsularem, Tito in Cretam contulisse vix non « certum est, antiquissima Ecclesiæ ætate instituta est, ut uni- « tatem sacerdotum in vinculo pacis et vigorem ecclesiasticæ « disciplinæ conservet. Jurisdictionis munia, quæ Metropolitæ « secundum præsentem Ecclesiæ disciplinam competunt, Con- « cilii Tridentini sanctionibus definita sunt. Potestatis insi- « gnia habet pallium, quo in sacris faciendis per omnem « provinciam statis diebus utitur, et crucem archiepiscopa-

(1) I Joan. 5, 4.
(2) Matth. 17, 19.
(3) Epist. 84.

« lem, quæ in omnibus provinciæ locis etiam exemptis ante « ipsum defertur.

« Frater, qui a fratre juvatur, quasi civitas firma (1). Quo « graviora sunt tempora, eo magis Metropolita et Coëpiscopi « de iis, quæ sollicitudinem episcopalem attinent, consilia con- « ferre studeant, ut Dei honorem et gregis commissi salutem « junctis per omnia viribus efficacius procurent.

« Cap. IV. *De Concilio provinciali.* Ecclesiam Apostolis « exemplo præeuntibus Episcoporum Concilia impensis studiis « frequentavisse et provexisse, tota antiquitas christiana « abunde testatur. Synodos provinciales ut fidei custodiendæ, « unitatis servandæ, disciplinæ vindicandæ efficacissimum « medium canones commendant et urgent. Ut quovis saltem « triennio haberentur, patres Tridentini decreverunt. Summi « Pontifices nihil, quod ad ea promovenda faceret, neglexe- « runt. Qui potens est et sanctum nomen ejus, insigni bene- « ficio effecit, ut disparuerint, quæ venerandis Episcoporum « comprovincialium conventibus obstacula posuerant. Ma- « gnus Deus et Salvator noster Spiritus sui donis nos au- « geat, ut provinciæ hujus concilia beneplacita sint in con- « spectu Ejus et ignem incendant, quem in terram mittere « venit.

« Metropolitæ est, concilium provinciale convocare eidem- « que præsidere. Ipso legitime præpedito vel sede metropoli- « tana vacante tam convocandi quam præsidendi jus ad Episco- « pum suffraganeum antiquiorem spectat, licet inter convo- « candos habeantur Præsules dignitate eum præcedentes. « Episcopi Sedi Apostolicæ immediate subjecti tenentur vici- « næ cujusdam provinciæ concilium una vice pro semper « seligere, quo facto in ipso comparendi jus et obligationem « habent.

(1) Proverb. 18, 19.

« Abbates, qui in populum jurisdictionem quasi episcopalem « exercent, adire tenentur concilium provinciæ, intra cujus « terminos districtus, ubi populo præsunt, situs est. Hi, nec « non vicarii capitulares episcopatuum per provinciam vacan- « tium suffragium decisivum ferunt.

« Metropolita, antequam pallium acceperit, concilium pro- « vinciale convocare aut ei præsidere nequit; ad episcopatum « vero designatus, quamprimum confirmationis aut transla- « tionis bullam acceperit, concilium provinciale, ad quod epi- « scopatus ei collatus spectat, adire potest et debet suffragium « decisivum in eo habiturus.

« Episcopi auxiliares, vel Metropolitæ vel aliis concilii pa- « tribus adjuncti, capitula metropolitanum et cathedralia, « ecclesiarum collegiatarum præpositi, aut quomodocumque « prima earum dignitas appelletur, nec non abbates, præpo- « siti, priores conventuales atque superiores conventuales « regularium, qui animarum curæ operam navant, aut quorum « monasteriis domibusve beneficia curata incorporata existunt, « ad concilium provinciale vocandi sunt et consultativum in « eo suffragium exercent. Capitulum metropolitanum per tres, « cathedralia per duos procuratores suffragiis absolute majo- « ribus eligendos comparent.

« Conventus celebrandi tempus et locus convocationis edicto « statuitur.

« Legitime vocatus absque causa legitima, a Metropolita « probanda, non absit. Omnes, qui suffragii decisivi jure gau- « dent, si legitime impediti abfuerint, procuratores mittere « possunt et debent : qui utrum suffragium decisivum, an con- « sultativum laturi sint, concilium provinciale de casu ad « casum decernet.

« Tam Metropolita quam ceteri concilii provincialis patres « curam habebunt, ut secum adducant viros et doctrina et « rerum gerendarum experientia claros, quorum consili in « decretis præparandis utantur.

« Aliarum provinciarum Metropolitis vel Episcopis, si con-
« cilio interesse exoptent, sedes honorifica assignetur. Fraterna
« eorum consilia adhibeantur ; suffragium decisivum eis con-
« ferri nequit.

« In sessionibus publicis capitulum ecclesiæ metropolitanæ,
« vel si concilium in cathedrali quadam provinciæ ecclesia
« celebrari contigerit, ecclesiæ hujus capitulum capitulariter
« procedens aderit.

« Tam in sessionibus publicis quam in congregationibus
« Episcopi exempti, qui concilium provinciæ respectivæ selege-
« runt, præcedent Antistites comprovinciales, nisi horum ali-
« quis Cardinalitia dignitate præfulgeat. Ceterum Episcopi com-
« provinciales loca sua secundum consecrationis episcopalis
« susceptæ tempus habebunt. Antistites diœcesanos Episcopi
« auxiliares sequentur ; hos autem abbates populum habentes,
« nisi eorum aliquis adsit, vicarii capitulares nec non ii Anti-
« stitum absentium procuratores, quibus concilium vocem
« decisivam conferendam censuerit. Post ipsos capitulo metro-
« politano seu cathedrali locus erit. Post capitulum abbatibus
« seu præpositis populum non habentibus, Episcoporum pro-
« curatoribus suffragium consultativum laturis et capitulorum
« metropolitani et cathedralium deputatis sedes assignanda
« venit. Ceterum, de præcedentiis in Synodo provinciali ha-
« bendis concilium omni recursu rescisso pronuntiabit.

« Metropolita concilii præses mitram pretiosam gerat ; Epi-
« scopi mitris auriphrygiatis, quantum fieri possit, uniior-
« mibus, abbates et alii pontificalium usum habentes simpli-
« cibus ex serico utantur.

« Decreta concilii Sanctæ Sedi proponenda sunt. Ab eadem
« recognita Metropolita promulget ; promulgata per totam
« provinciam ecclesiasticam legis vim habent. Dubiis de eorum-
« dem sensu obortis consulatur Antistes diœcesanus, qui rem,
« si gravius seu difficilius quidpiam habeat, ad Metropolitam

« deferat. Metropolita Antistitum comprovincialium consiliis
« adhibitis definitionem edat, ad proximam usque synodum
« valituram.

« Annis, quibus provinciæ concilium non celebratur Epi-
« scopi, præterquam si magnæ difficultates obsistant, ad
« Metropolitam conveniant, ut de rebus ecclesiasticis facilius
« et efficacius quam epistolarum ope consilia fraterna confe-
« rantur.

« Cap. V. *De capitulis cathedralibus.* In primæva Ecclesia
« majores causæ permittente temporum conditione Episcopo-
« rum consessibus agitabantur, de aliis rebus Episcopus pre-
« sbyterii consilia adhibere solebat. Ad presbyteri gradum
« lentis tunc plerumque gradibus et diuturno in inferioribus
« servitio præstito ascendebatur, in civitatem episcopalem
« lectissimus quisque adsciscebatur. Presbyterium sede plena
« Episcopi senatum constituebat, sede vacante diœcesis admi-
« nistrationem gerebat. Episcopi vitæ sanctitate conspicui,
« inter quos S. Augustinus excelluit, magnis egerunt studiis,
« ut clericis præsto essent sanctimoniæ sectandæ adminicula,
« quæ vita religiosa recte utentibus exhibet. Vitæ clericalis
« communitas canonicus vivendi ordo haberi et dici cœpit ac
« ad clericos communem vitam agentes translatum est cano-
« nicorum nomen, quo antea clerici omnes ecclesiæ cujusdam
« canoni seu matriculæ adscripti venire solebant. Conciliorum
« decretis effectum est, ut sæculo nono adolescente in Germa-
« nia et Gallia vix superesset ecclesia cathedralis, cujus clerus
« non profiteretur vitam communem juxta Chrodegangi Me-
« tensis regulam conformatam. Subeunte temporum vicissi-
« tudine vitæ communis vinculum dissolutum est, ecclesiarum
« cathedralium Canonici beneficia tenere cœperunt.

« Itaque capitula cathedralia nostræ ætatis successerunt
« canonicorum collegiis ad vitæ religiosæ similitudinem com-
« positis, quorum in formam Antistitum mandata et concilio-

« rum decreta antiqui ævi presbyteria redegerant. Episcopi « senatum constituunt, consilio ei et opera in diœcesi guber- « nanda adsunt. Nonnullis etiam in rebus, de quibus juris sta- « tuta et singularum ecclesiarum consuetudines consulantur « oportet, Antistitis est, capituli aut quorundam ex capitulo « consilia petere. In negotiis, quæ ipsum capitulum attinent, « nec non in ecclesiarum sive beneficiorum unione consensus « capituli accedat necesse est. Altari et cultui divino canonici « inserviunt horasque canonicas in ecclesia cathedrali alternis « choris canunt. Capitulum in corpore procedens primum post « Antistitem locum occupat.

« Non immerito virorum ecclesiasticorum cœtus ceteris emi- « nentior laudibus et obsecrationibus publice Deo offerendis « peculiari modo designatus est. Cui in supernis cœli et univer- « sæ Potestates : Sanctus, Sanctus, Sanctus ! proclamant, eum « in hac lacrymarum valle sancta confitetur Ecclesia, quam « Dominus instituit et regit, ut homines mortales ad Angelo- « rum consortia eluctentur. Propterea Spiritus Sanctus om- « nes, qui aurem habent ad audiendum, commonet, ut nihil « quidem agant, quod ad Domini gloriam non collinet, sed « oratione fidei eum collaudare et invocare nobilissimum et « gravissimum esse censeant. Canonici tamquam publici pro « populo deprecatores constituti sunt et hoc munere ita fun- « gantur, ut fidei et devotionis exemplo populum confirment « et ad precum societatem alliciant. Eamdem legem sibi impo- « sitam sciant, qui canonicorum loco partem officii persol- « vunt. Nihil præceps in vocis modulatione, nihil oscitans in « corporis habitu deprehendatur ; omnia decora sint, gravia et « Deo, cui psallunt, digna.

« Statuta capitularia, ubi desunt, secundum sacrosancti « Concilii Tridentini decreta et Constitutiones apostolicas a « capitulo condantur et ab Episcopo approbentur. Canonicus « pœnitentiarius et theologalis juxta modum a patribus Tri-

« dentinis præscriptum (1), quantum fieri possit, consti-
« tuantur.

« Sede vacante jurisdictio episcopalis ordinaria ad capitu-
« lum transit ; eam tamen intra octiduum vicario capitulari,
« qui suffragiis absolute majoribus eligendus est, absque
« limitatione committere tenetur. Si in mora fuerit, vicarium
« nominandi jus ad Metropolitam vel ecclesia metropolitana
« vacante ad Antistitem suffraganeum seniorem devolvitur.
« Sede vacante fas non est, quidpiam innovare vel juribus
« episcopalibus detrahere aut beneficia liberæ collationis epi-
« scopalis conferre.

« Cap. VI. *De Parochis.* Quamvis Episcopus totius gregis ei
« commissi pastor et doctor existat, augescente tamen fidelium
« numero et dilatatis diœcesium finibus sensim sensimque
« receptum et canonibus postmodum sancitum est, ut presby-
« teris probatæ fidei et doctrinæ certa pars gregis perpetuo
« pascenda concrederetur. Parochorum his nomen inditum.
« Instituto parochiali ubique inducendo Concilium Triden-
« tinum ultimam attulit manum ; Episcopis enim mandavit, ut
« in iis civitatibus ac locis, ubi nullæ essent ecclesiæ paro-
« chiales, quamprimum fieri curarent, ubi certos fines non
« haberent, sed earum rectores promiscue petentibus Sacra-
« menta administrarent, populum in certas propriasque paro-
« chias distinguerent, et unicuique suum perpetuum peculia-
« remque parochum assignarent (2).

« Parochorum munus eo absolvitur, ut plebis concreditæ sa-
« lutem cultus divini celebratione, Sacramentorum administra-
« stratione, doctrina, exemplo, oratione indefessi procurent.
« Baptismum, Viaticum, Extremam Unctionem dispensare
« juris parochialis est ; mortis tamen urgente periculo ab aliis

(1) Sess. v, c. 1, et sess. xxiv, c. 8 *de Reform.*
(2) Sess. 24 *de Reform.* 13.

« sacerdotibus licite administrantur. Parochianorum matrimo-
« niis assistunt ita, ut invalida sint, quæ sine eorum vel Epi-
« scopi ipsius licentia coram alio sacerdote celebrentur.
« Eosdem defunctos sepeliunt ; si aliud sibi sepulcrum elege-
« rint, stolæ tamen funeralis jura percipiunt. Præterea fideles
« admonendi sunt, ut non omittant, juxta S. concilii Latera-
« nensis decreta communionem paschalem a proprio parocho
« aut ejus delegato suscipere. Ubi autem legis saluberrimæ
« observantia sine animarum periculo urgeri non possit, Epi-
« copus permittat, ut fideles etiam in alia quam parochiali
» eorum ecclesia communione paschali reficiantur.

« In ecclesia parochiali nemini sacra facere aut functiones
« ecclesiasticas quascunque obire licet, nisi a parocho vel
« ipso Episcopo facultatem acceperit. Parochus presbyteros,
« quos noverit, vel qui idoneis documentis probent, sacerdo-
« tes se esse nulla censura irretitos, semel aut iterum ad di-
« vina facienda admittere potest, quamvis licentia per diœce-
« sim celebrandi careant. Diutius commoraturos ad Episcopum
« remittat. Quando sedes episcopalis longe distet, pro facultate
« intermedio tempore habenda decanum adeant. Presbyteros
« ignotos nullisque documentis idoneis instructos parochus a
« celebrando omnino arceat.

« Parochis confirmatur vel confertur facultas dispensandi
« cum ruricolis, ut diebus Dominicis et festis audita saltem
« Missa in agris labores peragere possint, quibus imminente
« tempestate vere opus est, ne grave rerum suarum damnum
« patiantur. Vicissim necessitatis causam avaritiæ prætexen-
« tes non audiant.

« Parochi et omnes, quibus munus parochiale etiam precc-
« rio titulo concreditum est, cunctis Dominicis festisque die-
« bus etiam suppressis (1) Missæ sacrificium pro populo offerre

(1) Encycl. 3 Maj. 1858 « *Amantissimi Redemptoris.* »

« tenentur. Si autem gravi inopia laborent, Episcopus eis
« permittere potest, ut pro missa diei Dominici vel festi stipen-
« dio, quo infra hebdomadam carerent, ipsis oblato sacrifi
« cium pro populo applicandum infra hebdomadam supplere
« possint. Diem tamen, in quem sacrificium parochianis debi-
« tum transferunt, publice denuntient.

« In culto divino celebrando normam ab Episcopo præ-
« scriptam accurate sequantur, neque sine ejus permissu vel
« præcepto aliquid addant vel detrahant vel quomodocumque
« immutent, aut extraordinaria pietatis exercitia instituant.

« Inter eos, qui vineam Domini colere et aprum ferum, ne
« eam depascat, prohibere debent, parochi insignem locum
« occupant. Quocirca concilium hoc in Domino congregatum
« adjurat Parochos per viscera misericordiæ Jesu Christi, ut-
« sponsores facti gregis, pro quo hostiam se Deo Patri obtulit,
« impensis studiis allaborent ad quærendum, quod perierat,
« consolidandum, quod infirmum, sanandum, quod ægrotum,
« alligandum, quod confractum est (1). Baptismo infantes
« abluere, conciones et puerorum institutiones statis tempo-
« ribus habere, moribundis extrema Ecclesiæ Sacramenta ad-
« ministrare, defunctos sepelire optimum quidem et summe
« necessarium est; neque tamen parochus, qui ex ordine hæc
« absolverit, Pastori et Episcopo animarum nostrarum satisfe-
« cisse se credat. Animi ad superna conversio a Verbi divini
« prædicatione exordium sæpe ducit, attamen sine sacramento
« Pœnitentiæ non consummatur, iterato ejus usu et pane,
« quem digne manducantes vitam æternam habent, confirma-
« tur et perficitur. Homini, qui cœlestium immemor vixit,
« Sacramenta instante jam morte administrata parum prodesse
« solent. Quamdiu autem ægrotus integra mente existat,
« tempus infirmitatis tempus propitiationis esse potest: quippe
« monita salutis facilius admittere solent decumbentes, quam

(1) Ezech. 34, 4.

« homines negotiis et voluptatibus consuetis turbinis ad instar « abrepti. Itaque parochus oves suas agnoscat, ad Sacramenta « digne et frequenter suscipienda parochianos publicis et pri- « vatis monitis disponat, eorum confessiones impigerrime « audiat, ægrotos indefessa cura invisat, morientibus pie asci- « stat.

« Cum omnibus Spiritus Sanctus dicat : « Tibi derelictus « est pauper, orphano tu eris adjutor (1), » parochi etiam vi « muneris, quo funguntur pauperum aliarumque miserabilium « personarum curam paternam gerere tenentur (2). Paratis- « simi egenorum inopiam pro redituum conditione sublevent, « miseros omnes officiis benigne prosequantur, consolatione « reficiant, ad memoriam ponderis gloriæ, quam momenta- « neum hoc et leve tribulationis nostræ operatur, animum « jacentem erigant. Parochianos ad misericordiæ opera crebro « excitent.

« Residentiam religiose servent. Per notabilem diei partem « nunquam domo absint, quin repentinis casibus provisum « sit. Ultra biduum sine decani præscitu et permissu ex pa- « rochia non discedant. Ut ultra sex dies abesse liceat, ab Epi- « scopo facultatem scriptis expressam obtineant. »

Cap. VII. *De Parochiarum circumscriptione.* Les paroisses même dans les grandes villes, ne doivent pas dépasser le nombre de 10,000 âmes. Elles ne doivent pas non plus être trop petites, parce qu'il n'est pas bon que les prêtres, hors le cas de nécessité, soient préposés isolément à un nombre d'hommes peu considérable. Car : Væ soli, quia cum ceciderit, non habet sublevantem se (Eccl. IV, 10). L'Église a toujours recommandé et propagé la vie commune parmi les membres du clergé. Ces principes serviront de règles, quand il sera question de nouvelles circonscriptions paroissiales à établir.

(1) Psalm. 9, 38.
(2) Conc. Trid. sess. 23, c. 1 *de Reform.*

Cap. VIII. *De Adjutoribus parochialibus*. En rappelant le décret de Trente (Sess. XXI, c. 4 *de Ref.*), le Concile exhorte le curé à être pour son coopérateur un père spirituel, à pourvoir même généreusement à son entretien. Le coopérateur, à son tour, se montrera respectueux et obéissant : il entretiendra la confiance des fidèles à l'égard du pasteur et n'oubliera pas qu'il est placé sous sa conduite.

Cap. IX. *De Decanis*. Les doyens sont les yeux et les oreilles de l'Évêque. Ils doivent étendre leur vigilance sur tout ce qui concerne le soin des âmes et l'observation des lois ecclésiastiques : ils doivent surtout faire en sorte que les prêtres se montrent dignes de leur vocation, et paissent avec le plus grand soin le troupeau du Seigneur. Dans les cas peu graves, ils s'adresseront à l'Évêque après que leurs admonitions fraternelles seront restées sans résultat ; mais toutes les fois que la chose aura de l'importance, on en référera sur-le-champ à l'autorité diocésaine. Bien qu'il faille mépriser les vaines rumeurs, toutefois un bruit qui persévère et qui trouve de l'accueil chez beaucoup de personnes, mérite d'être pris en sérieuse considération. Car, si ce bruit est fondé, il faut que le scandale soit réparé : s'il ne l'est pas, il importe que ces odieux soupçons se dissipent. C'est au doyen à installer les curés et les recteurs des paroisses, en observant toutefois les lois et les coutumes diocésaines en ce qui concerne les Religieux chargés d'administrer une paroisse unie à leur Ordre.

Le doyen surveille l'administration des églises paroissiales et des annexes. En cas de maladie d'un curé ou d'un prêtre chargé d'administrer une paroisse, le doyen doit le visiter : s'il y a péril de mort, il doit lui administrer à temps les Sacrements, ou faire en sorte qu'il les reçoive ; il doit l'engager d'une manière convenable à mettre ordre à sa maison, et en particulier à ne pas oublier les honoraires reçus pour des messes non encore acquittées, et le salaire des domestiques. C'est lui

encore qui célèbre leurs obsèques, et même qui perçoit à cette occasion le droit d'étole ; il est remplacé toutefois par les supérieurs réguliers, quand il s'agit de religieux administrant une paroisse incorporée à leur Ordre. Le doyen charge provisoirement un prêtre d'administrer la paroisse vacante, jusqu'à ce que l'Évêque, qui doit être aussitôt averti, ait pris des mesures à cet égard.

Le doyen peut permettre aux curés de s'absenter pendant six jours, à condition qu'il soit pourvu à leur remplacement et que l'Évêque soit informé. En cas de nécessité, il peut prolonger de quinze jours les pouvoirs régulièrement obtenus de confesser et de dire la Messe : il peut de même accorder pour quinze jours la permission de célébrer aux prêtres étrangers qui se présentent avec des *litteræ formatæ* de leur Évêque. Toutefois, il faut dans les deux cas s'adresser de suite à l'Évêque lui-même. Le doyen peut absoudre des cas réservés et faire dans son décanat les bénédictions dans lesquelles l'onction avec l'huile sainte n'est pas employée.

Cap. X. *De Visitatione a decanis habenda*. A cause de la grande étendue de la province, qui va des confins de la Bavière à ceux de la Hongrie, les Évêques ne peuvent achever la visite dans l'espace de temps prescrit par le droit. Les doyens sont chargés de les suppléer. Ils visitent chaque année les paroisses de leur décanat, et adressent ensuite un rapport à l'Évêque. (*On ajoute ici des règles d'un intérêt purement local*).

Cap. XI. *De Synodo diœcesana*. Il serait difficile de tenir annuellement le synode diocésain dans la province de Vienne. On statue donc que dans les années où il n'aura pas lieu, on réunira, après la visite décanale, les doyens, les chanoines de la cathédrale, et d'autres hommes distingués par leur science et par leur piété pour prendre les mesures jugées convenables.

Quand on tiendra le synode diocésain, on y convoquera les chanoines des églises épiscopales ou archiépiscopales, les pré-

vôts ou la première dignité des églises collégiales, si elle porte un autre nom, les abbés, prévôts, prieurs conventuels ou provinciaux des réguliers qui possèdent des bénéfices à charge d'âmes. Tous doivent se rendre à cet appel. Il en est de même des curés, des prêtres ayant charge d'âmes, et même des recteurs d'églises non paroissiales où se font les offices publics. Si l'on doit traiter de la réformation des mœurs, ou publier des décrets qui concernent tout le clergé, il faut aussi convoquer les autres prêtres du diocèse.

On fait alors un choix dirigé de telle manière que le soin des âmes ne reste pas en souffrance, et que la réunion ne s'élève guère au-delà du nombre de deux cents.

(La suite à un prochain numéro.)

EXAMEN DES ACTES DU MARTYRE DE SAINT SATURNIN,

PREMIER ÉVÊQUE DE TOULOUSE,

publiés par SURIUS *et* RUINART (1).

« Il est du devoir de tout homme qui trouble la paix de l'É-
« glise, dit un illustre Évêque d'Angleterre, soit qu'il renou-
« velle une ancienne opinion, soit qu'il en produise une nou-
« velle, de présenter cette opinion avec tant d'évidence et de
« la fortifier de preuves si solides que personne ne puisse la
« réfuter, ni l'affaiblir d'aucune manière; par conséquent, s'il
« n'agit pas ainsi, l'opinion que suivait l'église précédemment

(1) Après avoir prouvé, dans le chapitre précédent, que jusqu'au XVIe siècle la tradition de l'Église de Toulouse a été que saint Saturnin est venu au Ier siècle, l'auteur démontre dans celui-ci que les actes prétendus sincères, publiés par Surius, et insérés dans la collection des *Actes sincères* de Ruinart, ne suffisent pas pour faire rejeter cette tradition comme fausse.

(Extrait d'une dissertation inédite sur l'*Origine de l'Eglise de Toulouse.*)

« doit être censée conserver son ancienne force et demeurer « immuable. » (M. Faillon). Examinons donc les documents qui ont fait rejeter l'ancienne tradition de l'Église de Toulouse. Si ces documents ont éclairé la question d'une lumière tellement vive qu'il faudrait fermer volontairement les yeux pour n'en être pas ébloui, nous ferons sans peine le sacrifice de notre propre sentiment et nous confesserons notre erreur. Mais si ces preuves ne nous paraissent pas irréfragables, s'il est facile, au contraire, de les attaquer et de montrer qu'elles ne résistent pas à une critique impartiale, notre tradition sortira plus forte de cette épreuve, et nous dirons avec Noël Alexandre : « Dans les choses qui concernent l'antiquité, j'aime « mieux suivre le sentiment des anciens, que celui de quel- « ques nouveaux critiques qui, pour acquérir de la réputation, « rejettent sur de vaines conjectures, les anciennes traditions « de l'Église (1). » Et avec saint Paul : « Conservez les traditions que vous *avez apprises* de vos pères (2). »

§ I. *L'auteur de ces Actes et l'époque où ils furent rédigés sont tout-à-fait incertains.*

Pour donner les Actes sincères de saint Saturnin, Ruinart a consulté plusieurs manuscrits. Un seul, après avoir rapporté le martyre du Saint renferme cette conclusion : *Grâces à Dieu Tout-Puissant qui a couronné son Martyr dans la paix! à Lui seul soient gloire et honneur dans les siècles des siècles! Ainsi soit-il.* A la suite, et sous ce titre : *De la Translation de son corps,* on lit le reste des Actes où il est fait mention de saint Exupère. Ruinart a conclu de là que les Actes de saint Saturnin, tels que nous les avons aujourd'hui, ont été rédigés par

(1) Quos in antiquitatis notitia duces sequi velim, quam recentiores quosdam, qui conjecturis inanibus antiquam traditionem, seu opinionem in Ecclesia ab apostolicis temporibus receptam, ut critici eruditionis famam aucupentur.

(2) Tenete traditiones quas didicistis. II ad Thessal. II 14.

11-12.

deux auteurs L'un aurait écrit ce qui concerne la vie et le martyre de notre Saint : l'autre y aurait ajouté le récit de la translation de ses reliques. Le premier écrivait vers l'an 300, puisque dans les Actes, il s'exprime ainsi : « *Il y a cinquante années, sous le consulat de Dèce et de Gratus ;* » le second écrivait vers le commencement du Ve siècle. Les Bollandistes ont adopté l'opinion de Ruinart, ne se laissant pas arrêter par cette considération que la conclusion et le titre qui, d'après eux, font reconnaître deux auteurs différents ne se trouvent que dans un seul manuscrit. Les huit autres ne les renferment pas.

Dom Rivet (1) adopte le sentiment opposé et avoue qu'il n'y a rien dans ces Actes, qui oblige d'y reconnaître deux auteurs différents. « Au contraire, dit-il, on y sent partout ré-
« gner le même génie, la même piété, le même genre de style ;
« et l'épilogue comparé à la préface montre clairement que
« la pièce est sortie de la même plume. On juge avec fonde-
« ment que ce peut être un disciple de saint Exupère, autre
« évêque de Toulouse, qui fleurissait à la fin du IVe siècle
« et au commencement du Ve, et dont cet auteur parle de la
« manière la plus avantageuse. Ainsi il pouvait écrire vers
« l'an 425 ou 430. »

Tillemont, et le savant de Marca, archevêque de Toulouse, sont aussi de ce sentiment, et soutiennent que ces Actes ont été rédigés par un seul et même auteur postérieur à saint Exupère.

Ce désaccord, tout le monde le remarquera facilement, a une très-haute importance. L'auteur raconte le martyre de saint Saturnin et il invoque à l'appui de sa véracité, les registres publics et les souvenirs qui se conservaient fidèlement. D'abord, il est presque impossible de se persuader que les re-

(1) *Histoire littéraire de France*, p. 162.

gistres publics (un seul manuscrit d'ailleurs en parle) aient mentionné la mort de saint Saturnin. Ce saint Évêque, en effet, n'a pas été traduit en jugement; il n'a pas subi d'interrogatoire devant un proconsul assisté de notaires chargés d'écrire les questions du juge et les réponses de l'accusé; il a été immolé au milieu d'une sorte d'émeute (1), par le peuple soulevé contre lui. Quant aux souvenirs, fidèles selon l'auteur, ils pouvaient très-bien ne l'être plus, s'il a écrit après l'épiscopat de saint Exupère, c'est-à-dire, plus de 150 ans après l'évènement.

Tillemont se trompe donc, quand il prétend qu'un auteur si postérieur aux faits qu'il raconte, mérite une confiance entière par rapport à l'époque qu'il assigne à la mission de saint Saturnin. Je ne peux non plus approuver dans un critique si sévère, que les Actes disant que saint Saturnin est venu *cinquante années auparavant, c'est-à-dire, sous le consulat de Dèce et de Gratus,* il donne une telle importance au consulat de Dèce et de Gratus, qu'il regarde ce point comme incontestable, oubliant alors les cinquante années qui s'étaient écoulées entre l'arrivée du saint Évêque et la rédaction des Actes de son martyre. Le lecteur en remarquant l'erreur du premier membre de phrase, ne sera-t-il pas en droit de douter de l'exactitude du second? Voyons-le.

§ II. *La date du martyre de saint Saturnin indiquée par les Actes, n'est nullement certaine.*

L'opinion que nous combattons affirme que saint Saturnin a été envoyé à Toulouse, l'an 250 sous le consulat de Dèce et de Gratus. A notre avis, cette assertion est très-hasardée. Un seul manuscrit, en effet, celui de Saint-Maur-des-Fossés, qui

(1) Le P. Longueval dit : « On voit que saint Saturnin fut mis à « mort par une émotion populaire, et sans l'autorité des magistrats ou « des empereurs. »

(*Histoire de l'Église Gallicane*, tom. 1, p. 68.)

remonte au VIIIe ou IXe siècle, donne cette date. Ici, nous nous trouvons encore en présence d'un manuscrit dont le témoignage doit avoir une valeur plus haute que celui des huit autres. Dans ceux-ci, on lit : *Il y a quelques années*, ou bien : *Il y a plusieurs années*. Seul, le manuscrit de Saint-Maur-des-Fossés porte : *Il y a cinquante années, comme l'attestent les registres publics*. Il faut remarquer cependant qu'à la suite de la lettre romaine qui détermine la date, on lit ces mots : *Subtis plurimis*, qui ne signifient rien (1). Le manuscrit de Saint-Germain-des-Prés, dit : *Sous le consulat de Dèce et de Germanicus ;* et celui de Conques : *Sous le consulat de Dèce, de Germanicus et de Gratus.*

Ces différents manuscrits ne donnent pas tous la même date, Ruinart lui-même en convient. Par conséquent, l'époque qu'il assigne à la venue de saint Saturnin n'est pas certaine, l'autorité du manuscrit de Saint-Maur-des-Fossés n'étant pas assez considérable pour contrebalancer l'autorité des autres manuscrits qui ne parlent pas des *cinquante années*. Il est bien permis de présumer aussi que ces paroles : *C'est-à-dire, sous le consulat de Dèce et de Gratus*, sont une déclaration postérieure placée à la marge par quelque lecteur et insérée dans le texte par un copiste peu intelligent. Souvent de pareilles erreurs ont été commises. Il est évident que pour bien préciser l'é-

(1) Dom Rivet s'exprime ainsi : « A dire le vrai, il y a un endroit de « l'ancien manuscrit de Saint-Maur-des-Fossés, dont Ruinart s'est servi « pour publier ces actes, qui favorise son opinion, car on y lit expres- « sément le terme de cinquante exprimé par la lettre romaine qui « marque ce nombre. Néanmoins, il y a toute apparence que cet en- « droit est erroné. C'est ce que prouvent les paroles qui suivent im- « médiatement dans le même manuscrit et qui ne signifient rien, « *subtis plurimis*, à la place desquels on a substitué *actis publicis*, « qui ne s'accordent pas avec les suivantes : *sicut fideli recordatione* « *retinetur*, ce qui marque qu'il n'y avait alors sur ce sujet qu'une « seule tradition et point d'écrit. »

(*Histoire littéraire*, tom. 2, p. 161.)

poque que les mots *il y a plusieurs années*, laissaient trop dans le vague, on ne pouvait employer une formule plus brève, ni plus usitée que celle-ci, *c'est-à-dire*. Ce qui indique encore d'une manière assez claire, ce me semble, l'inadvertance du copiste ou la liberté qu'il a prise, ce sont les variantes du manuscrit de Conques et du manuscrit de Saint-Germain, variantes rapportées plus haut. En effet, le copiste de Saint-Germain ayant donné, par inattention ou par caprice, à Dèce pour collègue de consulat Germanicus au lieu de Gratus; le copiste de Conques, voyant dans un manuscrit : *Sous le consulat de Dèce et de Gratus*, et dans un autre : *Sous le consulat de Dèce et de Germanicus*, il a voulu concilier toutes choses et a désigné pour une seule et même année trois consuls, ce qui ne s'était pas vu auparavant et dont on n'a pas eu d'exemples après (1). Toutes ces raisons suffisent, je le crois du moins, pour faire douter de la légitimité de l'époque de Dèce et de Gratus et permettre de ne pas l'accepter sans contrôle.

§ III. *On trouve dans ces actes des faits particuliers qui portent à croire que saint Saturnin n'est pas venu à Toulouse au IIIe siècle.*

1° Nous y lisons :

« Au temps où, après l'incarnation de notre Sauveur, le « soleil de justice se levant au milieu des ténèbres, commen- « çait à illuminer des splendeurs de la foi les contrées de « l'Occident, ... Toulouse commença d'avoir saint Saturnin « pour Évêque. »

En lisant ces paroles, personne assurément ne songerait à retarder la prédication de saint Saturnin, jusqu'au consulat

(1) La même année a vu souvent plus de deux consuls successivement, mais non simultanément. Ceux qui remplaçaient les consuls sortants étaient appelés *consuls substitués*. L'année 250 n'a pas eu de consuls substitués et toutes les tables chronologiques ne lui assignent que *deux* consuls : Dèce et Gratus.

de Dèce et de Gratus, c'est-à-dire jusqu'à l'année 250 de l'ère chrétienne, si le copiste des Actes ne l'eût dit en termes exprès. En voyant que Saturnin devint évêque de Toulouse à l'époque où le soleil de justice se levait, qui n'eût été persuadé qu'il évangélisa notre cité pendant que la prédication des Apôtres était encore récente, peut-être même pendant qu'ils prêchaient en d'autres lieux, ou du moins peu de temps après leur mort? Il me semble que si le rédacteur des Actes pensait réellement que saint Saturnin vint au temps de Dèce, il arrange mal sa narration et trompe un peu le lecteur ; d'autre part, il se montre si prudent et si instruit sur toutes les circonstances, qu'il ne parait pas croyable qu'il ait voulu commencer sa relation par un mensonge ou une erreur.

2° Nous y lisons encore :

« Les prêtres des idoles, douloureusement surpris du silence « de leurs dieux, apprennent d'un ennemi de notre religion « qu'il parait depuis *quelque temps je ne sais quelle secte qui* « *se dit chrétienne,* et qui veut renverser les dieux immortels ; « qu'un certain Saturnin est le chef de cette secte, etc. » Prononcées au milieu du IIIe siècle ces paroles sont en contradiction flagrante avec les enseignements de l'histoire, et il n'est pas difficile d'en faire ressortir la fausseté. Deux cent cinquante ans se sont écoulés depuis que Jésus-Christ est descendu du ciel. La doctrine qu'il est venu apporter aux hommes, il l'a prêchée Lui-même pendant trois ans, et avant d'aller s'asseoir, triomphant et glorieux, à la droite de Dieu son Père, il a ordonné à ses Apôtres de l'annoncer jusqu'aux extrémités du monde. Les Apôtres ont obéi, et des églises florissantes sous le fer des bourreaux ont été fondées partout. Sept fois déjà la haine sanguinaire des empereurs romains s'est déchainée contre les chrétiens, et Dèce vient de décréter la huitième persécution si terrible, selon le témoignage de Grégoire de Tours, que le nombre des Martyrs immolés par ces procon-

suls ne peut être compté (1). Le vingt-sixième successeur de saint Pierre gouverne l'Église de Rome. L'*Apologétique* de Tertullien a été publiée, il y a longues années, et le docteur africain s'écriait alors : *Si les chrétiens se retiraient de l'empire, vous seriez étonnés de votre solitude.* Déjà vingt hérésies se sont éteintes faute de sectateurs. Saint Justin, Athénagore, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Théophile d'Antioche, Origène et tant d'autres docteurs qui défendirent l'Église par leurs écrits, sont morts depuis longtemps. Dans les Gaules, l'Église de Vienne est très-nombreuse et au IIe siècle, dès l'an 177, elle envoyait aux évêques d'Asie des lettres qui commençaient ainsi : *Les serviteurs de Jésus-Christ qui sont à Vienne et à Lyon dans la Gaule, à nos frères d'Asie et de Phrygie qui ont la même foi et la même espérance.* Cette même année 177, furent martyrisés saint Pothin, sainte Blandine et d'autres chrétiens en si grand nombre que saint Eucher, évêque de Lyon au Ve siècle, les appelle un peuple de Martyrs.

Et l'on voudrait que Toulouse, colonie romaine et gouvernée par des préteurs romains depuis sa conquête, n'eût pas entendu parler, avant le milieu du IIIe siècle, de cette secte chrétienne que la persécution fortifiait, et qui croissait à mesure que la cruauté des persécuteurs s'efforçait de l'abattre ! Quand on considère la position topographique de la Gaule, est-il possible de se persuader que cette province, voisine de l'Italie, la plus belle province de l'empire romain, habitée par des citoyens romains, ait été négligée à ce point par les saints Apôtres Pierre et Paul, que faute d'un docteur, elle n'ait point connu Jésus-Christ dont le nom avait été porté jusque chez les peuples barbares ? Ce ne serait pas se former une assez noble

(1) Sub Decio vero imperatore multa bella adversum nomen Christianum exoriuntur et tanta seges de credentibus fuit ut nec numerari queant.

(*Historia ecclesiastica Francorum*, l. XXVIII.)

idée du zèle de ces deux illustres Apôtres, que de croire que pendant le séjour qu'ils ont fait à Rome, ils n'aient pas fait briller le flambeau de la foi aux yeux des habitants d'une nation si distinguée et qui était si près d'eux. « Pierre, dit le « pape saint Léon, Pierre reçut en partage la citadelle de « l'empire romain, afin que la lumière de vérité qui était ma- « nifestée pour le salut de toutes les nations, se répandit plus « efficacement, rayonnant du centre de cet empire sur le « monde entier; et quelle nation, en effet, ne comptait pas de « nombreux représentants dans cette ville? Quels peuples « eussent jamais pu ignorer ce que Rome avait appris (1)? » Et cependant, d'après les Actes de saint Saturnin, Toulouse, une des principales villes de la Gaule narbonnaise, province la plus rapprochée de Rome, Toulouse aurait attendu pendant près de trois siècles la lumière de l'Évangile! Non, il n'a pu en être ainsi. Ou bien l'auteur de ces Actes ne parle pas du IIIe siècle, ou bien il ne rapporte pas fidèlement les souvenirs fidèles qui se conservaient parmi les chrétiens de Toulouse.

3° Dans le récit de la translation des reliques de saint Saturnin, on lit : « *Saint Hilaire* ayant été ordonné Évêque de « la ville de Toulouse *bien longtemps après*, *post multum tem-* « *poris*, et ayant appris le genre de mort et le mérite de son « prédécesseur fit creuser la terre jusqu'au cercueil de bois. »

Saint Hilaire, troisième Évêque de Toulouse, n'est connu que par ce passage des actes. Il succéda immédiatement à saint Honorat et on doit placer son épiscopat vers l'an 314 (2). Les plus anciens monuments historiques n'offrent rien de certain sur sa patrie : son nom indiquerait, cependant, qu'il était gaulois d'origine. Mais puis qu'il fut élu Évêque de Toulouse, on

(1) *Bréviaire romain*, fête du 18 janvier.

(2) *Histoire générale de l'Église de Toulouse*, tom. 1, p. 163. Cependant Tillemont place l'épiscopat de saint Hilaire en l'an 330, longtemps après la paix donnée à l'Église par Constantin.

ne présume pas trop en supposant qu'il y habitait depuis quelque temps et que sous saint Honorat, il s'était acquis par ses vertus l'estime et l'affection des Toulousains. Comment se fait-il alors qu'il ne sache absolument rien de ce qui concerne saint Saturnin? Il y a soixante ans à peine que cet illustre Martyr a été mis à mort, et voilà que malgré les registres publics qui ont constaté cette mort, et malgré les souvenirs fidèles qui sont vivants encore, saint Hilaire n'a rien entendu dire de saint Saturnin. Si les Actes avaient été rédigés en l'an 300, saint Hilaire ne les aurait-il pas connus? Il ne les connaît pas cependant, et pour le déterminer à élever au-dessus du tombeau de saint Saturnin une simple voûte, il faut qu'on lui raconte et le mérite de ce Saint et le genre de mort par lequel il avait conquis la couronne du martyre. Ces faits soulèvent bien des doutes en moi, et je ne peux consentir à les admettre si la date donnée par les Actes est véritable.

« 4° *A cette époque*, disent les mêmes Actes, *les chrétiens* « *étaient peu nombreux et les églises rares, tandis que les tem-* « *ples des faux dieux brillaient d'un sacrilège éclat*, etc. »

Si l'on admet que saint Saturnin est venu au Ier siècle, il ne sera pas difficile de convenir que les chrétiens étaient alors peu nombreux dans les Gaules surtout, et que rares aussi étaient les Églises ; mais si l'on retarde son arrivée jusqu'au milieu du IIIe siècle, ce passage manque d'exactitude et se trouve en opposition formelle avec le témoignage imposant des Pères apostoliques, qui affirment que de leur temps la multitude des chrétiens qui se trouvaient dans l'empire, était vraiment surprenante. Les adversaires de notre opinion se sont emparés de ces paroles et leur ont attribué la plus haute importance. Regardant ce qu'elles expriment comme entièrement certain, ils en ont conclu que l'Évangile s'était propagé avec une lenteur extrême dans l'Occident.

Si les chrétiens, en effet, étaient peu nombreux en 250 dans

les Gaules et principalement dans la Gaule narbonnaise, province la plus rapprochée de l'Italie, combien devaient-ils être plus rares dans les siècles précédents? Combien moins nombreux encore dans les provinces de l'Aquitaine, de la Belgique, en Espagne, en Allemagne, en Angleterre, contrées si éloignées de Rome? Et voilà réduit à néant le plus grand motif de crédibilité de notre sainte Religion, celui de la prompte conversion du monde entier par la prédication des Apôtres et de leurs disciples. Pourquoi tant vanter cette conversion si rapide, si deux siècles et demi après la naissance de Jésus-Christ, il y avait si peu de chrétiens dans tout l'Occident? Est-ce donc une chose si merveilleuse de voir après deux cents ans d'efforts et de prédication, quelques rares chrétiens répandus dans tout l'univers? Il me semble qu'il vaudrait mieux regarder comme incontestable la prompte diffusion de l'Évangile dans le monde entier, et conclure ensuite du petit nombre de chrétiens qu'on voyait dans les Gaules au temps de saint Saturnin, qu'il vivait sans aucun doute au Ier siècle, alors que nécessairement les chrétiens étaient peu nombreux dans toutes les parties de l'univers. Cette conséquence est en quelque manière rigoureuse, puisque la Gaule et particulièrement la Narbonnaise dont Toulouse dépendait, était pour ainsi dire sous la main des prédicateurs évangéliques qui venaient de l'Orient et de l'Italie pour prêcher la Foi aux païens de l'Occident. Les témoignages que nous allons rapporter montreront la légitimité de notre induction.

Les Prophètes avaient annoncé que Jésus-Christ devait conquérir par sa mort la royauté universelle. Afin d'assurer cette conquête, les Apôtres, avant de se disperser dans le monde, composèrent le Symbole qui porte leur nom et n'hésitèrent pas à donner à la véritable Église le titre de *catholique* ou *universelle*, titre qui bientôt lui convint d'une manière parfaite. Saint Marc nous assure en effet, à la fin de son Évan-

gile, que conformément à l'ordre de Jésus, « les Apôtres prê-
« chèrent *partout*, le Seigneur agissant avec eux et confirmant
« sa parole par les miracles qui l'accompagnaient (1). » Saint Paul écrit aux Romains que si tous ne croient pas à l'Évangile, ce n'est pas qu'ils ne l'aient entendu annoncer, car la voix des Apôtres a retenti par toute la terre et leur parole jusqu'aux extrémités du monde (2). Saint Clément, pape, saint Hermas, saint Ignace, martyr, remercient les Apôtres d'avoir prêché l'Évangile de l'Orient à l'Occident, d'un pôle à l'autre de la terre, et à toutes les nations que recouvre le ciel.

« Nombre de missionnaires, dit Eusèbe (3), successeurs im-
« médiats des Apôtres, promurent de plus en plus la prédica-
« tion de l'Evangile et jetèrent au loin sur le globe entier, les
« salutaires semences du royaume céleste. La plupart des dis-
« ciples qui appartenaient à cette époque étaient enflammés
« d'un zèle et d'un amour ardent pour la sagesse divine. Ils
« abandonnaient leur patrie pour remplir les fonctions de
« l'apostolat et pour répandre les livres sacrés des Évangiles
« avec l'empressement d'une sainte ambition. A peine avaient-
« ils jeté les fondements de la foi dans quelque pays reculé et
« barbare, et constitué là d'autres pasteurs chargés du soin de
« leurs néophytes, qu'ils s'avançaient vers d'autres nations,
« accompagnés de la grâce et de la vertu de Dieu. »

Saint Justin présenta aux empereurs et au sénat romain, en l'an 150, une apologie en faveur de la Religion chrétienne. Il affirme d'abord que les chrétiens sont répandus dans tout l'univers. Il prouve ensuite que la Religion chrétienne est la véritable religion parce qu'elle avait été prédite, plusieurs siècles auparavant, dans les livres de l'Ancien-Testament con-

(1) Saint Marc, c. XVI, v. 20.

(2) *Épître aux Romains*, c. X, v. 18.

(3) *Histoire ecclésiastique*, liv. III, c. XXXI. Citée par les *Études de Théologie*, tom. 2, p. 145.

servés par les Juifs ; et après avoir rapporté plusieurs prophéties concernant la grandeur du royaume de Jésus-Christ, qui est l'Église, et la multitude d'hommes qui par toute la terre devaient embrasser sa doctrine, il s'écrie : « Ces choses nous les « avons vues de nos yeux accomplies à la lettre, et vous aussi, « Empereurs, vous pouvez vous en convaincre par vous-« mêmes. »

Plus énergiques et plus expressives encore sont les paroles du même Saint au n° 117 de son dialogue avec le juif Tryphon, où il applique au sacrifice non sanglant des chrétiens les paroles suivantes du prophète Malachie : « Je ne recevrai plus « les sacrifices que vous m'offrirez, parce que de l'Orient à « l'Occident mon nom sera glorifié parmi les nations. » Justin confond les Juifs qui prétendaient être désignés dans ce passage et leur montre qu'il y a bien des nations où l'on ne trouve aucun adorateur de Jéhovah. « Il n'en est pas ainsi des chré-« tiens, leur dit-il ensuite, car vous ne trouverez aucun peuple « grec ou barbare, pas de nation quels que soient son nom ou « ses mœurs, qu'elle habite sous des tentes ou qu'elle s'en aille « errant sur des chars couverts, qui n'adressent des prières à « Dieu, et qui ne rendent grâces au Père et au Créateur de « toutes choses par le nom de Jésus-Christ. »

Au témoignage de saint Justin, on peut joindre ceux de saint Irénée et de Tertullien.

Saint Irénée (190) au chap. 3e du livre Ier *contre les Hérésies*, oppose à la doctrine des Valentiniens, la doctrine qu'avant leur naissance avaient reçue des Apôtres et des autres hommes apostoliques envoyés par eux les Églises dispersées par toute la terre et principalement les églises d'Allemagne, d'Espagne, d'Orient, de Lybie, d'Égypte et celles qui se trouvent au centre du monde.

Le même Saint cite encore au livre IIIe, chap. IV, plusieurs nations barbares qui, sans savoir lire ni écrire, conservaient

dans toute son intégrité la vérité chrétienne que le Saint-Esprit avait écrite ou gravée dans leur cœur.

Tertullien (200) au chap. VII de son livre *contre les Juifs* dit que toutes les nations ont cru à Jésus-Christ, et après avoir nommé avec saint Luc (1) les Parthes, les Mèdes, les Élamites etc., il ajoute à ces divers peuples les Arméniens, les Gétules, les Maures, tous les confins d'Espagne, *les diverses nations des Gaules*, et même les Iles Britanniques inaccessibles aux Romains et pourtant soumises au Christ.

Appelés à donner leur sentiment sur ces témoignages et sur bien d'autres qu'il serait trop long de rapporter, les Bollandistes (2) n'approuvent pas la conséquence que j'en tire. Ils prétendent que la vérité de ces témoignages est sauve encore, quand même il n'y aurait eu à l'époque où vivaient ces saints Pères, que des chrétiens peu nombreux et de rares Églises, et que pouvant être entendus avec cette restriction, il n'est pas nécessaire de leur donner une extension plus grande, car on lit dans les Actes de saint Saturnin que ce Saint prêcha dans les Gaules sous le consulat de Dèce et de Gratus, c'est-à-dire en 250 et qu'alors il y avait peu de chrétiens et peu d'églises. Cette explication est loin d'être satisfaisante. Non, les paroles des Saints Pères ne seraient pas vraies et exactes, s'il n'y avait pas eu réellement, dans les lieux qu'ils indiquent, un grand nombre d'Églises et un grand nombre de chrétiens.

L'assertion du rédacteur des Actes de saint Saturnin est-elle donc incontestable? N'est-il pas permis, après ce que nous avons exposé plus haut, de supposer fausses ou du moins très-incertaines, deux choses admises cependant par les Bollandistes, savoir, que saint Saturnin est mort à Toulouse vers l'an 250, et que ses Actes ont été rédigés cinquante ans après son martyre ?

(1) *Actes des Apôtres*, c. II.
(2) Tom. IV d'Octobre, *Vie de saint Denys*.

Et tout cela fût-il vrai, il en résulterait seulement qu'un auteur grave, tel qu'était l'auteur de la relation du martyre de saint Saturnin, et qui écrivait vers l'an 300, assure que les Églises et les chrétiens étaient peu nombreux dans les Gaules. Mais ce témoignage d'un auteur anonyme, qui pour tous renseignements n'avait que *les registres publics et les souvenirs fidèles qui se conservaient*, ne saurait être assez puissant pour nous contraindre à donner un sens forcé et violent aux paroles de tant de Saints Pères qui attestent ce qu'ils ont vu de leurs yeux et qui entrent dans des détails plus circonstanciés que l'auteur anonyme qu'on leur objecte.

Reproduisant encore une fois ma conclusion, je dis : les Actes de saint Saturnin affirment que, quand il vivait, les églises étaient rares et les chrétiens peu nombreux ; donc il devait vivre avant l'année 250. La légitimité de cette conséquence, déjà assez démontrée par les témoignages des saints Pères du Ier et du IIe siècle, devient en quelque sorte palpable et visible, quand on lit ce que Tertullien écrivait vers l'an 200, dans son incomparable Apologie des chrétiens :

« A Dieu ne plaise qu'une religion divine recoure pour se « venger à des feux allumés par la main des hommes, ni « qu'elle s'afflige des épreuves qui la mettent en lumière. Si, « au lieu de conspirer dans l'ombre, nous levions publiquement « l'étendard de la révolte, nous ne manquerions ni de forces, « ni de troupes. Les Maures, les Parthes même, quelque na- « tion que ce soit, renfermée dans ses limites, est-elle après « tout plus nombreuse qu'une nation qui n'a d'autres limites « que l'univers? Nous ne sommes que d'hier et déjà nous rem- « plissons l'empire, vos cités, vos îles, vos hameaux, vos for- « teresses, vos bourgades, vos conseils, les camps, les tribus, « les décuries, le palais, le sénat, la place publique ; nous ne « vous laissons que vos temples. Quelle guerre ne serions-nous « pas capables d'entreprendre, même à forces inégales, nous

« qui nous laissons égorger si volontiers, si, dans notre doc-
« trine, il ne valait pas mieux souffrir la mort que la donner ?
« Sans même prendre les armes, sans nous révolter ouverte-
« ment, nous pourrions vous combattre en nous séparant sim-
« plement de vous Que cette immense multitude vînt à vous
« quitter brusquement pour se retirer dans quelque contrée
« lointaine, la perte de si nombreux citoyens de toute condi-
« tion eût décrié votre gouvernement, et vous eût assez punis.
« Nul doute qu'épouvantés alors de votre solitude, à l'aspect
« de ce silence universel, devant cette immobilité d'un monde
« frappé de mort, vous auriez cherché à qui commander; il
« vous serait resté plus d'ennemis que de citoyens. »

Je trouve une preuve plus concluante encore, que les Actes de saint Saturnin ne peuvent parler du IIIe siècle, quand ils disent que de son temps les chrétiens étaient peu nombreux et les Églises rares, dans la lettre que saint Cyprien, évêque de Carthage, écrivait en 254 au pape saint Étienne. L'exhortant à déposer Marcien, évêque d'Arles, *qui depuis longtemps se vantait de s'être séparé de la Religion catholique pour suivre le schismatique Novatien*: « Il convient, disait-il, que vous écriviez
« à nos frères les Évêques des Gaules, qu'ils ne permettent pas
« à Marcien d'insulter à notre ordre. Écrivez non-seulement
« aux Évêques de la Provence, mais encore aux chrétiens
« d'Arles de déposer Marcien et d'élire un autre Évêque à sa
« place. Qu'il suffise que dans les années précédentes un grand
« nombre de nos frères soient morts sans recevoir la paix.
« Faites-moi connaître l'Évêque qui aura été élu à la place
« de Marcien, afin que nous sachions à qui nous devons écrire
« et envoyer nos frères. »

D'après cette lettre on voit que l'Église d'Arles était déjà nombreuse en 250 puisque, depuis deux ou trois ans qu'avait commencé le schisme de Novatien, plusieurs de ceux qui avaient apostasié sous la persécution de Dèce, moururent sans

se réconcilier avec l'Église. On voit encore qu'il y avait d'autres Évêques, ce qui indique d'autres Églises et par suite des chrétiens en assez grand nombre. Or, les Actes de saint Saturnin disent que ce saint Évêque avait construit à Toulouse *un petit oratoire*, et qu'après sa mort, il fut enseveli par deux femmes, les chrétiens étant peu nombreux et épouvantés. Ils disent aussi qu'à cette époque les Églises étaient rares et les chrétiens peu nombreux dans les Gaules et qu'au contraire l'idolâtrie se trouvait dans sa plus grande force. Tout cela donne de l'état du Christianisme dans les Gaules, une idée bien différente de celle qu'on se forme en lisant la lettre de saint Cyprien.

Je suis donc amené à penser, ou qu'ils ne parlent pas du même temps, ou bien que l'auteur des Actes de saint Saturnin ternit l'éclat de l'Église des Gaules au IIIe siècle.

Mais ne pourrait-on pas dire que les Évêques des Gaules auxquels saint Cyprien fait allusion sont précisément les sept Évêques qui, selon Grégoire de Tours, reçurent leur mission au temps de Dèce ? Non. Le peu de temps écoulé depuis leur mission ne leur aurait pas suffi pour former une province ecclésiastique. D'ailleurs, tous ne restèrent pas dans le midi de la Gaule. Saint Denis alla à Paris et Gatien à Tours. Et puis saint Trophime, un de ces sept, fut le premier Évêque d'Arles, de telle sorte que le siége d'Arles, fondé en 250, fut occupé en 252 par Novatien, coupable de schisme et d'hérésie, et dénoncé au pape saint Étienne par un Évêque d'Afrique. Pourquoi les Évêques des Gaules, compagnons de saint Trophime, d'après Grégoire de Tours, et légats du Saint-Siége apostolique, ne déposèrent-ils pas eux-mêmes Marcien ? Pourquoi, par suite de leur silence, saint Cyprien éleva-t-il la voix ?

Tel est le labyrinthe dans lequel la lettre de saint Cyprien engage ceux qui veulent que les Actes de saint Saturnin parlent du IIIe siècle. Pour moi, je ne puis être de cet avis. En

voyant combien de doutes soulevèrent les diverses assertions de ces Actes, il m'est impossible de leur accorder une foi entière.

Incertains quant à leur auteur, quant à leur date, quant aux choses qu'ils rapportent, ils n'ont point une valeur suffisante pour renverser la tradition qu'ils combattent. Et comme ils n'établissent pas d'une manière claire et évidente que saint Saturnin soit venu à Toulouse au IIIe siècle, j'embrasse l'opinion de nos pères, et comme eux je crois que notre Église a été fondée au premier siècle de notre ère, et que c'est aux Apôtres ou à leurs disciples que nous sommes redevables de notre premier Évêque.

MAXIME LATOU,

Curé de Bonrepos, au diocèse de Toulouse.

QUEL EST LE SENS

DE LA

LETTRE DE SAINT BERNARD AUX CHANOINES DE LYON?

La vérité de l'Immaculée-Conception de la Très-Sainte Vierge Marie, a été définie par l'oracle infaillible de la Chaire apostolique (1). L'univers entier et toutes les écoles catholiques ont répondu à la voix du Pontife par ce cri mille fois répété : *Credo,* ainsi nous croyons ! Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de difficulté sur un dogme pour la défense duquel tout véritable enfant de la Sainte Église doit être prêt à donner sa vie. *Quod ergo Petrus per Pium locutus est,* dit le Concile de Périgueux, *corde credimus et ore confitemur* (2).

C'est donc dans un but uniquement scientifique que nous

(1) Constit. *Ineffabilis Deus,* VI id. dec. MDCCCLIV.
(2) Tit. I, c. 1, n. 3. *Ann.* MDCCCLVI.

essayons aujourd'hui d'indiquer le sens et la portée véritable de la lettre célèbre de saint Bernard aux chanoines de Lyon dont quelques rares critiques ont inutilement cherché à contester l'authenticité. Cette lettre se trouve dans la Patrologie de M. Migne, au tome I des œuvres de saint Bernard, c. 332 et suivantes. Son étendue nous empêche de la reproduire en ce lieu.

Vers 1140, les chanoines de Lyon, par acte capitulaire, établirent dans leur insigne primatiale la fête de l'Immaculée Conception qui se célébrait déjà dans quelques autres églises *moins illustres*. L'abbé de Clairvaux qui avait des liens étroits avec l'antique métropole, *cujus specialiter filius sum*, blâma les chanoines d'avoir institué une fête *nouvelle*, une fête *sans fondement* et qui tendait à honorer ou le péché ou une fausse sainteté : *Vel peccatum honorari vel falsa induci videtur sanctitas*, et de l'avoir établie sans consulter au préalable le Siège apostolique : *Consulenda erat prius Apostolicæ Sedis auctoritas.*

La lettre du saint Docteur renferme deux parties. L'une concerne le droit, la légitimité, l'institution de la fête. Cette partie nous important peu, — notons cependant que l'Église orientale célébrait la Conception et que par conséquent cette fête ne pouvait être appelée une nouveauté, — nous la négligeons entièrement pour tourner toute notre attention sur la partie dogmatique qui est relative à la doctrine même de l'Immaculée-Conception.

Un théologien anonyme de Turin, qui dans ces dernières années a vivement attaqué la conception sans tâche de Marie, n'a pas négligé, on le comprend facilement, de faire valoir l'autorité de saint Bernard. Il cite surtout les numéros 7 et 8 de sa lettre, qui sont en effet ce qu'elle présente de plus fort. « ... Non valuit antea sancta esse quam esse. An forte inter « amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit

« ut simul et sanctificata fuerit et concepta? Nec hoc quidem « admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spi- « ritu sanctificante aut S. Spiritui societas cum peccato fuit? « aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? « Nisi forte quis dicat de S. Sancto eam et non de viro con- « ceptam fuisse.... Si igitur ante conceptum sui sanctificari « minime potuit quoniam non erat, sed nec in ipso quidem « conceptu propter peccatum quod inerat : restat ut post con- « ceptum in utero jam existens sanctificationem accepisse « credatur, quæ exclusо peccato sanctam fecerit nativitatem « non tamen et conceptionem... Solus itaque D. Jesus de Sp. « Sancto conceptus, quia solus et ante conceptum sanctus... « Quo pacto aut sanctus asseretur conceptus qui de Spiritu « Sancto non est, ne dicam de peccato est?...» (Migne, col.335).

Au premier aspect ce passage semble décisif et volontiers nous dirions avec le savant P. Knoll, que saint Bernard y semble nier l'immaculée-Conception : *Immaculatum B. V. conceptum negare videtur* (1). Mais si on l'étudie à fond on ne tarde pas à voir qu'il n'est pas extrêmement concluant.

Au moyen âge, on admettait que l'âme n'était infusée dans le corps qu'après un certain laps de temps assez considérable. Il serait aussi facile que superflu de citer à l'appui de cette assertion les témoignages des auteurs de cette époque. Un fait également incontestable, c'est que l'Écriture et la Tradition ont coutume d'appeler *péché* la concupiscence, la concupiscence surtout qui s'exerce dans l'acte reproducteur de l'espèce humaine.

Cette double remarque faite, voici la pensée du saint Docteur. N'existant pas avant sa conception, Marie évidemment n'a pas pu être sanctifiée avant d'être conçue. Mais, Marie étant née sainte comme naquit saint Jean-Baptiste, à quel

(1) *Institut. Theol.*, II, p. 469.

moment faut-il placer sa sanctification? *An forte inter amplexus maritales*, au moment précis de la conception active? Non, dit saint Bernard raisonnant selon la doctrine reçue et n'ayant en pensée que le corps non encore animé de Marie; non! Et alors, il se met à expliquer que la production de ce corps encore inanimé étant, bien que légitime, nécessairement accompagnée de concupiscence et de délectation, ne peut pas être sainte : *Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit?* Cette production active de la chair par la chair étant inséparable de la concupiscence, il ne saurait y avoir de production immaculée et sainte de la chair, que celle qui serait faite par le Saint-Esprit : *Solus itaque D. Jesus de S. S. conceptus.* La production du corps de Marie n'étant pas du Saint-Esprit, n'est donc pas sainte : *Quo pacto... sanctus asseretur conceptus qui de S. S. non est, ne dicam de peccato est?* Donc, d'après la Théologie régnante et d'après l'examen attentif de ce texte, on voit que saint Bernard ne parle que de la procréation du corps de la Vierge ou de la conception *active* de son corps encore inanimé.

Or, selon la constitution *Sollicitudo* d'Alexandre VII, l'âme de Marie, siége unique de la grâce, a été sanctifiée par le Saint-Esprit et préservée du péché originel *in sui creatione et in corpus infusione.* C'est là ce que la Théologie appelle conception *passive*, c'est là, et là seulement l'Immaculée-Conception, la seule qui ait été surnaturelle. Or, celle-ci a suivi la première. Il est évident en effet qu'il faut que le corps existe pour que l'âme lui soit infusée.

Lors donc que saint Bernard assure que Marie n'a reçu la grâce ni avant sa Conception, ni *inter amplexus maritales*, il ne dit rien que de très-vrai : car cette procréation, acte purement charnel et physique, n'est pas saint, la volupté en étant inséparable : *peccatum quod inerat.* Reste donc, ajoute le Saint, qu'étant dans le sein de sainte Anne elle a reçu la sanctifica-

tion : *Restat ut post conceptum in utero jam existens sanctificationem accepisse credatur*. Mais à quel moment a-t-elle reçu cette grâce qui, de soi, exclut tout péché ? Rien dans la lettre qui réponde nettement à cette question capitale. Ce qui est clair, c'est que le saint écrivain la place après la conception active et avant la naissance, mais à quel point précis entre ces deux extrêmes? Ici on peut essayer d'interpréter sa pensée, mais rien ne l'indique *expressément*. Tout ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il y a eu une sanctification. Mais, comme le fait si justement observer Mgr Malou, « la croyance à la sanctification « de Marie avant sa naissance, dans les entrailles de sa mère, « n'exclut point par elle-même la croyance à l'Immaculée-« Conception, puisqu'une personne créée en état de grâce est « vraiment sanctifiée dans le sein de sa mère, où elle est con-« çue (1). » Saint Bernard parle expressément de la sanctification de Marie, mais il n'assigne pas le moment précis qui a vu commencer cette grâce dans la Reine du ciel, il affirme seulement qu'elle n'a pas commencé *inter amplexus maritales* dans la conception *active*.

La doctrine de la sanctification, qui aujourd'hui ne satisferait pas assez aux exigences de la Foi, n'excluait pas ouvertement, au XIIe siècle surtout, la doctrine de l'Immaculée-Conception, telle qu'elle a été définie par la suite. Par conséquent, tant qu'on n'aura pas montré que saint Bernard assure que l'âme de Marie a été lavée du péché originel, on n'aura pas le droit d'affirmer qu'il a été ouvertement hostile à l'Immaculée-Conception : car toute sa doctrine se réduit à dire : 1° que la conception active de Marie n'a pas été sainte, mais l'œuvre de la chair; 2° que Marie a été sanctifiée avant de naître. Entre ces deux extrêmes, il y a place pour la sanctification dans la création et l'infusion de l'âme, ou pour la sanctification après la

(1) Tom. I, p. 12.

création et l'infusion, mais rien ne dit laquelle de ces deux suppositions affirme le saint abbé.

Que si saint Bernard reproche aux chanoines de célébrer la fête de la Conception, c'est qu'avec ses idées sur l'animation postérieure des corps, ne voyant dans cette fête que la célébration du moment de la procréation charnelle et physique du corps de la Vierge, il ne comprenait pas avec raison qu'on fêtât un acte *ubi libido non defuit*.

Ajoutons avec Mgr de Bruges que, dans le reste de ses ouvrages, saint Bernard en mille rencontres et en mille manières expose sur la sainteté inexprimable et complète de Marie des principes d'où découle facilement l'Immaculée-Conception (1).

A l'argument de discussion nous pourrions joindre l'argument d'autorité. De graves théologiens parmi lesquels le P. Perrone, raisonnent comme nous l'avons fait. Qu'on n'oppose pas Mgr Bouvier assurant, qu'à son avis, *ut nobis videtur*, plusieurs théologiens s'efforcent en vain de démontrer que saint Bernard n'est pas ouvertement opposé à la Conception sans tâche de Marie (2). Nous sommes certains de n'avoir pas manqué à la mémoire du dernier Évêque du Mans, quand nous aurons dit, non pas d'après notre propre opinion seulement, mais d'après le sentiment de plusieurs graves et savants professeurs, que dans les questions dogmatiques surtout, comme celle qui nous occupe, Mgr Bouvier est très-loin de faire grande autorité principalement quand il est en désaccord avec de graves docteurs.

De tout ce qui précède, nous sommes, ce semble, en droit de conclure qu'il y aurait exagération à soutenir que saint Bernard a certainement, ouvertement et clairement parlé con-

(1) P. 417, 421, *ib.*
(2) *De Peccat.*, t. v, p. 32 ult. editio.

tre l'Immaculée-Conception. Qu'on dise qu'il n'a pas admis la sainteté de l'acte marital qui a procréé son corps, qu'on dise qu'il n'a parlé que d'une sanctification qui est venue après cet acte, bien ; mais on tombe dans la supposition, dans la conjecture, on sort de la lettre, quand on affirme qu'il a attaqué la conception passive ; car pour l'attaquer, il faudrait qu'il eût parlé expressément de l'âme dans sa *création* et *son infusion*, chose dont ce saint religieux ne dit mot.

Mais aussi, accordons pour un instant que la lettre aux chanoines attaque en termes formels la conception passive, nous disons que cette lettre n'a pas de plus une valeur suffisamment affirmative. Quelle qu'ait été sa pensée, saint Bernard en finissant, en entoure l'expression de toutes les restrictions possibles en pareille matière. Ces restrictions sont au nombre de cinq : 1° s'en rapporter à un autre théologien qui aurait mieux saisi la question ; 2° soumettre son propre sentiment à l'examen et au jugement de l'autorité compétente ; 3° non-seulement le lui soumettre, mais le lui réserver, ce qui est bien plus fort ; 4° parler avec hésitation, craignant de se tromper ; 5° se déclarer prêt à se rétracter.

Or, ces cinq précautions, le saint Docteur les prend toutes à fois : « *Quæ autem dixi absque præjudicio sane dicta sint sanius* « *sapientis. Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini* « *totum hoc, sicut et cætera quæ ejusmodi sunt, universa reservo ;* « *ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare.* » Ce serait une bien triste ressource d'objecter que c'est là un de ces artifices ordinaires de modestie banale au moyen desquels les hommes n'en affirment que mieux, tous les jours, leurs propres idées.

Les Saints sont plus humbles et plus vrais que le vulgaire : jusqu'à preuve certaine du contraire, il n'est pas permis de leur imputer les artifices du commun. Saint Bernard d'ailleurs aimait trop Marie pour ne pas craindre en parlant hardi-

ment d'une prérogative que l'École n'avait pas encore suffisamment élucidée. Il était trop soumis au Saint-Siége pour ne pas lui déférer un point si capital de sa doctrine.

Si elle n'est pas une fausse et vulgaire banalité, cette clause finale a une portée immense. Canoniquement parlant, elle a protégé la lettre si respectueusement soumise à Rome contre toute note, et a servi à l'auteur quand il a été si justement décoré par Pie VIII de la couronne des Docteurs de l'Église (1).

Autant le peu de précision de la *lettre aux chanoines* fait perdre d'un côté à la parole du saint religieux, autant les restrictions finales de l'auteur lui en font perdre d'un autre ; ôtez la clarté du fond sur le point en question, ôtez l'assurance de la forme, on ne voit pas ce qui reste d'extrêmement concluant. *In cauda venenum*, a-t-on dit.

Un ancien moine prétendit un jour avoir vu une tâche noire sur la robe blanche du cistercien parce qu'il avait écrit contre la Vierge. Cette tâche, nous ne l'apercevons pas. On a dit que si ce grand Saint avait vécu de nos jours, il aurait obéi au Saint-Siége et accepté sa sentence. Cette pensée ainsi exprimée nous surprend et nous afflige, elle nous semble renfermer une injure. Saint Bernard n'a ouvertement nié que la sainteté de la conception active de Marie. Il a ouvertement prêché une sanctification qui de soi ne contredit pas expressément l'Immaculée-Conception. Seulement, manquant de données suffisantes dans la disette des monuments de la tradition depuis mieux connue, il n'a pas assez précisé l'instant où a commencé cette sanctification. Mais là où s'arrêta sa science, ne s'arrêtèrent ni son humilité, ni son amour pour Rome. Il se soumit non-seulement au premier docteur mieux instruit, mais encore, mais surtout à Rome, et au fond, sa pensée fut toujours celle de

(3) Voir dans le Concile de Latran comment l'Église regarde ces soumissions. Labbe, t. XI, p. 2, c. 140.

l'infaillible Pontife de la cité sainte : *Fidei defensor, orbis lumen, doctor gentium, assertor veritatis, qui solus potest peremptoriam dare sententiam, irrefragabiliter tenendum quidquid præcipit, cui datum est judicare de universis, etc.* (2).

L'abbé P. D., *docteur en Théologie.*

QUESTION DE DROIT CANONIQUE.

Un curé qui contracte des dettes au point qu'il en résulte des inconvénients graves et du scandale, peut-il, à cause de ce défaut, être privé de son bénéfice? — Décision récente de la Sacrée Congrégation du Concile à ce sujet.

Un curé d'Allemagne se trouvant dans ce cas, son Évêque, après avoir essayé vainement de le corriger, a cru devoir recourir au Saint-Siége pour savoir s'il pouvait le priver de sa cure. Il a proposé la question en ces termes : *An ad dictum parochum, si (quod orator tenet) non emendetur, propter memoratam profusionem ipsius, aliosque huic forte similes beneficiatos, applicari quod sacrum Concilium Tridentinum* (sess. XXI, c. 6, de Ref.) *de iis qui turpiter et scandalose vivunt constituit, indeque in eos beneficii privatio statui possit? Sin minus, quibus aliis juris remediis scandalis quæ tales parochi vel beneficiati sua culpa oberati publice præbent, ac periculo ex parte illorum imminenti ab Episcopo sit occurrendum?* Il a été procédé *per summaria precum.* Le 31 mars 1860 la sacrée Congrégation du Concile a répondu : *Non esse locum privationi beneficii, sed potius deputationi ecclesiastici viri administratoris super bonis tam paræciæ quam fabricæ, qui subductis necessariis ad decentem parochi exhibitionem, superextantes reditus eroget in dimissionem æris alieni.*

(5) Voir dans les *Anal.* (juillet et août 1859) des passages remarquables de saint Bernard sur le Pape.

Deux raisons auront probablement motivé cette réponse : 1° le défaut dont il s'agit n'est pas du nombre des délits pour lesquels la loi ecclésiastique assigne la peine de la privation ; 2° la députation d'un administrateur obvie mieux à tous les inconvénients. On évite, par exemple, que le curé qui a ce défaut, ne soit réduit à la mendicité, ce qui arriverait s'il était privé de son bénéfice.

Aujourd'hui en France, le bénéfice consiste dans la pension payée par le gouvernement, en sorte qu'il n'y a pas lieu à députer quelqu'un pour administrer le bénéfice, non plus que pour administrer les biens de la fabrique. Mais dans le cas dont il s'agit, il nous semble que l'Évêque pourrait suspendre le curé de ses fonctions et nommer un pro-curé. Le gouvernement paie alors une partie de la pension au pro-curé, et réserve l'autre au curé suspendu de ses fonctions.

D. Bouix.

LITURGIE.

DES EXPOSITIONS DU SAINT-SACREMENT.

Suite (1).

§ VI. DE L'EXPOSITION PRIVÉE.

L'exposition privée consiste à ouvrir la porte du Tabernacle : « Aliæ demum sunt (expositiones) omnino privatæ, et in « his non collocatur ostensorium sub umbrella, sed aperto ta- « bernaculi ostiolo, sacra pyxis, suo operta velo, populo pa- « tefit. » Gardell., *Ibid.*, § XXXI, n. 2.

Cette sorte d'exposition peut se faire convenablement pour une cause privée. Pour la faire, il n'est pas nécessaire d'en

(1) Voir les numéros de mai et de juin.

avoir une autorisation spéciale de l'Ordinaire, si l'on ne donne pas la bénédiction avant de fermer le tabernacle.

Ces principes résultent d'une manière évidente de différentes déclarations de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, de la Congrégation du Concile et de la Congrégation des Rites, et ils ont toujours été suivis par les auteurs les plus remarquables.

1er *Décret.* « Si quandocumque privata ex causa sacrosancta « Eucharistia exponenda videbitur, a tabernaculo nunquam « extrahatur, sed in pyxide velata, in aperto ejusdem taberna- « culi ostiolo. » (S. C. Ep. et Regul., 9 dec. 1602).

2e *Décret.* « Non licet regularibus, etiam in propriis ecclesiis, « SS. Eucharistiæ sacramentum publice venerandum expo- « nere, nisi ex causa publica, quæ probata sit ab Ordinario; « ex causa autem privata possunt, dummodo Sacramentum e « tabernaculo non extrahatur, et sit velatum, ita ut ipsa sacra « Hostia videri non possit. » (S. C. C., 17 août 1630).

3e *Décret.* « Non licere regularibus, etiam in eorum propriis « ecclesiis, SS. Eucharistiæ sacramentum palam adorandum « exponere, nisi ex publica causa, quæ probata sit Ordinario; « ex causa vero privata, licere, dummodo non extrahatur a ta- « bernaculo, et maneat velatum, ita ut Hostia videri non pos- « sit. » (S. R. C., 31 mai 1642, n. 1392).

Dans cette sorte d'exposition, il doit toujours y avoir au moins six cierges allumés : « Quod si ex causa privata fiat ex- « positio, aperto scilicet tabernaculi ostiolo, quin sacra pyxis « extrahatur, non aliter fieri debet, quam sex saltem ardenti- « bus cereis. » (Gardell., *ibid.*, § VI, n. 9). Gardellini cite à l'appui de cette assertion un décret de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers du 9 déc. 1602. Un autre décret de la même Congrégation, cité par Gardellini, § IX, n. 2, prescrit l'adoration perpétuelle pendant l'exposition privée comme pendant l'exposition publique.

Le sous-diacre est-il obligé de monter à la gauche du Célébrant pour dire le SANCTUS *avec lui à la Messe solennelle? Les Rubriques qui l'exigent ne sont-elles pas contredites par d'autres Rubriques ou par quelque décret ?* (1).

Réponse. — Il n'y a nulle contradiction dans tout cela ; il y a seulement la règle générale et les exceptions pour certains cas.

1° Voici ces règles : la rubrique du Missel, sous le titre : *De Offertorio usque ad Canonem*, veut que le sous-diacre ayant reçu la patène, aille se placer debout devant le milieu de l'autel, jusqu'à la fin du *Pater*, se réservant de dire plus tard ce qu'il devra faire encore : *Ut dicetur*. Ceci est au n° 9. Ensuite au n° 11, la rubrique veut que le sous-diacre étant monté au côté du célébrant pour dire le *Sanctus* avec lui, se place de nouveau derrière le célébrant : *Subdiaconus vero tunc stat post celebrantem* Le voilà debout jusqu'à la fin du *Pater*, comme il a été dit d abord sommairement; ce qui ne l'empêche pas de se mettre à genoux pendant l'élévation, comme il est dit au titre suivant, n° 8 : *Subdiaconus genuflectit suo loco*. S'il était vrai que « le sous- diacre ne pût rester debout derrière le célébrant depuis qu'il a reçu la patène jusqu'au *Pater*, et se tenir à côté de lui au *Sanctus*, » il serait aussi vrai qu'il ne peut pas y rester debout : *ibi stat*, et cependant se mettre à genoux. Peut-on dire que ces rubriques sont contradictoires et que par conséquent aucune d'elles n'est obligatoire ? Le Cérémonial des Évêques, livre 1er, c. 10, n° 6 nous fournit une explication pour le moment de l'élévation : « Stans retro (subdiaconus) in loco consueto et conveniente, nec movet se, nisi cum ad elevationem SS. Sacramenti genuflectit : quo elevato, statim surgit. » — Après les règles, voyons les exceptions.

(1) Le lecteur pourra rectifier, d'après cet article de M. Boissonnet, ce qu'il y aurait d'inexact, sur le même sujet, dans le numéro de février 1860, p. 112. (Note du Directeur de la *Revue*.)

2° M. de Conny s'exprime ainsi à cet égard :

« La rubrique du Missel prescrit au sous-diacre de monter auprès du célébrant pour réciter avec lui le *Sanctus*. Le Cérémonial des Évêques, au contraire, en indiquant que l'Évêque récite le *Sanctus* avec le prêtre officiant et le diacre, fait entendre que le sous-diacre demeure à sa place au bas des degrés. Rien de plus naturel que cette dérogation, pour les Messes pontificales, à l'ordre établi par le Missel : l'Évêque ayant alors deux personnes à ses côtés, le sous-diacre n'y pourrait venir commodément. Mais l'usage s'est introduit dans beaucoup d'églises que le sous-diacre ne vienne pas réciter le *Sanctus*, même dans les Messes où il n'y a point de prêtre assistant, et la sacrée Congrégation a permis de s'en tenir à cette coutume là où elle était établie. » (12 novembre 1831). On demandait s'il fallait tolérer l'usage des églises où le sous-diacre reste à sa place au Sanctus, elle a répondu : *Servetur cujuscumque loci consuetudo.* On a donc dû observer la rubrique partout où il n'y avait pas une coutume contraire en 1831.

Ainsi, les exceptions à cette rubrique sont le cas d'une Messe où il y a un prêtre assistant, et le cas de la coutume susdite. Dans le cas où le sous-diacre reste à sa place, le diacre va de suite à la gauche du célébrant pour dire avec lui le *Sanctus*, s'il n'y a pas un prêtre assistant, d'après Mérati et d'autres auteurs.

La sacrée Congrégation a toléré la coutume susdite parce que peut-être elle est ancienne. Déjà en 1621, d'après Gavantus, quelqu'un voulait ajouter dans le Missel cette Rubrique : « Si le sous-diacre ne tient pas la patène, il monte au côté du célébrant, etc. » — « Cette addition, dit-il, ne fut pas approuvée par l'autorité ; mais elle peut faire supposer la coutume en question déjà établie quelque part. »

BOISSONNET, *professeur*.

BIBLIOGRAPHIE.

VIE DU T. R. P. JEAN-BAPTISTE RAUZAN, *fondateur et premier supérieur-général de la Société des Missions de France, aujourd'hui Société de la Miséricorde, sous le titre de l'Immaculée-Conception, par le* P. DELAPORTE, *de la même Société.* In-8° avec portrait, Lecoffre.

Les missions données de 1815 à 1830 dans les principales villes de France, sont un des faits les plus considérables de l'histoire ecclésiastique contemporaine. Le moment est venu où, loin des applaudissements enthousiastes et des dénigrements systématiques, l'œuvre et les ouvriers peuvent être jugés sainement. L'ouvrage du P. Delaporte est une étude calme et approfondie sur cette question qui n'intéresse pas moins l'avenir que le passé ; le zèle de nos Évêques pour les missions diocésaines en est la preuve. D'ailleurs, la biographie proprement dite du P. Rauzan appelle, par elle-même, l'attention. Le fondateur de la Société de la Miséricorde, mort presque centenaire, fut mêlé comme témoin et comme acteur, à une multitude de faits et d'œuvres. Son histoire commence avec ces anciens du sanctuaire dont les éclatantes vertus, la science, le martyre rachetèrent si bien, en 1793, les scandales donnés par quelques apostats. L'émigration le conduit en Angleterre, en Belgique, en Allemagne. Il assiste à la restauration du culte catholique ; il fonde les missions de France sous l'Empire, de concert avec le cardinal Fesch ; il les reprend en 1814, et parcourt la France opérant partout, malgré une opposition acharnée, de nombreuses et consolantes conversions, fondant ou ranimant les associations de Foi et de Charité, apportant un concours actif à toutes les bonnes œuvres, éducation de la

jeunesse, maisons de refuge, etc. En 1830, au moment où la Société groupée autour de lui semble dispersée sans retour, il s'achemine vers le tombeau des saints Apôtres, il en revient avec des *Constitutions* approuvées par Sa Sainteté Grégoire XVI, et réunissant *ses amis* (il se plaisait à nommer ainsi ses confrères), donne une vie nouvelle à la Société de la Miséricorde qu'il habitue à faire le bien sans bruit, fonde des maisons à Orléans, Bordeaux, New-York et Saint-Augustin des Florides, et meurt, plein de jours et de mérite, le 5 septembre 1847.

Le P. Delaporte a pensé, et avec raison, que sans adopter le titre un peu ambitieux : *Le P. Rauzan et son époque*, il donnerait à son livre un intérêt plus solide et plus durable, en rattachant les faits particuliers de la vie de son héros au mouvement général des événements contemporains. Son ouvrage est une bonne page d'histoire, écrite avec un remarquable talent, en même temps qu'une lecture des plus édifiantes. Nous savons que la vie du P. Rauzan a été très-favorablement accueillie par les juges les plus éminents et les plus compétents. Elle a obtenu les honneurs de la lecture publique dans plusieurs retraites ecclésiastiques ; et nous croyons pouvoir, au moment où les fils du P. Rauzan viennent d'être appelés dans le diocèse d'Arras, recommander avec confiance la vie de leur vénérable fondateur.

DU MOUVEMENT LITURGIQUE EN FRANCE DURANT LE XIXe SIÈCLE, *par M. l'abbé* JOUVE, *chanoine de Valence*, (brochure in-8°, Paris chez Bériot, rue Bonaparte, 25).

L'objet de cet écrit, comme le dit l'auteur lui-même, est de « combler, au point de vue de l'histoire de la Liturgie en France, dans ces derniers temps, la lacune résultant de l'intervalle de onze ans, qui s'est écoulé depuis la publication de l'excellent travail de M. Du Lac sur la même matière. »

Les deux derniers chapitres roulent sur la question du chant liturgique. M. Jouve est de ceux qui préfèrent le chant représenté par les éditions de Digne, de Rennes, de Dijon. D. B.

LIVRES MIS A L'INDEX.

Décret du 23 avril 1860.

La Clé de la Vie. L'homme, la nature, les mondes, Dieu. Anatomie de la vie de l'homme.— *Révélations de la science de Dieu,* inspirées à Louis Michel de Figanières.—*La Vie Universelle.* — Explication, selon la science vivante et fonctionnante de Dieu, de la vie des êtres, des forces de la nature et de l'existence de tout, — par Louis Michel de Figanières, auteur de la *Clé de la Vie.*

Examen critique des doctrines de la Religion chrétienne, par Patrice Larroque, ancien recteur de l'Académie de Lyon.—*De l'Esclavage chez les nations chrétiennes,* par Patrice Larroque. *Opera prædamnata ex regula II. Indicis.*

Dei Pregiudizj popolari, del Dottor Giuseppe Nob. Pasqualigo.— *Saggio di letture Giovanili ad uso delle Scuole Popolari,* di Giuseppe Sandrini.—*Manuale di Civica,* compilato da Girolamo Mascagni. — *Storia Svizzera* per le scuole del popolo, di G. Curti — *Compendio storico della Republica o Cantone Ticino dall' epoca dei Romani ai nostri giorni,* per Giuseppe D. Pasqualigo.— *Appello al Clero Italiano,* del Pr. Antonio Salvoni, arciprete vicario foraneo di Gavardo. *Brescia, Stefano Malaguzzi* 1860.

Arras. Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue St-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

QUESTION CANONIQUE.

Peut-il absolument arriver que parmi les décrets d'un Concile provincial, renvoyés de Rome sans correction, il s'en trouve quelqu'un de nul?

Rappelons d'abord quelques principes certains. 1° Le Concile provincial a un vrai pouvoir législatif; et par conséquent sa seule autorité suffit pour rendre ses décrets obligatoires dans toute la province, pourvu qu'ils ne dépassent point la sphère de sa juridiction. 2° Le Concile provincial n'a pas le droit de statuer contre le droit commun. S'il statuait contrairement à une loi générale du Souverain Pontife ou d'un Concile œcuménique, le décret serait nul et de nulle valeur. Les canonistes exceptent seulement les cas extraordinaires qui n'auraient pas été prévus par le droit commun, et sur lesquels il serait urgent de statuer de suite en Concile, pour éviter un détriment grave qu'entraîneraient les délais d'un recours au Saint-Siége. Il faudrait aussi regarder comme nuls les statuts du Concile provincial contraires aux décrets d'une autorité supérieure, lors-même que ces décrets ne constitueraient pas un

droit commun, mais seulement un droit local et particulier. Par exemple, si le Souverain Pontife exemptait de la juridiction des Ordinaires certains monastères d'une province ecclésiastique, et que le Concile de cette même province décrétat la non-exemption de ces mêmes monastères, il est hors de doute que le statut synodal serait nul, et que le privilége de l'exemption continuerait à subsister. 3° Il est certain que les Conciles provinciaux sont tenus de soumettre leurs décrets à la révision de la Sacrée Congrégation dite *du Concile*, avant de les publier. La loi de Sixte V est formelle à cet égard. Mais il n'est nullement nécessaire qu'ils soient *confirmés* par le Saint-Siége. Dès que la formalité de la révision a été remplie, ils peuvent être publiés, et ils obligent en vertu du pouvoir législatif du Concile provincial, sans que le Saint-Siége les corrobore de son autorité. Si pour quelques Conciles provinciaux, comme pour ceux de Milan, il est intervenu des brefs d'approbation et de confirmation, c'est par exception, par privilége; et ces brefs n'étaient point nécessaires pour donner force de loi aux décrets synodaux. Nous supposons tous ces points certains et hors de toute controverse. 4° Il arrivera sans doute bien rarement que les Évêques d'une province réunis en Concile, statuent sur des matières qui dépassent leur compétence, et que quelqu'un de leurs décrets se trouve nul à cause de son opposition avec le droit commun ou avec quelque disposition spéciale du Saint-Siége. Toutefois le cas est possible, puisque les opérations de ces sortes de Conciles ne sont garanties par aucun privilége d'infaillibilité; et d'ailleurs les faits historiques prouvent que l'hypothèse n'est point chimérique. 5° Nous supposons ici le cas d'un de ces décrets nuls de plein droit, et nous demandons s'il acquiert force de loi, par cela seul que la Sacrée Congrégation chargée de réviser, le renvoie sans l'effacer ni le corriger. Pour éclaircir ce point, nous exposerons en premier lieu la doctrine commune des Docteurs sur la

nature et les effets de l'acte auquel on donne en jurisprudence le nom de *confirmation*. Nous dirons ensuite comment il nous semble que la question proposée doit être résolue. Enfin nous déduirons quelques conséquences de la solution donnée.

I.

Nature et effets de ce qu'on nomme confirmation, d'après le sentiment unanime des Docteurs.

1. Les canonistes s'accordent en cette matière quant à la définition. S'ils n'emploient pas tous exactement les mêmes mots, c'est du moins le même sens : « Confirmatio, quantum « ad propositum, dit Reiffenstuel (ad titulum 30 libri 2 De- « cretalium, n. 2), est juris quocumque modo quæsiti per le- « gitimum superiorem facta corroboratio. Ita Hostiensis..., « Barbosa..., Pirhing..., Sannig..., et alii. » Holsman, dans son commentaire sur le même titre des Décrétales, n. 603, donne exactement la même définition. Celle de Maschat n'en diffère que par les mots *juris ante quæsiti*, à la place de la formule *juris quocumque modo quæsiti*. Nous citons ces canonistes parce qu'ils nous sont tombés les premiers sous la main.

2. Le même accord règne parmi les Docteurs pour la manière d'entendre et d'expliquer cette définition. Reiffenstuel, à l'endroit cité, n. 3, s'exprime ainsi : « Dicitur *corroboratio ;* « quæ particula stat loco generis, ac sumitur hic latissime. Et « additur, *per legitimum superiorem*, ad excludendas eas quæ « a personis privatis geruntur, et magis *approbationes* quam « confirmationes dici possunt. Dicitur ulterius, *juris quocum-* « *que modo quæsiti*, ad complectendam utramque confirmatio- « nis speciem, videlicet tam datæ in forma communi, quam « ex certa scientia : nam utraque jus aliquo modo quæsitum « corroborat : illa jus legitime quæsitum ; hæc jus nulliter et « de facto dumtaxat quæsitum. Simulque per hanc particulam « natura confirmationis magis declaratur : qui enim confir-

« mat, nihil de novo dat, sed datum vel aliter quæsitum cor-
« roborat. » L'explication de Maschat est dans le même sens :
« Dicitur 1° *juris quæsiti* : nam confirmatio debet præsuppo-
« nere id quod confirmat ; alias si reipsa non supponit jus
« quæsitum non tam est confirmatio quam collatio ; licet con-
« sueverit dici confirmatio etiam tunc dum jus nullitur et de
« facto est quæsitum. Dicitur 2° *per superiorem* : quia confir-
« matio est actus imperii, adeoque ab inferiori dari nequit,
« sed confirmationes inferiorum aut parium dicendæ sunt po-
« tius quædam approbationes. » (A l'endroit cité).

3. Nous ne dirons qu'un mot sur la distinction de la confirmation *utile* et *inutile*, donnée par les canonistes. On la nomme utile, quand elle est valide : inutile, quand elle est nulle, pour avoir été obtenue obrepticement ou subrepticement.

4. Mais il est important pour la question qui nous occupe ici de bien saisir les deux espèces de confirmation qu'on nomme *in forma communi, in forma specifica*. Voici la notion qu'en donne Reiffenstuel, à l'endroit cité, n. 4 et suivant.

« Confirmatio est duplex : una in forma communi, alia in
« forma speciali, seu ex certa scientia. Ita Barbosa..., Pi-
« rhing.., et alii communiter.

« Confirmatio *in forma communi* (quæ et confirmatio *sim-*
« *plex* atque *ordinaria* appellatur) ea est qua superior, non
« præcedente alia cognitione causæ, actum ab inferioribus
« gestum confirmat in eo statu in quo prius fuerat. Et additur
« notanter, *in eo statu in quo prius fuerat* : siquidem confirma-
« tio in forma communi nullum jus novum neque valorem
« tribuit illi actui cui accedit ; sed supponit actum jam vali-
« dum, eumque approbat, quatenus de jure validus existit.
« Glossa..., Abbas..., Pirhing..., Sannig.. , et alii ; istud com-
« probantes ex capite 1 et 2 hujus tituli... Id ipsum probatur
« claris verbis ex capite *Quia diversitatem* 5, *De concessione*
« *præbendæ*... — Dices : Ergo confirmationes in forma com-

« muni datæ a Sede Apostolica, ad nihil proderunt : quia vel « supponunt actum jam validum, vel etiam ipsæ erunt inva- « lidæ. — Respondeo negando sequelam ; quia licet confirma- « tio in forma communi cujuscumque rei facta per Papam jus « novum non tribuat, adhuc tamen non est inutilis : tum « quia solet impetrari ad cautelam..., tum quia... solet im- « petrari et dari ut magis timeatur ; nam solet plus timeri « quod specialiter ac præsertim per principem supremum « disponitur : tum tandem quia confirmatio, verbi gratia, ele- « ctionis, data in forma communi tribuit electo potestatem « administrandi. Alioquin vero hujusmodi confirmationes in « forma communi parum valent, ut ait Glossa.

« Confirmatio in *forma speciali* atque ex certa scientia, dici- « tur ea quæ fit cum perfecta notitia totius negotii et omnium « ejus circumstantiarum. Et hujusmodi confirmatio facta ex « certa scientia novum jus tribuit actui ; eumque, si forsan « antea invalidus fuisset, firmum reddit atque validum... « Si quidem hujusmodi confirmatio ex certa scientia non est « nuda et simplex confirmatio, sed potius est nova concessio « atque in effectu dispensatio : ideoque vim habet actum, « cæteroquin nullum, reddendi validum.

« Quod si petas, unde colligi possit confirmationem esse « factam in forma speciali et non tantum in forma communi, « respondeo istud colligi ex sequentibus signis : Primo vide- « licet si tenor totius privilegii aut instrumenti inseritur ipsi « confirmationi ; vel saltem apponitur ex *certa scientia*... « Deinde idem dicendum si Pontifex apponat clausulam « *sublata*... ; aut si confirmatio fiat per verba æquipollentia, « ut puta, clausula *ex plenitudine potestatis*, vel *non obstante* « *quacumque lege seu consuetudine in contrarium*, etc. ; et multo « magis si addatur clausula illa, *supplentes omnes juris et facti* « *defectus*. »

Holsman exprime ainsi plus brièvement la même doctrine :

« Alia datur in *forma communi*, qua superior, nulla vel non « perfecta cognitione prævia, actum confirmat quasi conditio- « naliter tantum; alia in *forma speciali*, qua superior prævia « cognitione de tota causa, confirmat actum absolute per se- « miles clausulas, *ex certa scientia*, *cognita causa*, *parte citata* « *et audita*, *ex plenitudine potestatis*, *supplendo juris et facti* « *defectus*, *non obstante quacumque lege vel consuetudine in con-* « *trarium*; aut tenore toto sententiæ, privilegii, etc., quod confir- « matur, inserto ipsi confirmationi. Confirmatio in *forma com-* « *muni* non tribuit actui specialem valorem sed validum eum « supponit... Ast confirmatio in *forma speciali* actum de se « invalidum etiam reddit validum, quando defectus vel invali- « ditas est auferibilis a confirmante, vel dispensari solet. » (Ad titulum 30 libri 2 Decretalium).

Citons encore un canoniste, afin que le lecteur voie qu'il s'agit ici d'un point de doctrine unanimement reçu comme certain par les docteurs.

« Confirmatio alia est in *forma communi*, seu simplex et or- « dinaria, qua superior confirmat actum ab inferioribus gestum « in eo statu in quo prius fuerat : nam confirmatio in forma « communi non tribuit jus novum aut valorem actui, ut ex « invalido faciat validum (capite 4 *De Confirmatione utili vel* « *inutili*; capite 5 *De Concessione præbendæ*). Neque tamen est « inutilis; nam servit saltem ad cautelam, et magis timeri « solet : item electo dat facultatem administrandi. Alia est in « *forma speciali* seu *ex certa scientia*, qua superior, præmissa « plena cognitione, confirmat actum ut omnino valeat, suum- « que jus producat, licet forsan antea invalidus fuerit (capite 1 « *de Transact.*).»

« Tunc confirmatio censetur esse in *forma speciali*, cum in in- « strumento exprimitur plenus tenor et dispositio actus ; quia « ex hoc infertur Papam plene cognovisse de toto negotio « ejusque circumstantiis (capite 8 *de Confirmatione utili vel inu-*

« *tili*) : vel dum in rescripto ponuntur clausulæ, *ex certa scien-*
« *tia, ex plenitudine potestatis, contraria dispositione non obstante,*
« *omnes juris et facti defectus supplentes* : nam hoc modo Papæ
« asserenti omnino credendum est, quod supra vel contra jus
« commune dispenset. Excipe nisi confirmatio cum his clau-
« sulis expediretur super actu laborante defectu indispensa-
« bili de jure naturali aut divino ; aut in quo non solet dis-
« pensari nisi specialiter exprimatur ; vel nisi sit in præjudi-
« cium tertii, hoc tacito ; vel super iis quæ princeps probabi-
« liter ignorat, uti facta particularia, ni exprimantur (Barbosa,
« Layman et alii). »

« Tunc confirmatio censetur esse in *forma communi*, dum
« nec præmissa est plena negotii cognitio, nec inserta est clau-
« sula *ex certa scientia*, aut similis. In dubio videtur standum
« potius pro confirmatione in forma communi quam spe-
« ciali. » (Maschat, ad titulum 30 libri 2 Decretalium).

5° La doctrine exposée sur les deux espèces de confirmations, in *forma communi* et *in forma specifica*, est enseignée d'un commun accord par les canonistes. Le lecteur peut s'en convaincre en consultant l'endroit de leurs ouvrages où ils commentent le titre *de confirmatione utili vel inutili*, qui est le trentième du second livre des Décrétales.

D'après cette doctrine, on doit regarder comme certains les points suivants : *Premièrement*, le Souverain Pontife ne peut corroborer ce qui a été statué par ses inférieurs qu'en le confirmant ; puisque tout acte par lequel le Saint-Siége corrobore les statuts de ses inférieurs est une *confirmation*. *Secondement*, si l'acte des inférieurs est nul, le Souverain Pontife ne le valide pas et ne peut pas le valider par une confirmation *in forma communi ;* puisque cette espèce de confirmation suppose l'acte déjà valide, et que le Pape, par cela même qu'il emploie cette forme commune, n'entend pas valider l'acte, en cas qu'il soit nul. *Troisièmement*, si le Pape accorde la confirmation *in forma*

specifica, généralement parlant il rend valide l'acte nul des inférieurs. *Quatrièmement*, cette règle générale, que la confirmation *in forma specifica* valide les actes nuls, souffre quelques exceptions. La nullité reste, si elle provient du droit naturel ou divin, en sorte que le Pape n'ait pas le pouvoir de dispenser par rapport au point dont il s'agit : elle reste encore, si le Saint-Siége a coutume de ne jamais dispenser en cette matière sans le déclarer expressément ; ou bien s'il résulte un préjudice pour un tiers, et que le Pape n'exprime pas sa volonté de confirmer l'acte, *nonobstant ce préjudice*, ou bien enfin lorsqu'il est certain que le Pape n'aurait pas confirmé l'acte, s'il avait connu certaines circonstances particulières.

II.

Solution de la question proposée.

Précisons de nouveau le cas. Parmi les décrets d'un Concile provincial il en est un qui se trouve nul, c'est l'hypothèse : tous les actes du Concile sont soumis à la révision de la Sacrée Congrégation, qui les renvoie sans avoir effacé ni corrigé le décret en question, et la publication a lieu dans les diocèses de la province. La nullité du décret dont il s'agit a-t-elle cessé d'exister ; en d'autres termes, ce décret a-t-il acquis force de loi ?

La réponse doit, ce semble, être négative. En effet, un pareil décret synodal ne peut être validé que par une *confirmation* pontificale, puisque tout acte par lequel le Pape corrobore les statuts de ses inférieurs est une confirmation. Il ne peut être validé que par une confirmation *in forma specifica*, puisque la confirmation *in forma communi* ne suffit pas pour valider les actes nuls des inférieurs. Pour faire disparaître la nullité, il faudrait donc que le simple renvoi du décret non corrigé fût une confirmation *in forma specifica*. En est-il ainsi ? Évidemment non. La confirmation *in forma specifica* n'est telle, que par

les clauses *expresses* et les formalités qui constatent la volonté du Souverain Pontife de valider l'acte des inférieurs dans le cas où il serait nul. La simple omission d'effacer et de corriger un statut, ne contient aucunement ces formalités et ces clauses expresses. — Mais, dira-t-on, si la Sacrée Congrégation ne voulait pas valider le décret, elle l'effacerait : elle ne l'efface point, donc elle le valide. — Je réponds : ni la Congrégation, ni le Pape lui-même, ne peuvent valider le décret nul sans une confirmation *in forma specifica ;* et le simple fait de renvoyer les statuts synodaux sans les corriger, n'est et ne sera jamais une confirmation *in forma specifica*. On peut le conclure à *fortiori* de la nature de la confirmation *in forma communi*. Par cet acte, le Pape, non-seulement n'efface pas et ne corrige pas les décrets nuls, mais les confirme; il peut même arriver que cette confirmation se fasse par une bulle et avec la plus grande solennité. Et néanmoins, les décrets ainsi confirmés restent parfaitement nuls. A plus forte raison le seul fait de ne pas effacer ces décrets pendant qu'ils sont soumis à la révision, n'ôtera pas la nullité. Allons au-devant d'une autre objection : ou les réviseurs ont aperçu la nullité, et alors en renvoyant le décret sans correction ils manquent à leurs devoir ; ou ils ne l'ont pas aperçue, et c'est les supposer ignorants. L'une et l'autre hypothèse est injurieuse à la Sacrée Congrégation.—Cette objection peut paraître spécieuse au premier coup-d'œil ; mais si l'on réfléchit un peu, on verra la difficulté s'évanouir. La nullité d'un décret n'est pas toujours patente ; il peut arriver, au contraire, qu'elle soit fort difficile à saisir. Je ne suppose pas qu'une nullité patente échappe aux réviseurs de la Sacrée Congrégation. Je ne suppose pas non plus que les Évêques d'un Concile provincial fassent un décret dont la nullité sauterait aux yeux. Quoique ni les uns ni les autres ne soient infaillibles, le cas d'une pareille erreur de leur part peut être regardé comme chimérique, puisqu'il les

supposerait dépourvus même d'une science ordinaire. Mais il est des questions de droit très-subtiles, très-difficiles, et c'est relativement à ces matières qu'il arrive parfois que des Évêques fassent des décrets nuls. Le livre *de Synodo Diœcesana* de Benoît XIV en signale assez d'exemples. Or, l'hypothèse que les réviseurs laissent passer sans correction ces décrets, soit parce qu'ils n'en aperçoivent pas la nullité, soit parce que cette nullité est sujette à controverse et qu'ils n'en sont pas sûrs, n'a rien d'injurieux pour la Sacrée Congrégation. Par cela même qu'on suppose la nullité difficile à saisir, elle peut échapper à des hommes savants et versés dans la science canonique. Les réviseurs sont des hommes et n'ont point, dans ce travail, le privilége de l'infaillibilité. Lorsque la nullité leur paraît douteuse et sujette à controverse, ils peuvent juger opportun, pour des motifs de prudence, de ne pas modifier le décret et de le laisser sans correction. Ils savent que le renvoi sans correction laisse le décret pour ce qu'il est, et que si les parties intéressées réclament contre sa validité, la cause sera ultérieurement examinée et jugée par la Sacrée Congrégation.

III.

Conséquences de la solution donnée.

Cette solution n'entraîne-t-elle pas comme conséquence des inconvénients graves? C'est ce qui nous reste à examiner.

Une *première* conséquence, c'est qu'après la révision faite à Rome et la promulgation dans la province, il serait encore permis de mettre en question la valeur d'un décret. La possibilité de cette controverse n'est-elle pas un inconvénient grave? Je ne le pense pas. Les doutes élevés sur la valeur du décret n'empêchent pas qu'il n'y ait une stricte obligation de s'y soumettre, jusqu'à ce que le Saint-Siége ait prononcé la nullité : *in dubio standum pro superiore*. Si les raisons présentées au Saint-Siége sont futiles, elles n'aboutiront qu'à faire confirmer

le décret prétendu nul. Si elles sont fondées et que la Sacrée Congrégation finisse par déclarer la nullité du décret, il en résultera le redressement d'un écart en matière de discipline.

Une *seconde* conséquence, c'est qu'il reste permis d'appeler et de recourir au Saint-Siége contre un décret, quoique renvoyé sans correction et déjà publié dans la province. Les raisons exposées prouvent, ce semble, que ce n'est pas non plus un inconvénient.

Une *troisième* conséquence, c'est que le décret d'un Concile provincial, renvoyé de Rome sans correction, ne peut pas être allégué comme preuve rigoureuse, pour établir le droit des Évêques de statuer ainsi. On ne doit donc pas regarder comme exact ce raisonnement : *Les Évêques de tel Concile provincial ont fait telle prescription, et leur décret n'a pas été corrigé à Rome ; donc, les Conciles provinciaux ont le droit de statuer de la sorte.* Puisque le décret, quoique renvoyé de Rome sans correction, peut, absolument parlant, se trouver nul, il ne prouve pas rigoureusement que les Évêques réunis en Concile provincial aient le pouvoir de statuer ainsi. Mais si un tel décret ne constitue pas une preuve tout-à-fait *rigoureuse*, on doit convenir qu'il est d'une grande autorité. La présomption est en faveur de sa validité. Si les Évêques n'avaient pas le pouvoir de statuer de la sorte, on doit présumer qu'ils n'auraient pas fait le décret, et que les réviseurs de Rome ne l'auraient pas renvoyé sans correction.

D. Boux.

LE MINISTÈRE PASTORAL

AU POINT DE VUE DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE.

(Suite et fin).

Le fruit des études préparatoires au ministère des âmes se révèle dans les diverses fonctions du Pasteur, qui sont : 1° la *prédication*, 2° le *catéchisme*, 3° la *surveillance des écoles*, 4° l'*enseignement privé*, 5° la *confession*, 6° le *soin des malades*, 7° les diverses *fonctions liturgiques*.

1. La prédication. — Toutes les règles qui doivent diriger le prédicateur peuvent se résumer dans celle-ci : *Le prédicateur doit, avec le regard de son intelligence, pénétrer jusqu'à l'essence même du christianisme :* Dieu en Jésus-Christ, salut du monde. Cette vue lui permettra de ramener chaque doctrine particulière à la doctrine fondamentale, et, de cette doctrine fondamentale, d'étendre son regard sur chacune des doctrines particulières.

Pour trouver son sujet, il devra prendre en considération : le but de la réunion (fête générale, ou évènement particulier); l'état de la communauté; ses propres capacités, son âge et sa personne; le temps dont il dispose; le but de la prédication chrétienne; les doctrines fondamentales du christianisme et les principaux devoirs qu'elles imposent.

Doivent être à jamais exclus de la chaire chrétienne : les considérations purement spéculatives; les recherches tout-à-fait inutiles; les formules scolastiques; les développements purement scientifiques; les arguments philosophiques énoncés philosophiquement; les citations empruntées de la mythologie; les anecdotes puériles; les jeux de mots qui sentent la trivialité; les questions énigmatiques; les métaphores ridicules (*saint Bernard était un lion*); la manie d'exalter un saint

aux dépens des autres; les louanges exagérées; les affaires politiques; les récits qui sont de nature à trahir les personnes; les peintures séduisantes de l'impudicité; les invectives cicéroniennes contre les vices des hommes; les amplifications exagérées sur les devoirs ou sur les péchés; les recherches casuistiques; les sorties contre les libres-penseurs; les déclamations furibondes sur la corruption du temps; les prophéties terribles; les opinions terrifiantes; les contes de revenants; les coussins placés étroitement sous le coude des pécheurs; les nouveaux systèmes sur les devoirs; tout écho de l'esprit du siècle.

De l'invention des matériaux d'un discours. — Celui qui se sera habitué à tout rattacher à l'idée fondamentale du christianisme, saura sans peine trouver un sujet convenable et lui donner une variété suffisante. C'est le *recte sapere.* L'art de l'invention s'applique aux sujets dogmatiques, aux sujets de morale, aux sujets historiques et aux développements d'un texte donné. Pour un sujet dogmatique, il faut considérer le contenu, le sens, l'idée fondamentale de la doctrine; sa vérité et sa certitude; son rapport avec la sagesse, la vertu et le bonheur de l'homme, et enfin le lien qui le rattache à d'autres enseignements du christianisme.

Pour un sujet de morale, il faut porter son attention sur la corruption des hommes telle qu'elle est décrite par saint Paul, qui connaissait à fond la nature humaine (1); sur la nécessité où nous sommes de renaître à une vie nouvelle; sur la nécessité d'être assistés de la force d'en-haut (2); sur l'amour des choses divines, qui embrasse toutes les vertus particulières (3); sur la paix que goûtent les héritiers du Seigneur (4); sur l'idéal divin auquel doit tendre toute œuvre de

(1) Rom., VII, 11-21.
(2) Rom., IX, 15; Jean, I, 6.
(3) Rom., V, 5.
(4) Rom., VIII, 16.

perfectionnement moral; sur la voix de la conscience, d'accord avec les enseignements de l'Évangile; sur l'esprit de vigilance chrétienne; sur les obstacles que rencontrent en nous les sentiments purs et célestes (1); sur quelques devoirs particuliers, en montrant comment on les remplit ou comment on les transgresse; sur l'avancement, l'arrêt ou la rétrogradation des hommes dans la voie du bien; sur les récompenses et les châtiments que Dieu attache aux vertus et aux vices; sur les divers moyens que l'Église possède pour favoriser le développement de la vertu.

Pour un sujet historique, il faut porter son attention sur les principaux personnages du récit, sur leur caractère, leur façon de parler, leur manière de s'exprimer, leurs sentiments, leurs attitudes; sur les occasions qui ont fait naître l'evènement dont on s'occupe; sur les intentions et les motifs des personnes qui agissent; sur le fait lui-même, avec toutes les circonstances de lieu, de temps, etc.; sur le début, le développement et l'accomplissement du fait; sur les causes qui en ont hâté, amené, changé les conséquences; sur les suites subséquentes du fait; sur la certitude du fait; sur ce que les actions renferment d'instructif, de conforme à la nature, de beau, de noble, d'humain, etc.; sur la sagesse des discours et la noblesse des actions, ou sur le contraire; sur le rapport des faits avec d'autres faits ou avec nous-mêmes; sur les réflexions de l'historien; sur le mérite du récit.

Pour un texte donné, il s'agit, ou de bien comprendre ce qu'il énonce clairement ou indique d'une manière obscure, ou bien de le placer, à l'aide de la méditation, dans un jour lumineux. Pour cela, il faut examiner quel rapport il a avec d'autres textes qui précèdent ou qui suivent; puis, s'il n'offre pas une matière convenable pour un sermon, le rattacher aux vérités fondamentales du Christianisme, qui sont:

(1) I Jean, II, 18.

Dieu seul est bon; il exerce sur nous une justice souverainement équitable; il est le père de tous; il est amour, et veut que tous soient sauvés; l'homme est dans un état de déchéance, mais il peut recouvrer sa première grandeur; Jésus-Christ, hors duquel il n'y a point de salut, est notre sagesse, notre sainteté, notre félicité. C'est Lui qui rend saint et heureux; le Saint-Esprit habite dans les enfants de Dieu; il entretient en nous la vie divine; l'Église de Jésus-Christ combat dans ce monde et triomphe dans l'autre; l'amour saint, reconnaissant, dévoué, transforme l'obligation de la loi en une joyeuse obéissance; la charité qui souffre et se réjouit avec le prochain, qui sait parler et se taire, la charité active est un écoulement de l'amour que l'on a pour Dieu; la vie présente est un pèlerinage, un combat, une vie de foi en Celui qui est mort pour nous;—sort des bons et des méchants en ce monde et en l'autre : le bon grain et l'ivraie croissent ensemble jusqu'au jour de leur séparation. Toute vérité mêlée à ces grandes doctrines acquerra de la valeur.

Du choix et de la disposition des matériaux d'un discours.—Ces matériaux doivent toujours être : une vérité; une vérité religieuse; une vérité claire; une vérité ayant pour but d'éclaircir, de prouver, de développer l'importance et la vérité du sujet; une vérité qui se rattache sans effort aux autres matériaux du discours; une vérité qui soit à la portée de l'intelligence du peuple; une vérité adaptée aux besoins de la foule, aux circonstances de temps, de lieu, etc. L'ordre, c'est-à-dire l'unité, se révèle dans la division fondamentale de la pensée dominante, dans la subdivision de chacune des parties, dans l'enchaînement des pensées de détail.

La division fondamentale suppose une idée fondamentale, un tout qui porte déjà en lui-même ses parties.

L'arrangement des pensées particulières doit être naturel; l'idée accessoire doit se rattacher à l'idée principale, la con-

clusion aux prémisses. Quant aux discours historiques, ils se prêtent à diverses formes. On peut, ou raconter l'histoire d'un seul trait en y semant quelques réflexions, ou bien diviser le récit en parties, en accompagnant chacune de quelques réflexions; ou bien, prendre le sens de l'histoire comme preuve de quelque grande vérité; ou raconter toute l'histoire sans interruption, puis faire ses remarques; ou présenter sous forme de parabole une histoire déjà connue; ou raconter une histoire biblique verset par verset, en l'accompagnant de réflexions. Cependant, la meilleure règle est de ne s'attacher servilement à aucune : l'homme n'étant pas au service de la règle, mais la règle au service de l'homme.

De l'élaboration des matériaux d'un discours. — Le vrai talent consiste à montrer sans effort ni artifice, ce qui est devenu clair dans nos idées et vivant dans nos sentiments. De là ces deux lois fondamentales de toute éloquence : « Pour me tirer des pleurs, il faut que vous pleuriez;—si vous voulez convaincre, soyez vous-même convaincu. »

L'éloquence chrétienne n'étant autre chose que l'animation de l'âme produite par la connaissance de Jésus-Christ, il en faut conclure, que ceux-là ne savent rien de la vraie éloquence, qui ne s'appliquent que par contrainte et ne font que réciter les pensées d'autrui; que la vraie éloquence n'a besoin d'aucune règle spéciale : où il y a du feu, le feu se montre.

Des pensées particulières destinées à en faire mieux ressortir une autre. — Les unes sont *explicatives,* et elles ont pour but :

De fixer le sens des mots; de développer une idée; de donner des exemples; de présenter une vérité sous forme de figure; de faire connaître les détails; d'exposer les circonstances antécédentes, concomitantes et subséquentes; de montrer les causes et les effets; de faire ressortir les contraires.

Les autres pensées particulières sont *probantes,* et elles se tirent :

De l'expérience, de l'analogie, de la saine raison humaine, de la voix de la conscience, de l'autorité divine des saintes Écritures, des témoignages des Pères de l'Église, des définitions de l'Église.

L'enchaînement des pensées de détail peut se faire d'après une triple loi :

Ou d'après l'ordre voulu par la raison; ou en suivant les lois de l'imagination; ou en consultant les inspirations du cœur.

Des pensées revêtues de la forme du langage. — Première règle. —Parlez un langage conforme au but que vous vous proposez, c'est-à-dire, évitez les formes abstraites, le ton léger et badin, le langage de l'orateur profane, de l'orateur politique, d'un homme en courroux.

Deuxième règle. — Ne parlez pas votre langue, mais celle du peuple; c'est-à-dire, évitez les phrases entortillées, les procédés des orateurs qui visent aux brillantes peintures, les formes syllogistiques.

Pour remplir ces divers préceptes, il est nécessaire que le sentiment de l'esthétique soit développé dans l'orateur. Ce sentiment se révèle dans le choix des matériaux, dans la division fondamentale du discours et dans la place qu'occupent les pensées.

Comme composition, le discours tire sa beauté de la plénitude de la pensée fondamentale, de la force de l'expression, de la simplicité et du naturel. Ce qui constitue l'élément classique, c'est la richesse, la force et la simplicité.

De la popularité dans les discours. — La popularité consiste en ce que le fond et la forme soient en harmonie avec les aptitudes du peuple, avec les forces de sa pensée, de sa mémoire, de son imagination, de sa volonté. Elle se révèle :

Dans les idées sensibles, c'est-à-dire qui se manifestent par les faits et les exemples; dans les phrases courtes, s'expliquant facilement l'une l'autre; dans les expressions com-

munes et reçues dans le langage ordinaire; dans les idées pratiques, personnelles; dans les figures et les images sensibles.

Moyens de présenter sous une forme sensible les vérités supra-sensibles de la Religion. — On le peut :

Par les évènements qui se produisent dans le monde matériel en général; par certains faits faciles à comprendre qui se passent dans la partie intellectuelle de l'homme, et qu'on peut rendre sensibles au moyen d'exemples; par certains évènements que l'histoire nous fait connaître; par les symboles, les cérémonies, les usages, etc. destinés à représenter quelque vérité supra-sensible; par les expériences ordinaires que font les hommes dans les diverses conjonctures de la vie (1).

Pour réussir dans cette sorte d'exposition, il faut étudier : le livre de la nature, en nous et hors de nous; le livre par excellence, la Bible; le grand livre de la Tradition; l'histoire sacrée et profane, les coutumes, les mœurs, les institutions des peuples.

Qualités du débit. — Par ce mot, on entend le double langage de la voix et des gestes. Ils sont l'un et l'autre parfaits, quand ils ont de la dignité et de l'onction. Ici comme partout, la condition fondamentale de tout succès trouve son application : si la vérité et la charité ont pénétré de part en part le prédicateur, la parole, le ton, l'accent, l'attitude, les gestes prendront d'eux-mêmes une vie extérieure.

De la répétition sommaire du discours. — Elle doit porter : sur le début, sur la pensée fondamentale, sur la division, sur le rapport des membres de chaque partie avec l'idée fondamentale; sur les figures, les exemples, les comparaisons, et sur certaines expressions particulières; sur la gradation des preuves et des pensées, sur les points d'arrêt, sur la récapitulation de l'ensemble, sur la conclusion.

(1) Voir les exemples cités dans la *Théologie pastorale* de Sailer, 1er vol., pag. 474 et 475. Paris, Lecoffre, 2 vol. in-8. 1860.

II. Le catéchisme. — Le catéchisme se distingue principalement du sermon par sa forme, qui est adaptée aux besoins de la classe ignorante. Il s'en distingue aussi par le fond, en ce que, du moins pour les enfants, il s'attache davantage aux principes fondamentaux, et au côté plus clair et plus sensible de la doctrine.

Qualités du bon catéchiste. — Il doit vivre de la vie chrétienne, manifester cette vie dans sa conduite, puis seulement instruire. Il doit parler au cœur de l'enfant avant de s'adresser à son intelligence; et ce cœur, il le réveille et le réchauffe par une fervente prière.

Le catéchiste ne doit expliquer aux enfants aucune vérité dont il ne puisse montrer quelque côté saisissable à leur intelligence : c'est le côté historique.

L'enseignement des enfants a trois parties essentielles. Le catéchiste doit : 1° raconter, c'est-à-dire présenter la religion comme un fait historique ; 2° diviser en petites parties le fait qu'il raconte, en d'autres termes, réduire le récit en questions et en réponses, se poser à lui-même des questions et les résoudre; 3° interroger les enfants et les laisser répondre, examiner s'ils ont saisi l'ensemble et les détails, et s'ils peuvent exprimer ce qu'ils ont compris.

Les demandes et les réponses ont l'avantage de mettre les questions principales dans un jour plus éclatant, et de les faire résoudre par les enfants.

La vraie manière de questionner consiste à faire en sorte que les enfants comprennent bien les questions, qu'ils y fassent une réponse juste, qu'une première réponse amène naturellement une autre question.

Parmi les inconvénients qu'un catéchiste doit éviter, on compte :

La durée trop longue du catéchisme; la froidure, la malpropreté, etc. du local; les murmures et les airs taciturnes et

sombres; le ton criard et fatiguant; les paroles injurieuses et les coups; certaines questions qui n'offrent aucun charme pour les enfants; la méthode qui consiste exclusivement à faire apprendre par cœur; les expressions inintelligibles.

Quant aux conférences sur le catéchisme, il faut observer les points suivants :

Au lieu de remplacer l'Évangile, elles doivent en être une explication détaillée; il ne faut pas s'en tenir si strictement à son sujet, qu'on ne puisse en venir à la fête du jour; il ne faut pas s'arrêter trop longtemps au même objet; il faut faire grâce au peuple des subtilités de la casuistique; il faut ramener sans cesse le peuple aux vérités fondamentales du christianisme.

III. Les écoles. — A l'école, le ministre des âmes apparaît comme le civilisateur et le père de sa paroisse, qui naît et se développe dans le monde des enfants. Ici, son ministère prend une double forme : il enseigne par lui-même chaque fois qu'il en sent le besoin, et il enseigne continuellement par l'instituteur qu'il forme, dirige et retient dans le devoir.

L'école peut-être envisagée à un double point de vue : comme institution où l'on forme des hommes, et comme institution où l'on forme des enfants. En tant qu'on y forme de jeunes chrétiens, le pasteur doit à l'Évangile, qu'il y faut prêcher, au Sauveur des hommes, qui bénissait les enfants; à l'Église chrétienne, qui va prendre dans l'école des rejetons nouveaux; à sa paroisse et à son ministère pastoral, de travailler avec une sollicitude toute paternelle à vivifier cette institution.

En tant que l'école doit former des hommes, le pasteur doit à la portion inculte de l'humanité, de donner de la vie à cette institution : sans les écoles, l'humanité ne saurait sortir de son état de barbarie; il le doit à l'État, qui a confié à sa surveillance les germes précieux de l'humanité; il le doit à la

postérité, qui attend de sa main la civilisation d'un âge meilleur.

A ces deux points de vue, le pasteur se préoccupe de fournir à la jeunesse :

Une maison d'école saine et spacieuse, un instituteur capable, d'excellents livres classiques. Il veille à ce que la manière de faire l'école réponde à l'idée qu'on se fait de toute bonne éducation ; il en éloigne toute influence pernicieuse du siècle ; il utilise toutes les bonnes influences de son époque.

1° En ce qui concerne la salle, le pasteur fait en sorte que les enfants ne soient pas en quelque sorte couverts par les bancs ; 2° que les deux sexes soient séparés ; 3° que les fenêtres soient ouvertes deux fois par jour ; 4° qu'en hiver les enfants ne soient pas trop rapprochés du poële.

L'aptitude aux fonctions d'instituteur comprend :

Une piété éprouvée ; une conduite irréprochable et l'habitude de se vaincre dans toutes les conjonctures de la vie ; une connaissante exacte de la Religion, sans prétention aux allures d'un savant, et le don de la communiquer aux enfants ; la connaissance de la lecture, de l'écriture, du calcul, etc. ; la docilité envers l'inspecteur local, le pasteur ; l'amour du travail et le contentement dans son état ; la sociabilité et l'amour des enfants.

Pour former son *instituteur*, le prêtre éveillera en lui le sentiment de la religion ; il le préservera de la colère, de la mollesse, de la présomption et de la mauvaise humeur qu'engendre la paresse ; il lui montrera, en action, l'art d'introduire l'ordre dans son école, et il l'habituera à promulguer tous les mois quelques règles courtes, qui composeront le règlement de l'école ; il lui montrera, par un exemple et avec beaucoup de ménagements, comment il faut faire l'école et exciter l'attention, savoir :

a) Par le silence, conséquence de l'ordre ; *b*) par un débit in-

téressant; *c*) en questionnant et en faisant raconter les enfants Il l'exhortera à ouvrir et à terminer la classe par une prière récitée du fond du cœur; il se l'attachera par la noblesse de ses procédés, en honorant sa personne et en appréciant ses mérites.

Les bons *livres classiques* sont ceux qui contiennent :

a) Ce qui est nécessaire pour la formation de l'homme : les éléments de la lecture, de l'écriture, du calcul, etc ; *b*) ce qui est nécessaire à la piété et propre à la développer; *c*) ce qui est nécessaire et s'adapte le mieux à la vocation future de l'élève. *d*) Tout cela doit être exposé aussi clairement et aussi brièvement que possible.

Veiller à la *tenue* de l'école, c'est la visiter afin de s'assurer :

a) Si tous les enfants sont présents; *b* s'ils sont divisés en plusieurs sections; *c*) si chacun reçoit une instruction suffisante; *d*) si les enfants sont occupés autant qu'ils doivent l'être; *e*) s'ils sont examinés convenablement; *f*) s'ils sont attentifs, tranquilles et se comportent bien ; *g*) si la conduite des enfants à l'école influe sur leur conduite au dehors; *h*) s'il y a quelque chose à changer dans les procédés de l'instituteur.

Les *mauvaises influences* du temps se révèlent dans la prétention à vouloir se passer du prêtre, en le remplaçant par l'instituteur; de là, chez ce dernier, le penchant à élever sa jeune science au-dessus de l'antique parole de l'Évangile; à saturer l'âme des enfants de toutes sortes de connaissances hors de leur portée, tout en répandant parcimonieusement quelques grains de la semence évangélique; à considérer la religion comme une branche accessoire.

Les *bonnes influences* du temps sont celles qui naissent des époques de tranquillité publique, et où la concorde règne entre l'Église et l'État. Le pasteur met à profit tout ce qui peut favoriser la culture de l'homme et du chrétien.

IV. L'ENSEIGNEMENT PRIVÉ. — Les règles générales qu'il faut observer dans l'enseignement privé, sont les suivantes :

N'imposez jamais violemment à personne, ni vous ni vos doctrines. Cependant, il ne faut pas, ni que la paresse ou l'indifférence vous empêche de prononcer une parole en temps et lieu convenables, ni que la crainte de faire dire que vous vous imposez, ou la peur des mauvais traitements, arrêtent les efforts que vous devez faire pour préparer et affermir dans les hommes, par l'enseignement privé, le royaume de Dieu. Si la plénitude de la charité et de la sagesse chrétienne vous rend digne de confiance, vous pouvez vous présenter comme tel aux yeux des autres, afin de gagner leur estime, de les instruire et de les corriger. Cherchez à connaître le caractère, les talents, les qualités, les caprices, les besoins, etc., de la personne que vous voulez instruire ; comparez attentivement vos propres forces, vos qualités, vos lumières avec le but que vous vous proposez.

Dans tout enseignement privé, pesez soigneusement vos paroles, ou vos écrits, afin de dire la vérité : *a*) sans offenser une tierce personne ; *b*) sans égarer la personne qui vous consulte; *c*) sans vous attirer d'inutiles persécutions ; *d*) sans faire blasphémer votre ministère. Prenez en sérieuse considération les temps et les lieux, afin de ne point manquer votre but; armez-vous d'une patience toute divine, pour écouter avec calme les objections et les excuses de l'ignorance, de la science, de l'égoïsme; habituez-vous à un ton plein de cette douceur et de cette gravité qui gagnent les cœurs; résistez à toutes les excitations intérieures de l'amour-propre ; que votre enseignement privé ne soit troublé par aucun hors-d'œuvre, quelque bon qu'il puisse être, surtout par ceux qui ont la cupidité pour mobile; veillez à ce que votre enseignement privé ne vous implique pas dans des affaires séculières, crainte *a*) de vous attirer la haine des parents; *b*) de fournir prétexte à des bruits

scandaleux; *c)* d'être la cause de dommages considérables; *d)* de voir votre travail récompensé par la persécution; *e)* de mettre en jeu l'honneur de votre état, *f)* et peut-être d'exposer votre vertu à un double péril.

Afin que votre enseignement privé atteigne mieux son but, mettez votre âme dans les dispositions paisibles où il faut être pour utiliser : *a)* les sages conseils de la Bible; *b)* les autres trésors de sagesse transmis par l'histoire et la tradition; *c)* les conseils des hommes expérimentés; *d)* les résultats de vos propres observations et expériences, *e)* et jusqu'aux préjugés du peuple.

Quand l'enseignement privé se transforme en correction fraternelle, tenez-vous strictement aux règles tracées par l'Évangile (1); et, pour revenir sans cesse à l'unique nécessaire, sans la charité, nul enseignement privé ne sera ce qu'il doit être (2); la charité doit être l'âme de l'enseignement privé, non-seulement par rapport à la personne que l'on instruit, mais encore par rapport à la doctrine que l'on enseigne (3); c'est pourquoi la doctrine fondamentale du prédicateur est aussi celle du docteur privé : Dieu en Jésus-Christ, salut du monde, voilà ce qui doit être exposé aux yeux de tous avec des couleurs vivantes.

De l'enseignement privé en ce qui concerne les mariages. — Peu d'hommes comprennent le mystère de l'union conjugale. L'Église seule en possède la véritable intelligence, en en faisant une œuvre divine et en la sanctifiant. L'Église a sanctifié le mariage : car elle a uni les époux, maintenu l'union entre eux et réglé l'exercice de leurs droits par le lien du saint amour; elle a sanctifié le mariage, en apprenant aux hommes qu'ils ne sont pas des animaux privés de raison, mais des en-

(1) Matth., XVIII, 15-17.
(2) Cf. saint Augustin, *de Catechizandis rudibus*, cap. XV.
(3) Saint Augustin, *ibid.*

fants de Dieu; elle a sanctifié le mariage, en ce que la modestie, la pudeur, la continence, fruits de l'arbre du Christianisme, ont prospéré dans les mariages que l'Église a consacrés.

L'esprit du monde, en contrariant l'esprit du Christianisme, a produit l'adultère, qui est la rupture du lien du mariage, l'anéantissement de l'institution divine, une source d'injustices et de désordres; il a détruit le repos de la conscience, la paix des familles, et il est à la fois un péché contre Dieu, contre soi-même, contre le conjoint, contre la société actuelle et contre la postérité.

De l'enseignement privé en ce qui concerne les parents et les enfants. — Dieu a donné aux parents un amour naturel pour leurs enfants, et réciproquement. Dieu a mis les enfants sous la dépendance de leurs parents, et préparé à ceux-ci des joies innocentes dans la prospérité de ceux-là.

C'est donc la volonté de Dieu que les enfants soient tout confiance, amour, reconnaissance, respect et obéissance envers leurs parents, puisque ceux-ci sont leurs premiers bienfaiteurs; et c'est la volonté de Dieu que les parents méritent tout cela par leur bienfaisance, et le fassent tourner à leur propre bien et à celui de leurs enfants.

V. La confession. — Le confesseur qui veut ramener l'homme à Dieu par Jésus-Christ, doit avoir une connaissance exacte de ce que renferme l'idée de toute conversion et sanctification du pécheur, et de l'influence qu'il peut exercer comme confesseur pour réaliser cette idée. Il doit connaître la meilleure méthode de réaliser cette idée; il doit savoir quelles qualités, quelles préparations, etc. il lui faut pour atteindre ce but élevé : il doit connaître l'art de proportionner ses influences aux temps et aux besoins particuliers des individus.

Tel est le côté général des devoirs du confesseur.

Quant aux besoins particuliers des pénitents, on peut surtout en distinguer de huit espèces :

Il s'agit : ou de guérir ceux qui sont infectés de mauvaises habitudes profondément enracinées ; ou de calmer des troubles de conscience, c'est-à-dire le scrupule, dans le traitement duquel on peut distinguer deux époques ; ou de protéger des innocents qui sont sur le bord de la séduction ; ou de relever ceux qui sont passés de l'état d'innocence à l'état de péché ; ou de connaître les écueils où échouent ceux qui retombent par faiblesse, et les moyens de les sauver ; ou de diriger ceux qui marchent dans la voie du devoir ; ou de la conduite à tenir envers les enfants ; ou de la manière de traiter ceux qui n'accusent que des péchés extérieurs ; ou enfin, de la manière de se comporter envers ceux qui ont fait toutes sortes de promesses et de vœux.

VI. Le soin des malades.—Le ministère du prêtre, en ce qui concerne les malades, peut se résumer dans ces mots : réveiller et fortifier la vie éternelle dans le malade, et, pour cela, aller puiser à la source même de la vie éternelle, c'est-à-dire la prière, la confiance et l'humilité. Tel est le ministère du prêtre au lit des malades, envisagé à son point de vue général.

Lorsque ce ministère est appliqué aux individus, on peut distinguer les circonstances suivantes. Il s'agit ou de maladies peu importantes, ou qui du moins n'offrent encore aucun danger de mort ; ou de visites réitérées faites à un malade dont l'état n'est pas dangereux ; ou d'une maladie qui commence à devenir sérieuse ; ou d'une personne tombée tout-à-coup dangereusement malade, ou blessée mortellement ; ou de maladies longues, qui n'offrent aucun espoir de guérison ; ou de faire triompher l'esprit du Christianisme dans des âmes pieuses, mais faibles et qui redoutent la mort ; ou de préparer à la mort des pécheurs qui s'y refusent ; ou de traiter la question des testaments ; ou enfin de la conduite du confesseur, quand le malade est sur le point de mourir.

VII. Les diverses fonctions liturgiques. — Tous les efforts du liturgiste consistent à manifester et à entretenir la Religion parmi les fidèles.

La Religion ayant besoin, pour se manifester et s'entretenir, d'un lieu où les fidèles puissent s'assembler, le pasteur fera en sorte, en ce qui concerne l'église, qu'elle réponde aux besoins du peuple et aux principes de la liturgie catholique, qu'elle soit spacieuse et éclairée, et qu'elle réalise autant que possible l'idée qu'on se fait d'une maison consacrée à Dieu.

L'ornementation des églises est raisonnable, quand elle n'a pour but que de manifester et de vivifier la religion intérieure, la beauté et la pureté de l'homme spirituel ; quand on y évite les extrêmes, c'est-à-dire la simplicité voisine de la malpropreté et la superfétation voisine du luxe (1) ; quand elle ne préjudicie pas au soin des pauvres (2) ; quand elle n'empêche pas de livrer les trésors inanimés de l'Église pour sauver les trésors vivants (3) ; quand elle ne dissipe pas les fonds de l'église, qui appartiennent à la fois au monde présent et au monde à venir ; quand le pasteur fait consister la plus belle ornementation dans la propreté.

Le bon liturgiste veille à ce que les chapelles accessoires n'éloignent pas les fidèles de l'église mère ; il veille à ce qu'il n'y ait dans l'église ni tableau ni statue qui ne soit pas un symbole de la religion intérieure ; il veille à ce que les images des Saints ne donnent pas lieu à des pratiques contraires à la vraie dévotion ; il ne néglige rien pour transformer l'assistance mécanique du peuple à l'office divin en une assistance de l'esprit et du cœur.

Cette présence mécanique ne pouvant devenir spirituelle

(1) Cf. saint Bernard, *Apolog. ad Guillelm. abbat.*, XI.
(2) Saint Chrysost., *Hom.* XXXI, in Matth.
(3) Saint Ambroise, *de Officiis*.

que par l'intelligence de ce qu'est la religion intérieure, le liturgiste s'appliquera tout spécialement à bien expliquer la doctrine de la prière. La paroisse étant un corps dont l'unité se manifeste dans les assemblées publiques, il flétrira comme indigne d'un chrétien la coutume de se réunir à d'autres assemblées; il veillera non-seulement à ce que les fidèles se réunissent, mais encore à ce qu'ils le fassent en même temps, et qu'ils soient exacts à l'heure des offices, surtout les dimanches et les fêtes. Le liturgiste étant l'âme qui doit donner partout du sens à la lettre, il ne négligera pas d'expliquer le sens des cérémonies usitées dans l'administration des sacrements; non-seulement il expliquera les cérémonies, mais par la manière dont il les remplira, il fera en sorte qu'elles soient un aliment à la piété du peuple. Le vrai liturgiste sera aussi exempt de scrupule que de légèreté; quand il s'agira de l'administration des Sacrements, ni la crainte ni le danger de la mort ne devront l'effrayer. Si le liturgiste a le courage de sacrifier sa vie pour ses brebis, il aura aussi celui d'exclure de la sainte Table les pécheurs publics; car les membres de la communauté ne forment qu'un cœur et ne goûtent qu'une même nourriture céleste. Pour que l'office public et solennel puisse manifester et vivifier la Religion, il est nécessaire que le liturgiste commence par expliquer la doctrine unique et fondamentale du Christianisme : Dieu en Jésus-Christ, salut du monde. A cette doctrine fondamentale se rattachera celle du culte des Saints, puisque nous honorons dans les Saints l'image de Dieu qui se reflète en eux Le culte des Saints ne sera donc, aux yeux du liturgiste, que le culte du divin reflété dans les Saints, l'imitation du divin reproduit par les Saints.

Ainsi, chaque fois que le liturgiste parlera du culte des Saints, il dira que c'est Dieu en Jésus Christ que nous honorons en eux, la grâce de Jésus-Christ que nous exaltons dans

la sanctification des Saints ; la Charité éternelle dont nous offrons l'imitation dans les vertus des Saints ; la Sagesse éternelle dont nous admirons les voies adorables dans les destinées des Saints. L'invocation des Saints n'est pas autre chose, aux yeux du liturgiste, que l'établissement de la communion entre l'Église militante et l'Église triomphante.

Comme la véritable vie religieuse est affaiblie par tout ce qui éteint la confiance de l'homme en Dieu, le liturgiste s'appliquera à détruire toutes les opinions fausses qui attaquent dans sa source le principe du sentiment religieux.

Comme on n'extirpe point une plante vénéneuse en arrachant successivement les feuilles, le liturgiste, au lieu de commencer par combattre certains préjugés ou erreurs de détail, exposera sans cesse aux yeux des fidèles le Christianisme divin. Le liturgiste qui a le sentiment vivant de son ministère, considérera le dimanche comme la principale fête des chrétiens, et, pour conformer la solennité de ce jour à l'esprit de son institution, il profitera de tous les moyens dont il dispose pour exposer le Christianisme d'une manière vivante, et pour l'éterniser.

Ces moyens sont les extraits des Évangiles (1) et des Épîtres (2), dont il montrera le rapport avec l'ensemble du récit, l'importance pour le temps présent, et qu'il accompagnera de réflexions et de remarques.

Afin de ne faire qu'un avec son peuple, le liturgiste appellera l'attention des fidèles sur ce qu'ils voient et entendent journellement sans le comprendre, sur l'inclinaison de la tête, la génuflexion, l'usage de joindre les mains; sur le *Confiteor*, le *Kyrie eleison*, le *Gloria in excelsis*, l'*Orate fratres*, le *Dominus vobiscum*, sur les *Oraisons*, sur ces mots : *Ceci est mon*

(1) Jean, II, 2-11 ; Jean, I, 19-28.
(2) Rom., XIII, 1-14 ; Rom., XV, 4-7; Coloss., III, 12-17.

corps, ceci est mon sang, sur le *Pater*, sur l'*Agnus Dei*, sur le *Domine non sum dignus*, sur ces mots : *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, etc.*

Quand le liturgiste aura familiarisé le peuple avec les prières et les cérémonies de la Messe, et avec ses deux parties essentielles : le renouvellement du sacrifice du Sauveur et la communion, il lui sera facile de le convaincre que la Foi et la Charité sont l'essentiel de la Religion; que la Foi au sacrifice du Sauveur, et l'amour de Jésus s'offrant en sacrifice, constituent toute la Religion chrétienne.

L'institution du dimanche ayant pour but de manifester et de vivifier la Religion dans toute la communauté, par conséquent aussi dans les ignorants, le liturgiste considérera la catéchisation publique comme un devoir.

Le *temps de l'Avent* fournit au liturgiste une excellente occasion d'apprendre au peuple pourquoi les fêtes chrétiennes ont été établies, et de lui indiquer la meilleure manière de les célébrer.

Pendant ce temps, on peut aussi réfléchir : 1° sur ce que l'humanité serait devenue sans Jésus-Christ ; 2° sur ce qu'elle est devenue par Lui ; 3° sur ce qu'elle peut encore devenir, et 4° ce qu'elle deviendra certainement.

A la *fête de Noël*, le liturgiste pourra appeler l'attention du peuple : 1° sur la haute signification de cette fête, 2° sur le cantique que les Anges entonnèrent à la naissance de Jésus, 3° sur la magnificence de Dieu se révélant dans l'abaissement de son Fils, 4° sur les conseils de Dieu, qui choisit ce qui est petit pour confondre ce qui est grand, 5° sur le sens de ces trois mots : « Le Verbe s'est fait chair, » 6° sur la preuve manifeste que Dieu sait tout et prévoit tout, 7° sur la mission du Sauveur, son but et ce qui contrarie ce but.

A l'*Épiphanie*, ou manifestation du Sauveur aux païens, le pasteur pourra résoudre cette grande question : « Comment pouvons-nous aller à Jésus ? »

Pendant *le Carême*, le liturgiste commence par initier ses ouailles à l'esprit du jeûne chrétien, qui consiste dans la mortification des sens et la méditation des choses célestes ; puis il leur apprend à méditer sur la passion du Sauveur, et enfin, il les prépare à la confession et à la communion pascales. Tous les jours il réunit les enfants chez lui ou à l'église pour leur apprendre les vérités fondamentales du Christianisme, ou pour les préparer à leur première confession.

Le *Jeudi saint*, l'Église renouvelle la mémoire du lavement des pieds, de l'institution de l'Eucharistie, des paroles toutes célestes que le Sauveur prononça avant sa Passion (1), de sa prière (2), de son agonie.

Pendant la Semaine sainte et surtout le *Samedi saint*, nulle autre parole que celle qui concerne la croix et la mort de Jésus, vie du monde, ne retentira dans la bouche du liturgiste.

a) Le monde était séparé de Dieu. *b*) Dieu s'est réconcilié avec le monde ; *c*) Dieu s'est réconcilié avec le monde par Jésus-Christ, *d*) en l'offrant pour les péchés du monde, *e*) afin de nous rendre justes aux yeux de Dieu.

Telle est toute la doctrine de l'Apôtre sur la réconciliation.

Le *Samedi saint* sera un véritable sabbat spirituel, si le liturgiste ne formant qu'un avec ses ouailles, après avoir le matin célébré dans un même esprit Jésus reposant dans le tombeau, entonne à l'office du soir cet ancien chant ecclésiastique : *Jésus est ressuscité*, et si, toute la communauté s'unissant à lui, ils ne forment qu'un cœur pour louer le Seigneur.

Le *jour de Pâques*, et pendant tout le temps pascal, Jésus-

(1) Jean, XIV, XV, XVI.
(2) Jean, XVII.

Christ apparait comme le Sauveur du genre humain ressuscité de la mort.

Il répète aux fidèles ces paroles qu'il adressait à saint Jean (1) :

« Je suis le premier et le dernier ; je suis la vie, je suis de toute éternité ; j'ai les clefs de l'enfer et de la mort ; j'étais mort, et je vis de nouveau, et je ne meurs plus. »

La résurrection de Jésus-Christ pourra être envisagée ou comme un fait, ou comme un gage et une figure de notre propre résurrection.

Le *premier dimanche après Pâques*, appelé dimanche *in albis*, rappelle les premiers temps de l'Église, où les nouveaux baptisés déposaient leurs vêtements blancs, symbole de la pureté de leur âme. Le liturgiste profitera de ce jour pour faire faire aux enfants la rénovation des vœux de leur Baptême.

Les *trois jours* qui précèdent immédiatement l'Ascension sont consacrés à des processions solennelles. Le pasteur profitera de la circonstance pour combattre le mécanisme, la légèreté, l'indifférence qui se glissent dans ces sortes d'usages, et pour en exposer le but et l'origine.

A l'exemple des Apôtres, qui considéraient volontiers la mort du Sauveur dans ses rapports avec le reste de son histoire, le liturgiste fera de même en ce qui concerne l'*Ascension*. Cette vue d'ensemble passera du pasteur aux fidèles, et contribuera puissamment à manifester et à vivifier la foi en Jésus-Christ.

Le liturgiste pourra envisager l'Ascension :

Dans ses rapports avec l'Incarnation du Christ, avec sa passion et sa mort, avec sa mort et sa résurrection, avec la descente du Saint-Esprit, avec l'avènement futur de Jésus-Christ, et avec toute son histoire (2).

(1) Apoc., I, 17.

(2) Ephes., II, 6 ; Colos., III, 1. 2, Philipp., III, 20 ; Colos. III, 2, 4.

La *Pentecôte* est aux yeux du liturgiste :

1° La fête proprement dite de la législation de la nouvelle alliance (1) ; 2° la fête de la nouvelle création de l'homme à l'image de Dieu ; 3° la fête de la vraie et originelle dignité de l'homme ; 4° la fête commémorative de la fidélité de Jésus à sa parole.

A la *fête de la Sainte Trinité*, le liturgiste initie les fidèles à la connaissance vivante et féconde du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Il explique le sens du signe de la croix. Il apprend aux fidèles à faire toutes leurs actions à la gloire du Père, selon l'exemple du Fils, et dans la vertu du Saint-Esprit.

Dans la *Fête-Dieu*, le liturgiste distingue le fond même de la fête, et la solennité particulière qui l'accompagne.

L'institution de l'Eucharistie a pour but la rénovation des esprits et l'union des cœurs.

La solennité publique a lieu pour manifester publiquement la religion des fidèles, qui, se trouvant trop à l'étroit dans l'enceinte du temple, veulent manifester leur vie publique par des démonstrations publiques.

La *fête des Anges gardiens* est une fête gracieuse, non seulement pour les enfants, dont les Anges voient la face de leur Père céleste, mais pour tous les adultes: car c'est en vue de leur salut que les Anges ont été envoyés (2) ; et pour toute la communauté, qui est le théâtre où les Anges admirent les conseils de la Providence (3).

Si le culte des Saints n'est autre chose que le culte de Dieu et de Jésus-Christ honoré dans ses Saints, les *fêtes de la Sainte Vierge* ne seront aux yeux du liturgiste que des fêtes du Seigneur.

(1) Jérém., xxxi, 31-33 ; Hèbr., vii, 10.
(2) Hébr., i, 7.
(3) Ephès., iii, 10.

Le *Magnificat* fournirait seul de riches matériaux de sermons pour les fêtes de la Sainte Vierge. L'annonciation, la Visitation et l'Assomption de la Mère du Sauveur seront particulièrement chères au liturgiste.

Comme les souffrances sont aussi le lot des pieux fidèles, le liturgiste ne négligera pas de parler de la *Fête des Sept Douleurs*. Cette parole de Siméon : « Un glaive transpercera votre cœur, » sera, à ses yeux, une image de cette salutaire douleur que cause et que guérit le glaive de la parole de Dieu. Cette douleur salutaire est ce que saint Paul nomme « une tristesse surnaturelle. »

La *fête de la Dédicace* nous invite à remercier le Seigneur de nous avoir appelés dans sa sainte Église ; elle nous rappelle que si nous étions nés au temps des persécutions, nous ne pourrions point professer publiquement le Christianisme ; qu'il ne suffit pas de le professer publiquement, mais qu'il faut encore adorer Dieu en esprit et en vérité ; qu'il ne suffit pas d'avoir un temple public dédié au Seigneur, mais qu'il faut encore lui consacrer nous, nos parents, nos enfants toute notre famille, toute notre paroisse.

Parmi les fêtes de la Religion, il en est une que le sentiment des hommes a établie et que la Religion a consacrée : c'est la *fête du nouvel an*.

En ce jour, le liturgiste pourra méditer en présence des fidèles :

Sur la légèreté des hommes, sur l'importance du moment présent, sur l'art des Saints, qui consiste à comparer le temps avec l'éternité, sur l'immutabilité des desseins de Dieu, sur le temps présent et sur l'avenir, sur le contentement avec soi-même, sur les dispositions charitables où il faut être envers ses semblables.

Le liturgiste sur les tombeaux des défunts. Le Christianisme est original dans ses vues sur la mort et

sur l'éternité ; n'eût-il d'autre caractère de sa divinité, il faudrait déjà l'accepter avec de vifs sentiments de reconnaissance et d'adoration.

Aux yeux du liturgiste, la mort des justes est une naissance pour la vie éternelle; ceux qui meurent dans le Seigneur sont heureux; le spectacle de la mort est salutaire au chrétien; la mort est l'avant-coureur de la résurection; la mort est la dette du péché; l'art de bien mourir, c'est l'art de faire la volonté de Dieu; la mort du chrétien est le passage de la foi à la vision béatifique.

VIII. Conditions requises pour bien remplir ces fonctions. — Ces conditions sont générales ou particulières. Les conditions générales, énumérées déjà au commencement de cet article, et résumées dans ces mots: « Amour des choses célestes, éternelles, » conditions dont le zèle et la prudence sont les principales, sont indispensables au Pasteur qui veut faire le bien dans sa communauté.

Outre ces conditions générales, il y en a de particulières, dont deux surtout méritent d'être mentionnées: la résidence corporelle et la résidence spirituelle. Le pasteur doit rester auprès de son troupeau. La résidence corporelle est en général nécessaire chaque fois qu'elle est une condition de la présence spirituelle, chaque fois que l'action doit être personnelle. Lors même que la lettre de la loi n'exigerait qu'une présence physique, l'esprit de la loi et la nature des choses demanderaient néanmoins une résidence spirituelle.

La résidence du Pasteur embrasse deux choses: le corps doit être présent là où l'esprit doit agir, aider, consoler, réjouir, conseiller, lier ou délier; chaque fois que la présence du corps est nécessaire à l'action de l'esprit. Le bien que vous pouvez faire par vous-même, vous devez le faire personnellement; le bien

que vous ne pouvez faire par vous-même, vous devez le faire par d'autres qui en soient capable.

IX. Les autres relations du pasteur avec la société. — Si les relations du pasteur comme tel n'ont pour objet que les intérêts de la vie future, les relations du pasteur considéré comme individu ne doivent pas préjudicier à son ministère, mais plutôt le favoriser.

Le pasteur, comme individu, peut être considéré dans ses relations, 1° avec sa *maison*, 2° avec sa *paroisse*, 3° avec ses *confrères*, 4° avec son *pays*, 5° avec des *étrangers*, 6° avec les *hommes en général*.

1° *Relations du Pasteur avec sa maison.* — Comme chef de sa maison, il est prudent dans le choix des personnes, insistant surtout sur l'amour du travail, la fidélité, l'union, l'ordre et l'amour de la solitude. Les défauts qui rendent impropre au service matériel d'une maison sont: la loquacité, l'orgueil, l'amour de la domination, joints à l'esprit de colère et de vengeance; la paresse, l'oisiveté, l'amour de la bonne chère, la lésinerie, l'infidélité, l'hypocrisie.

Rapports du pasteur avec ses coopérateurs. — Les coopérateurs du prêtre dans son ministère sont ses familiers dans le sens le plus élevé, puisqu'ils partagent avec lui l'honneur du sacerdoce et le fardeau du ministère.

Il les honore comme ses aides dans la vie du Seigneur; il les respecte non-seulement comme homme, comme chrétiens, comme confrères, mais encore comme frères en Jésus-Christ. Dans le sentiment de son respect et de son amour, il s'intéresse à leur vertu, à leur honneur, à leur santé, à leur bien-être.

De l'hospitalité du pasteur. — L'hospitalité, dans le pasteur, n'étant autre chose que la charité unie à la sagesse, est régie par les mêmes lois. Ces lois consistent *a*) à donner en proportion des forces et des

besoins; *b*) avec prudence, afin de ne point manquer à la dignité du ministère; *c*) d'une manière qui relève le bienfait, et *d*) sans blesser aucun autre devoir.

2° *Relations du pasteur avec sa paroisse.* — Si le pasteur a plus à cœur le salut éternel de ses ouailles que sa propre vie, il faut, par amour du bien qu'il opère, qu'il ait le courage de souffrir qu'on le blasphème.

Quand le pasteur, à certaines époques de son ministère, est obligé de subir les bruits les plus étranges, le cœur sensible d'un jeune prêtre inexpérimenté se trouve mal à l'aise et ne sait trop à quoi se rattacher. Mais l'homme éprouvé qui connaît les hommes, le peuple, son époque, la source de ses rumeurs et qui a mis sa confiance en lieu sûr, est immobile comme le rocher battu par la tempête et les orages. Ces bruits ont leur source dans la manière de voir du peuple, dans la position du pasteur, dans ses relations avec le peuple, et dans l'esprit du temps.

Influence du pasteur sur le bien-être temporel de ses ouailles. — Si le pasteur vit exclusivement, comme tel, pour le bien spirituel de ses ouailles, il ne laisse pas, comme homme, d'exercer une puissante influence sur leur bien être temporel. Mais, ici encore, l'homme suppose le pasteur. Si, en effet, le ministère des âmes n'a pour objet immédiat que le bien spirituel des peuples, il influe néanmoins, par voie médiate, sur leur bien-être temporel.

Le pasteur, en faisant prédominer, comme prédicateur, le Christianisme dans le cœur et la vie des fidèles, les rend sobres, patients, laborieux, humbles, pacifiques, bienfaisants, justes, sociables, reconnaissants soumis à l'autorité, et disposés à se sacrifier pour les autres.

Or, toutes ces vertus ne sauraient propager leur efficacité, déployer leur beauté, sans adoucir la misère et sans embellir la vie de ce monde.

Que si, malgré la noblesse de son âme, le pasteur devait en mourant laisser quelque fortune, sa dernière volonté serait le dernier bienfait qu'il rendrait à sa paroisse. Le plus beau testament d'un Pasteur serait assurément celui-ci :

Je lègue à Dieu, — mon âme ; à la terre, — ma poussière ; à la pauvreté, — ma fortune.

Ce dernier point a besoin d'être précisé. Ma fortune sera partagée en quatre parts : la première pour l'église pauvre de la paroisse ; la seconde, pour l'école pauvre du village ; la troisième, pour les membres pauvres de la paroissse ; la quatrième, pour mes parents pauvres.

3° *Relations du pasteur avec ses confrères.* — Voisin sociable, il est volontiers avec ses confrères ; voisin affable, il les voit volontiers dans sa maison. Les trois conditions de ce commerce sociable et amical lui sont choses sacrées :

Le nombre des membres de la société est peu considérable ; le temps des entrevues n'est pas long ; la réception est simple.

4° *Relations du pasteur avec son pays.* — De même que, comme chrétien, le pasteur est uni à l'Eglise chrétienne, comme pasteur à sa paroisse, comme père de famille à sa maison ; de même, comme citoyen vivant sous une constitution politique, il est attaché à sa patrie. Il est lié par la loi de l'État, par la loi de sa conscience, par la loi de son Évangile et par la loi de son ministère.

Dans son amour de la patrie éclatent surtout le respect, la fidélité et l'obéissance : respect pour la dignité, fidélité envers la personne, obéissance aux lois.

Dans son respect, sa fidélité et son obéissance, il considère comme indigne, comme coupable, toute tentative faite pour énerver les ordres de l'autorité.

Ce respect envers le souverain se révèle par le respect envers ses fonctionnaires.

Il honore dans le souverain, Dieu, et dans chaque représentant du souverain, le souverain lui-même.

5° *Relations du pasteur avec les étrangers.* — L'attachement à son église mère et à sa patrie, n'empêche pas le bon pasteur, quel que soit l'étranger avec lequel la Providence le mette en rapport, d'aimer en lui l'homme, de soulager le prochain, d'estimer le savant, d'honorer l'homme de bien.

Dans ces sentiments charitables envers tout ce qui est homme, et dans cet hommage qu'il rend à tout ce qui est vrai et méritoire, de quelque part qu'il vienne, il est assez *juste* pour n'appartenir à aucune coterie politique, assez *prudent* pour être très-réservé en matière littéraire, assez *sage* pour n'entrer dans aucune société secrète.

6° *Relations du pasteur avec les hommes en général.* — Dans ses relations avec les hommes, le Pasteur ne saurait se représenter un plus magnifique idéal que celui qui est réalisé dans la vie et dans les enseignements de Jésus-Christ.

Soyez homme, mais soyez prudent : soyez bienveillant mais sans vous répandre; aimez à parler, mais sans vous rendre ridicule par votre babil; soyez ouvert, mais sans trahir le secret de l'amitié ni du devoir; soyez généreux, mais sans jeter la perle aux pourceaux ; soyez droit, mais sans tomber vous-même dans le piége. En un mot, ayez la simplicité de la colombe et la prudence du serpent.

La première sans la seconde nous rendrait dangereux pour nous et pour les autres : la seconde sans la première nous rendrait artificieux, hypocrites, exclusifs.

Une autre doctrine qui marche de pair avec celle-là, est la suivante :

« Faites luire vos bonnes œuvres devant les hommes, afin que, les voyant, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux (1). »

P. BÉLET.

(1) Voir le développement de tous ces points dans la *Théologie pastorale* de Mg. Sailer, évêque de Ratisbonne, 2 vol., chez Lecoffre.

ANALYSE

DES ACTES ET DÉCRETS DU CONCILE PROVINCIAL DE VIENNE, DE 1858.

(*Suite.* — Voir les numéros de juin et août.)

T. III. *De Sacramentis et sacramentalibus.*

Cap. I. *De Sacramentis in genere.* Nous omettons l'introduction dogmatique, et nous donnons seulement les décisions pratiques de ce chapître et du suivant :

« Idcirdo sacerdotes, quibus mysteria salutis dispensanda sunt, animo alte impressum gerant, qualem et quantam rem pertractent. Ne materiæ vel formæ aliquid desit, summa diligentia caveant, cæremonias ritusque omnes Ritualis diœcesani ad normam accurate persolvant, et quamvis attentio virtualis ministri intendentis facere, quod facit Ecclesia, ad Sacramenti valorem satis sit, impense tamen studeant, ut in ipsa administratione actualem attentionem habeant. Verba distincte et articulatim pronuntient ; incessus, vultus, corporis motus, vocis modulatio rei sanctissimæ, quæ agitur, consientiam exprimat et fideles ad fidem firmam et devotionem intimam excitet. Præterea pro viribus et rerum adjunctis procurent, ut nitida et decora sint, quæ ad Sacramentorum dispensationem requirantur. Parochi suos de Sacramentis et præparatione religiose præmittenda, quoties occasio offeratur, instituant ; Verbi divini prædicatores et religionis doctrinam publice vel privatim tradentes cuncti ea de re diligenter agant.

« Cap. II. *De Sacramento Baptismi.* Verba, quibus forma absolvitur, eo ipso tempore, quo aqua infunditur, distincte proferantur. Pervetusta Ecclesiæ sanctione vetitum est, ne obscœna, fabulosa aut ridicula vel ina-

nium deorum vel impiorum hominum nomina baptizandis imponantur. Si nomen decorum quidem, sed quod Sancti alicujus non sit, indici petatur, nomen cœlitis adjiciatur, ut in Christi ovile recepto peculiaris apud Christum deprecator non desit.

« Canones jubent, ut Baptismus, cum janua sit ad Christi Ecclesiam in ecclesia ad fontem baptismalem conferatur, nisi propter infantis infirmitatem aut aliam justam causam exceptio admitatur. Hoc ubi usu retentum est, sedulo conservetur. Ut infantes parentibus petentibus in privatis domibus baptizentur, iis in locis, ubi ejusmodi consuetudo diuturno usu invaluit nec facile tolli potest, ad tempus tolleretur. Ut autem preces, quibus mulier post partum in ecclesiam introducitur, illico post infantis baptismum supra matrem lecto decumbentem recitentur, abusus est, qui, si hinc inde vigeat, absque mora tollatur.

« Ut aqua naturalis, adhibeatur, ad Sacramenti valorem pertinet. Alia uti, quam ea, quæ juxta Missalis Romani ordinem solemniter benedicta sit, præter necessitatem non licet. Ne quispiam sine salutari remedio de hoc sæculo avocetur, omnis homo, ne infideli quidem excepto, idoneus Baptismi minister est; et parochi curent, ut obstetrices Baptismum rite conferendi rationem optime calleant. Instante mortis periculo a laicis baptizati, si supervixerint, ad ecclesiam deferantur, et parochus, quando Sacramentum valide esse collatum prudenter dubitari nequeat, cæremonias omissas supplere satagat; alias et ipsum Baptismum sub conditione iisdem conferat : ratio enim non sinit, ut videatur iteratum, quod non ostenditur gestum, nec temeritas intervenit præsumptionis, ubi est diligentia pietatis.

« Infantes expositi, nisi eos rite baptizatos esse plene constet, conditione adhibita baptizentur. Schedulæ cuidam appositæ, quæ infantem baptizatum esse asserat, nihil tribuendum est, nisi forsan liber baptismalis

rem ita se habere comprobet. Quando quis ad Ecclesiam redeat ab hæresi, de qua prudenter dubitetur, an in ea Baptismus debita forma, materia et intentione dispensetur, causa ad Episcopum deferatur.

« Quum patrini fidejussores sint baptizando um, partes eorum sumere non possunt, a quibus prudenter expectari nequit, eos, si opus fuerit, acturos, ut filii spirituales, quos ex Baptismi fonte susceperint, in fide catholica diligenter instituantur. Arceantur igitur a fide seu communione catholica alieni, sed et publice criminosi seu infames, item qui sana mente non sunt aut fidei rudimenta ignorant. Præterea Confirmationis Sacramento non muniti, et baptizandi parentes, nec non monachi vel sanctimoniales removeantur. Duo viri duæve mulieres non admittantur, unum tamen et unam adhibere licet.

« Infantum Baptismus ultra biduum a nativitate non differatur.

« Cap. III. *De Sacramento Confirmationis.* Qui cum ad Confirmationem possent accedere, illam negligunt, a gravis peccati reatu vix excusantur. Confirmandos septennium absolvisse ac rationis usum attigisse oportet, nisi in particulari quodam casu Antistiti diœcesano aliter visum fuerit. Ubi frequentior adest Sacramentum suscipiendi occasio, agendum est, ut pueri puellæque, antequam primam Communionem susceperint, ad Spiritum Sanctum accipiendum absque rationabili causa non accedant ; vicissim ultra decimum quartum ætatis annum Confirmatio non differatur. Ante Pentecosten, nec non appropinquante visitatione canonica, parochi ipsi vel per sacerdotes adjutores confirmandos erudiant in omnibus, quæ ad tanti Sacramenti vim et dignitatem intelligendam faciunt, eosque moneant, ut peccata confiteantur, et, nisi forsan ad sacram synaxin nondum admissi, Corpore Domini reficiantur. Alius quoque sacerdos, cui Episcopus facultatem doctrinam religionis

tradendi impertitus fuerit, de parochi vel ipsius Episcopi licentia eos instituere potest. Ad Confirmationem ii solummodo admittantur, qui testimonium de condiga præparatione peracta scripto exhibeant. Litteræ testimoniales de Sacramento collato parochis remittantur, ut parochianos, qui Spiritus Sancti dona acceperint, in confirmatorum librum referre possint. Confirmati omnibus, quibus Sacramenti administrandi ordo absolvitur orationibus devote adsint, nec, antequam benedictionem pontificalem acceperint, ex ecclesia discedant. Patrus adhibeatur unus, mas mari, fœmina fœminæ. Sponsores in Confirmatione esse nequeunt, qui in Baptismo patrinorum munere fungi prohibentur. Insuper confirmandi vitricus seu noverca excludantur. Eundem in Baptismo et in Confirmatione sponsorem habere non licet.

« Cap. IV. *De Sanctissimo Eucharistiæ Sacramento.* Tabernaculum et intus et exterius, quam optime fieri possit, exornetur. Præter vasa, quæ SS. Eucharistiam actu continent, nihil omnino in eodem reponatur; neque calices neque reliquiæ, neque sacrorum oleorum vascula ibi recondantur. Sollicite occludatur : claves, quas duas habere consultum est, parochus vel ejus cooperator custodiat Ubicunque Dominus, fos amoris, panis sub specie adsit, lampas diu noctuque collucear, quæ fidelibus Deum præsentem annuntiet, atque hominibus recedentibus cultus aliquam et amoris professionem exhibere pergat. Nulla unquam excusatio admittatur ; permodici, qui requiruntur, sumptus ad ea pertinent, quæ cultus divinus absolute requirit, et si non alio modo, fidelium certe eleemosynis haberi poterunt. Particulæ consecratæ toties renoventur, quoties pro locorum conditione necessarium sit, ut omne corruptionis periculum sollicite avertatur. De regula renovato alternis saltem fiat hebdomadibus, nullibi tamen ultra mensem differatur.

« Calicis et ciborii cuppa saltem, nec non ostensorij

lunula ex argento sive auro confecta, et nisi aurea, intus inaurata sint.

« In eadem ecclesia, nisi perampla sit, SS. Eucharistia præter evidentem necessitatem, haud plus uno loco asservetur.

« Tolerari non potest, ut in ecclesiis filialibus sacrosanctum Sacramentum asservetur, nisi sacerdotem beneficiarium apud eas residentem habeant, vel quotidie in eis sacrificium Missæ celebretur, et ab ecclesia parochiali vel quadam virorum regularium domo non ita distent, ut incendio vel inundatione superveniente sacerdos ad SS. Eucharistiam tranferendam tempestive accurere nequeat.

« In civitatibus Sanctissimum non aliter quam sub baldachino per vias publicas defeatur. Excitatur præterea parochorum pietas, ut in majoribus oppidis, ubi locorum conditio difficultates non parit et baldachinum portaturi non deerunt, animum rei advertant, et quam primum fieri poterit venerationis illud officium Deo Redemptori exhibeant. Præter processionem in festo Corporis Christi habendam aliamve, pro qua expressa Antistitis licentia obtenta fuerit, Sanctissimum Sacramentum ex ecclesia proferre non licet, nisi ut ad ægrotum portetur, vel quado instans profanationis periculum translationem fieri jubeat.

« Sacerdotes... in concionibus publicis, in juventutis institutione, in Pœnitentiæ administratione privatisque colloquiis fideles studiosissime instituant atque commoneant, ut, quam frequentissime pro rerum suarum conditione possint, ad Sanctissimum Sacramentum devotissime visitandum concurrant. Verum ipsi exemplo eis præeant.

« Cap. V. *De Sacrosancto Missæ sacrificio*... Sacerdotes ad Agni immaculati mensam accedentes memores sunto, se esse ministros Christi et meditatores generis humani. Ab omni delictorum sorde se custodiant ; si,

quod Deus avertat, peccati lethalis reatu se contaminaverint, altare non adeant antequam Pœnitentiæ sacramento culpam abluerint, excepto tamen necessitatis urgentis casu, qui si contigerit, contritionis actum summo studio eliciant, et confessionem sacramentalem quamprimum peragant (1). Nemo Missæ sacrificium absque veste talari celebrare præsumat. In usum sacerdotum, qui, cum peregrini sint aut remotiori loco degant, eadem induti ecclesiam facile adire non possunt, vestis talaris in sacristia præsto sit.

« Religiosa impendatur cura, ut purissima aptissimaque sit materia in Domini Dominantium corpus et sanguinem convertenda. Hostiæ sint ex tritici farina et aqua naturali confectæ, macularum expertes, recentes. Vinum, si haberi possit, seligatur album ; numquam non purum sit et bonum. Intolerabile esset, si ad tantum Mysterium adhiberetur vinum, quod convivis apponere ecclesiæ rectorem puderet. In aqua admiscenda sollicite caveatur, ut permodica sit et vini naturam immutando plane impar.

« Cæremoniæ, quas Ecclesia adhibuit, ut majestas tanti sacrificii commendaretur, summa diligentia observentur et condigna gravitate peragantur. Omni ergo Missæ etiam defunctorum et Beatissimæ Mariæ Virginis in sabbato tertia ad minimum horæ pars impendatur... Attamen si quis Missam quamcumque temporis spatio quadrante minori persolverit, sciat, se a gravis reatus culpa vix esse excusandum. Ceterum quicumque sacerdotes sæculares seu regulares tanti Mysterii reverentiam nimia festinatione violant, populoque scandalo sunt, ab Antistite diœcesano coerceantur. Teneatur regula, Missam ordinariam dimidia hora absolvendam esse. Sacerdos ab ecclesia non discedat, antequam Domino gratiarum actionem quam maxima possit devotione obtulerit.

(1) Concil. Trident. sess. XIII, *de Eucharist.*, cap. 7.

« Antiquitus fideles inter sacrificium obtulerunt panem et vinum, ex quo Eucharistia conficeretur et Sacrorum administri alerentur. Hujus in locum pecuniam numeratam contribuere post temporis consuetum est, non ut consecrationis pretium offeratur, sed ut sacerdos sustentationis suæ stipendium habeat. Quamobrem pia hæc fidelium oblatio licite percipitur, modo, quidcumque nondinationem sapiat, longe absit. Sacerdos tot Missas celebrare tenetur, quot a stipem offerente celebrandas suscepit, et quæ de sacrificii tempore et loco adjecta forsan fuere, fideliter impleantur. Missas plures, quam ab eo intra bimestre persolvi possint, non suscipiat, nisi offerens dilationi expresse consentiat. Qui stipendio manuali accepto obligationem Missam celebrandi alium in presbyterum transfert, integram eleemosynam, licet stipendio ab Antistite statuto major sit, eidem erogare tenetur, nec partem retinentem juvaret, quod alter rei certior factus consensum tribuerit ; quippe non de privatorum commodis, sed de sanctissimæ rei decore agitur. Alia tamen Missarum fundatorum conditio ; eas enim, cui stipendium adjunctum beneficii titulo debetur, per alium sacerdotem persolvere potest, retenta ea stipis parte, quæ stipendium ab Episcopo constitutum superat.

« Ut Missæ fondatæ suscipi possint, accedat oportet Episcopi venia et auctoritas. Approbatæ juxta conditiones in fundatione additas religiose persolvantur. Si accidat, ut etiam absque beneficiarum seu administratorum culpa fundi detrimenta capiant, ita ut eleemosyna stipendium ab Episcopo decretum non amplius adæquet, iis, quibus Missas celebrandi obligatio incumbit, earum numerum pro arbitrio suo minuere non licet ; sed ad Episcopum facultatibus apostolicis munitum, sive ad ipsam Apostolicam Sedem confugiendum erit.

« Nemo sub quocunque prætextu audeat, alio in loco, quam in ecclesia aut in sacellis et oratoriis intra

facultatem pro eisdem concessarum terminos sacrosanctum Missæ sacrificium offerre.

Cap. VI. *De Sacra Communione*. Pueri antequam ad mysterium fidei admittantur, diligenter instituantur et præparentur. Prima eorum Communio, quo solemniori fieri poterit, modo celebretur, ut animis integris adhuc alte imprimatur Sacramenti majestas et sanctitas... Prohibitum est in sacellis privatis cuiquam vel ægroto sacram Eucharistiam impertiri, nisi expressa hujus rei licentia obtenta fuerit.

« Communio diurno duntaxat tempore, ab aurora usque ad meridiem vel immediate post Missam cujus celebratio hora ipsa meridiana incohavit, dispensanda est ; nec in sacratissima Nativitatis Dominicæ nocte fidelibus eam præbere licet. Ubi autem primam Missam hora matutina quinta celebrare consuetum sit, in ea vel post eamdem synaxim sacram conferre fas est, quamvis aurora nondum lucescere cœpisset. Præterea si tanta pœnitentium multitudo confluxerit, ut eorum confessiones ante meridiem absolvi nequeant, etiam post meridiem rite jejuni ad divinum convivium admitti possunt.

Cap. VII. *De Sacramento Pœnitentiæ*. Confessionale non adeat (confessarius), quin animum ad superna attollens Patris luminum auxilia imploraverit. Quum autem de gratia divina tenere confidant, qui cooperandi laborum refugiunt, sacramenti Pœnitentiæ dispensatores non negligant studia quibus in sancta regiminis animarum scientia proficere possint, et probatissimos theologiæ moralis auctores assidue revolvant... Tam ipsi parochi quam sacerdotes eos adjuvantes tribunal sacrum adituros magna comitate excipiant ; provideant quoque, ne quis sacristani forsan segnitia seu inhumanitate a salutari proposito deterreatur. In magnis autem civitatibus, et ubi Episcopo visum fuerit etiam in aliis locis populo frequentioribus, quando parochus duos saltem laborum socios habet, quotidie prima incipiente

Missa, sabbato præterea et in festorum dierum vigiliis, sub ipsa officii vespertini initia, sacerdos tribunal sacrum ingrediatur ad confessiones excipiendas accinctus. In quavis autem parochiali ecclesia dominicis saltem festique diebus et pervigiliis eorum, nisi forsan vespertinum officium pro locorum conditione non habeatur, Parochus vel ejus cooperator ad confessiones audiendas paratus adsit.

« Quum confessarii et judicis et medici doctorisque munus obire debeant, absolutionem impertiri caveant, nisi prudenter præsumendum sit, pœnitentem omnia, quorum sibi conscius sit, peccata gravia speciemque eorum ac numerum exposuisse, et contritum habere cor, quod Deus non despicit (1) ; attamen quos imparatos judicent, non facile repellant, sed ut paratos eos reddant, pie allaborent. Condolere sciant iis, qui ignorant et errant, quoniam et ipsi circumdati sunt infirmitate. Eas igitur adhibeant interrogationes, quibus plena reatuum confessio eliciatur, eaque monita, quibus pœnitens ad delictorum detestationem eaque expiandi desiderium adducatur. Ab inutilibus tamen et otiosis ac tanto magis a periculosis interrogationibus abstineant. Si ad peccata confitendum accedant homines qui ex pluribus imo plurimis annis Sacramentorum usum neglexerunt, sentire solent, quod in via salutis non ambulaverint, et medicinam facile admittere. Arduum vero negotium confessario facessunt, qui consuetudine duce, sive conscientiæ, quæ vocem nonnunquam attolit, silentium imposituri, quovis ferme anno coram tribunali sacro comparent, expectantes tamen et exigentes, ut sacerdos iis, quæ afferre libeat, contentus ipsos post generales nonnullas admonitiones cito dimittat. Magna ibi prudentia et patientia opus est : numquam tamen dispensator mysteriorum Dei miseris illis auctor sit, ut dicant : Pax, ubi non est pax, atque corpore et

(1) Concil. Trident., sess. XIV, cap. 5 *de Pœnitent.*

sanguine Domini nostri indigni communicent. Eos vicissim, qui sæpius jam cordium secreta ipsi panderunt ac frequenter Sacramentis utuntur, non multum detineat, et rescindat inutilia verba, quæ sequior cumprimis sexus texere amat.

« Confessarius de pœnitente complicis nomen nullo sub prætextu exquirat.

« Mulierum confessiones præter infirmitatis casum aliter quam in ecclesia sive sacristia et in sede confessionali non excipiantur.

« Quum sanctissima sit silentii sacramentalis religio, quæcunque ejus violandi vel remotissimam occasionem præbant sacerdotes summis curis evitent oportet. Quamquam sigillum non referatur ad res, quarum revelandarum copiam pœnitens confessario expresse ac directe fecerit, ejusmodi tamen facultatem nec unquam petant, nec ultro oblatam facile acceptent. Pœnitenti injungant, ut de negotio monendos vel ipse vel per alium quemdam adeat, nisi forsan ea sit rei natura, ut absque prudenti magnorum malorum metu alius quam confessarii opera uti nequeat. Ceterum eorum, quæ in tribunali sacro perceperint, sint peccata vel scrupuli aut ineptiæ, nihil omnino neque tecto nomine et longo interjecto tempore enarrent. Quæcunque Dei nomine audierint, cum hominibus colloquentes nesciant.

« Cum sacerdotis ad aram Agni litantis puritas summa esse debeat, Concilium præsens in Domino congregatum omnes sacerdotes, quicunque in provincia ecclesiastica Viennensi sacrificium Missæ offerendi licentiam habent, commonet et jubet, ut semel ad minimum in mense peccata sua Pœnitentiæ sacramento expient.

Cap, VII. *De Indulgentiis*. « Quo frequentius..... ad indulgentias promerendas eluctamur, eo celerius ad vitæ christianæ perfectionem ascendemus. Ut hac ratione pœnarum temporalium remissionem quærant, fi-

deles sæpenumero commoneantur et diligenter instituantur.

« Indulgentiis cognoscendis secundum Patrum Tridentinorum decreta (1) duo de capitulo præficiantur. Nullæ imposterum indulgentiæ in ecclesiis sive sæcularium sive regularium publicentur, quin earum litteræ a prædictis canonicis subscriptæ et ab Antistite per se ipsum vel per vicarium generalem approbatæ fuerint.

« Cap. IX. *De Sacramento Extremæ-Unctionis.* Sacramentum hoc conferendum est infirmis, de quorum morte timetur et qui actuale commiserunt peccatum. Igitur administrari nequit mulieribus parituris, nisi peculiaris et gravis morbus accedat, capitis pœna plectendis, pueris, qui ad usum rationis nondum pervenerunt aut amentibus, qui ad eam nunquam eluctati sunt. Negari autem non debet senibus, qui annis fracti et viribus exhausti in dies mori videntur. Ægrotis in eodem vitæ periculo constitutis semel tantum conferri potest ; si autem convalescere cœperint et postea redeunte morbi videnuo de vita periclitentur, ipsos denuo iningere licet. In dubio parochus partem laboranti utiliorem ampleciatur.

« Quamvis informo, a quo mortis periculum abest, Extrema Unctio administrari non debeat, multum tamen cavendum, ne nimis differatur. Magna sunt beneficia, quæ ex celesti hac medicina in animam et nonnunquam etiam in corpus redundant : ne eorum quidpiam ægrotantes perdant, animarum moderatores enixe studeant, ut eis conferatur, dum integris adhuc sensibus utuntur. Immisericors est eorum misericordia.

Cap. X. *De Sacramento Ordinis.* « Dominicis præsertim quatuor tempora præcedentibus populus opportunis admonitionibus excitetur, ut pastores et in via salutis ductores, qui spiritus Sancti gratia abundent, enixis a Domino precibus efflagitet.

(1) Concs Trident., sess. XXI, c. 9 *de Reform.*

« Quum sapientissima lege cautum sit, ne quis legitimo sustentationis titulo destitutus ad sacros ordines promoveatur, præsens Synodus Ecclesiæ sanctioni ita satisfactura, ut aliunde dignis accessus ad sacros Ordines difficilior haud reddatur, constituendum ducit, circa titulum mensæ, ea quæ hujusque in hac provincia observata fuere, etineri debere. Adæquet reditus annuos ducentorum florenorum hucusque consuetæ seu ducentorum decem novissimæ monetæ.

« Clericis in minoribus constitutis neque in sacrosancti Sacrificii celebratione, neque in aliis functionibus sacris diaconi sive subdiaconi officio fungi fas est excepto tamen necessitatis casu, quo acolythi, subdiaconi partes vestem ei propriam sine manipulo induti persolvere possunt.

« Cap. XI. *De Sacramento matrimonii.* Quum tanta sint bona, que ex sacramento Matrimonii non solum in singulos sed etiam in Ecclesiam et societatem civilem redundare possint, parochi omnesque animarum moderatores ex cordibus suorum removere studeant, quæ gratiæ auxilia præpedire solent. Recogitare jubeant Christi fideles, quod filiii Sanctorum sint et non possint ita conjungi sicut gentes, quæ ignorant Deum (1). Ideirco connubium inituri Deum a mente sua non excludant sed ejus voluntatem diligenter explerent. Caveant adolescentulæ, ne falsis pollicitationibus aurem præbeant et nuptiarum spe deceptæ in libidinum laqueos inducantur. Sponsis inculcandum est, quod licentia matrimonium præveniente animam gravi peccato commaculent.

« Si elementorum fidei ignari sint, antequam ea edocti fuerint, ad nuptias non admittantur.

« Valde optandum et pro rerum adjunctis agendum est, ut matrimonio jungendi Confirmationis jam Sacramento muniti sint, ad Deo in vocatione, qua vocati sunt, condigne serviendum.

(1) Toh., 8, 5.

« Nuptiæ tempore antemeridiano celebrentur. Quando justæ suadeant causæ, ut in serotinum differentur, et scandali periculum absit, Episcopus ea de re dispensationem indulgebit.

« Quum nihil majus, nihil salubrius esse vel cogitari possit, quam sacrificium novi fœderis, quo Dei Filius Patri victimam se pro nobis sistit, conjuges non exiguum lucrum fecisse putent, si juxta pium et ecclesiasticum ritum sponsorum Missa pro eis offeratur et benedictiones ab Ecclesia præscriptæ eis impertiantur... Ecclesia matrimonia mixta improbat et semper improbavit. Parochus suos ab ejusmodi connubiis impense dehortetur et eorum celebrationem nullatenus admittat, nisi, debitis cautionibus præstitis, vel a Sede Apostolica vel ab Episcopo facultatibus apostolicis munito dispensatio obtenta fuerit. Quod si tristis assistentiæ passivæ necessitas adsit, pars catholica opportune commoneatur, quantam culpæ culpam adderet, si infracta Ecclesiæ lege aliquem matrimonii benedicendi ritum a ministro acatholico peragi sineret. »

Cap. XII. *Sponsalibis clandestinis.* « Matrimoni ineundi promissio mutua, rata, deliberata, etiamsi verbis solummodo et absque testibus data fuerit, ad sponsalia valide contrahenda sufficit. Multa tamen sunt mala et magna animarum pericula, quæ ex sponsalium clandestinitate oriri noscuntur (1). Denique etiam in nectendo matrimonii vinculo filii familias obediant oportet Domino dicenti : Honora patrem tuum et matrem tuam ! Quapropter nec eis licet parentibus insciis vel justis ex causis dissentientibus de matrimonio contrahendo pacisci. Parochi ergo et confessarii fideles a sponsalibus clanculo ineundis graviter dehortentur. Scriptis exaratis vel saltem coram duobus sive tribus testibus fiant. »

Cap. XIII. *De causis matrimonialibus.* Haute im-

(1) Voir Ben. XIV, *Institut. Eccl.*, 46.

portance de ces sortes de causes. On rappelle l'instruction publiée par le métropolitain, et adoptée par les Evêques assemblés à Vienne, en 1856.

Cap. XIV. *De Sacramentalibus*. Ce chapitre contient seulement quelques courtes notions sur les Sacramentaux, sur leur usage et sur leur utilité.

LITURGIE.

DES EXPOSITIONS DU SAINT-SACREMENT

(*Suite et fin*).

§ VII. DES SALUTS DU SAINT SACREMENT

Nous avons vu § III (1), que l'on peut convenablement, dans les jours de grande solennité ou pour les motifs ci-dessus énumérés, exposer le Saint-Sacrement pendant quelques instants et faire les prières convenables à la circonstance. Cette exposition peut aussi se faire plus fréquemment que celle d'un ou de plusieurs jours. L'usage de ces expositions s'est multiplié peu à peu en divers pays et particulièrement en France. Elles ont même pris chez nous le caractère d'une fonction liturgique spéciale, à laquelle on a donné le nom de *Salut* ou de *Bénédiction*. On doit donc naturellement se faire les questions suivantes : 1° Le salut du Saint-Sacrement est-il une fonction liturgique spéciale? Quelles sont les prières qui peuvent ou doivent y être chantées? 3° Quelles sont les cérémonies à observer au salut?

I. *Le salut du Saint-Sacrement est-il une fonction*

(1) Voir le numéro du 15 mai 1860, p. 428.

liturgique spéciale? Dans le salut du Saint-Sacrement, on peut distinguer trois parties : 1° l'Exposition ; 2° le chant des prières du salut ; 3° la Reposition. L'exposition, pouvant être faite avant la réunion des fidèles pour les prières du salut, n'en est pas une partie essentielle. De ces trois parties du salut, il en est deux qui ont le caractère d'une fonction liturgique, savoir l'Exposition et la Reposition. Ce point est assez évident par ce que nous avons dit précédemment pour ne pas avoir besoin d'être prouvé. Mais la seconde partie, savoir le chant des prières du salut, ne peut être considérée comme une fonction liturgique : l'Eglise en effet, n'a jamais rien réglé à cet égard, et les permissions de chanter telle ou telle prière en présence du Saint-Sacrement ne sont pas l'institution d'une fonction particulière.

II. *Quelles sont les prières qui peuvent ou doivent être chantées au salut du Saint-Sacrement?* 1° Pour l'exposition du Saint-Sacrement, il n'est pas prescrit de chanter. On peut cependant chanter au chœur quelque chose en l'honneur du Saint-Sacrement, comme le suppose Bauldry, *Mac. Sac. Cœrem.*, part. IV, cap. XVI, art. VII, n. 3, art. VIII, n. 6, art. XVIII, n. 2.

2° Après l'exposition on peut chanter, devant le Saint-Sacrement, des prières en l'honneur du mystère que l'Église célèbre, de la Sainte-Vierge ou des Saints, pour quelque nécessité publique, ou même pour les morts, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Mais ces prières doivent toujours être tirées de la Liturgie, ou approuvées par la Sacrée Congrégation des Rites. Ces principes résultent du texte même de la Bulle *Piæ sollicitudinis* d'Alexandre VII. « De venerabilium fratum nostrorum S. R. E. Cardinalium ac dilectorum filiorum Romanæ curiæ prælatorum Congregationis super negotiis visitationis Apostolicæ a nobis instituæ consilio, omnibus et singulis archipresbyteris, eorumque vicariis, ac capitulis et canonicis, chroroque præ-

fectis quarumvis ecclesiarum et basilicarum, etiam patriarchalium, necnon prælatis, superioribus, rectoribus, administratoribus, custodibus, guardianis, aliisque officialibus quocumque nomine nuncupentur, quorumvis monasteriorum utriusque sexus, domorum, conventuum, et collegiorum, tam sæcularium quam regularium, ac congregationum, confraternitatum, archiconfraternitatum, hospitalium, archihospitalium, et locorum piorum, etiam laicorum dictæ Urbis, Apostolica auctoritate, tenore præsentium sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, necnon privationis fructuum unius mensis, ac suspensionis ab officio respective prohibemus, ne in eorum ecclesiis et oratoriis, dum officia divina celebrantur, vel SS. Eucharistiæ Sacramentum manet expositum, quidquam cantari permittant, præter ea verba quæ a Breviario, vel Missali Romano, vel officiis de proprio, vel de communi procurrenti cujusque diei festo, vel Sancti solemnitate præscribuntur, vel quæ saltem a sacra Scriptura aut sanctis patribus desumpta sint, quæ tamen prius a congregatione venerabilium etiam fratrum nostrorum ejusdem S. R. E. Cardinalium sacris ritibus præpositorum specialiter approbentur, exclusis modulis iis qui choreas, et profanam potius quam ecclesiasticam melodiam imitantur. » Une réponse particulière du Cardinal-préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, que nous avons eue entre les mains, autorise en outre le chant de quelques prières consacrées par une coutume ancienne, telles que sont les suivantes : *Ave verum*, *Inviolata*, *Rorate cœli*, *Adeste fideles*, *Attende Domine*, *O filii et filiæ*, *Tota pulchra es*, etc. L'ordre à suivre dans ces prières est naturellement l'ordre de dignité, comme il est suivi dans les suffrages, et l'auteur du *Cérémonial des Évêques expliqué*, autorise l'usage de joindre à ces prières les versets et oraisons qui y correspondent, même avec d'autres oraisons. M. de Conny improuve cependant cet usage, comme

donnant au salut un caractère trop marqué de fonction liturgique, et cite un décret du 7 septempre 1850, d'après lequel on joindrait à l'Oraison *Deus qui nobis* celle que l'on voudrait y ajouter, mais sans chanter avant ces Oraisons d'autre verset que *Panem de cœlo*.

Nous ne savons pourquoi ce décret, inséré dans la *Correspondance de Rome* ne se trouve pas dans la nouvelle édition de la *Collection générale des décrets* continuée jusqu'en 1856 inclusivement, et il en est de même d'un certain nombre de décrets publiés par les *Analecta juris Pontificii*. Quoi qu'il en soit, à Rome, on chante toujours les litanies de la Sainte-Vierge, et aux prières de Quarante heures, les litanies des Saints. Quant aux saluts qui se donnent pendant l'octave de la Fête-Dieu, les auteurs ne supposent jamais qu'on qu'on puisse y chanter autre chose que des prières en l'honneur du Saint-Sacrement ou désignées pour la procession de cette fête, et M. de Conny appuie cette opion sur le décret suivant : *Question*. « In oratione Quadraginta horarum, eoque magis in festo Corporis Cristi duplicibusque primæ et secundæ classis cum populo beneditur, post *Tantum ergo*, quæritur an unica tantum oratio de SS. Sacramento dicenda sit, vel addi possit aliqua collecta, nempe Principis, etc. ? » *Réponse*. « Affirmative in oratione Quadraginta horarum et dupiicibus primæ et secundæ classis, négative vero in festo et per octavam SS. Corporis Christi. » (22 sept. 1837, n. 4814).

3° Pour la reposition du Saint-Sacrement, on chante toujours les deux strophes *Tantum ergo Sacramentum* et *Genitori Genitoque*, le verset *Panem de cœlo*, et l'oraison *Deus qui nobis sub Sacramento*.

Dans le Temps pascal et pendant l'octave de la Fête-Dieu, on ajoute *Alleluia* au verset *Panem de cœlo*. Le *Cérémonial des Evêques* et le Rituel sont formels sur ce point ce qui concerne la conclusion de la procession de la Fête-Dieu : « Cantores... cantabunt versi-

culum *Tantum ergo Sacramentum*... Quo facto, duo cantores cantabunt versiculum P*anem de cœlo* et chorus responsorium *Omne delectamentum*, et Episcopus surgens... cantabit orationem *Deus qui nobis sub Sacramento.* » (*Cær. Ep.*, l. I, c. XXXIII, n. 25 et 27). « Peracta processione, et SS. Sacramento ad ecclesiam reportato et super altare deposito omnes ecclesiastici qui adsunt... sequentem hymni partem concinant : *Tantum ergo Sacramentum... Genitori Genitoque...* Postea duo clerici dicant versiculum P*anem de cœlo*. Deinde sacerdos stans dicit : *Oremus, Deus qui nobis sub Sacramento.* »

L'instruction Clémentine fait la même prescription pour les prières des Quarante heures, en y ajoutant les quelques règles spéciales concernant cet exercice ; l'enseignement de tous les auteurs et la pratique constante et universelle de Rome est d'appliquer cette règle à la conclusion de toutes les expositions du Saint-Sacrement, même des expositions privées. Baldeschi, parlant de la reposition qui se fait après les Vêpres le jour de la Fête-Dieu, s'exprime ainsi : « I cantori intuonano il *Tantum ergo*, et l'Ufficiante... dice l'orazione *Deus qui nobis*, » (t. II, c. VIII, art. I, 18). Et en parlant de l'expositionprivée il dit : « Dira le solite preci proprie della circostanza del tampo e del luogo, e terminera la funzione col *Tantum ergo*, ed al *Genitori*... e dette le orazioni. » On peut ajouter à l'oraison du Saint-Sacrement d'autres oraisons sous la même conclusion. On le fait à Rome pour l'oraison P*ro gratiarum actione*, quand on a chanté le *Te Deum*.

Des trois parties dont se compose le salut du Saint-Sacrement, il en est deux, avons-nous dit, qui ont le caractère de fonction liturgique; savoir, la première et la troisième. Mais la reposition est une fonction beaucoup plus solennelle que l'exposition. Pour l'exposition il suffit que le prêtre soit revêtu du surplis et

de l'étole, et soit accompagné d'un cérémoniaire, d'un thuriféraire et de deux porte-flambeaux, et telle est la pratique en usage à Rome. La reposition au contraire, se fait avec une grande solennité. Le prêtre est revêtu de la chape, peut être assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en dalmatique et tunique, et d'un plus grand nombre de porte-flambeaux.

La seconde partie du salut n'étant point une fonction proprement dite, ne peut être soumise à aucune règle spéciale.

A Rome, on distingue parfaitement ces différentes fonctions, et les églises étant généralement suffisamment pourvues d'un assez nombreux clergé, on peut le faire facilement. Un prêtre en surplis et en étole fait l'exposition comme il est dit ci-dessus et demeure au pied de l'autel pour présider aux prières qui se font devant le Très-Saint-Sacrement. Au moment où l'on doit faire la reposition, un autre prêtre en chape, accompagné de ministres, comme il vient d'être dit, vient présider solennellement à cette fonction. Il arrive cependant parfois que le même prêtre fait l'exposition et la reposition. Il est alors revêtu de la chape et assisté de ministres dès le commencement de la cérémonie. Il en est de cette pratique comme de quelques autres où le prêtre se revêt des ornements et est assisté des ministres qui conviennent à la fonction principale. Ainsi, avant ou après la Messe, on peut donner la sainte communion aux fidèles en portant la chasuble, comme l'enseigne Baldeschi d'une manière positive ; le prêtre qui doit donner le salut porte la chape, même pour apporter le Saint-Sacrement d'un autre autel, comme il se pratique à Rome; les chapiers demeurant à l'autel pendant la reposition qui suit immédiatement les Vêpres, ainsi que l'exprime Baldeschi, parlant des Vêpres solennelles de la fête du Saint-Sacrement.

Il nous paraîtrait donc trop sévère de condamner la pratique en usage dans un grand nombre de diocèses

en France, d'après laquelle tous les ministres qui doivent servir à la reposition viennent à l'autel dès le moment de l'exposition et y demeurent pendant tout le salut. Mais il ne faut pas oublier que c'est en vue de la reposition, et cette solennité, autorisée par quelques auteurs pour l'exposition, appartient d'une manière particulière à la reposition.

Si donc le clergé se réunissait à l'église pendant le cours d'une exposition, pour le chant de quelques prières, il ne doit y avoir ni officiant, ni diacre, ni sous-diacre, ni ministres inférieurs. On ne voit pas non plus pourquoi tous ces ministres viendraient à l'autel pendant le chant des prières du salut si l'exposition est faite à l'avance.

Les principes que nous venons d'énoncer nous paraissent suffisants pour répondre aux diverses questions qui nous ont été adressées. Nous renvoyons donc aux Cérémoniaux, pour le détail des cérémonies à observer dans les diverses fonctions dont il a été question. Nous répondrons, dans les numéros suivants à quelques autres difficultés qui ont été présentées depuis la publication de ces articles.

P. R.

CAS DE CONSCIENCE,

faisant partie des sujets de conférences ecclésiastiques du diocèse de Rodez.

« Henri publie dans un journal très-répandu, et voué à la défense des plus mauvaises doctrines, des travaux scientifiques fort goûtés de ses lecteurs, capables par là d'accréditer le journal et d'en étendre l'influence, mais d'ailleurs irréprochable au point de vue religieux et moral. Son intention dans le choix de ce journal n'est point d'en propager les erreurs : il n'y cherche que les avantages d'une grande publicité, c'est-à-dire, l'intérêt de la science, et pour lui-même plus de célébrité et de profit. Peut-il en conscience accorder ce concours à un tel journal ? »

Si nous sommes bien informé, le clergé du diocèse de Rodez aurait été partagé d'opinion. C'est dire assez que la question est difficile.

Essayons à notre tour de la résoudre : ce sera comme le travail d'un conférencier de plus.

I

1° C'est un principe certain et reçu de tous, que la coopération *formelle* à un acte criminel ne peut jamais être licite.

2° Au contraire la coopération *matérielle* est licite *en certains cas*. C'est aussi la doctrine communément

reçue. Quelques anciens auteurs, comme saint Antonin, Gabriel etc., ont paru il est vrai s'en écarter : mais on interprète leur opinion de manière à la ramener au sentiment commun, ou bien on l'abandonne. (Voir saint Liguori, livre II, numéro 59).

3° Quelle est la notion exacte de la coopération formelle et matérielle ?

Ici déjà commence la difficulté. « Ad distinguendum autem (dit saint Liguori, l. II, n. 63) quando cooperatio sit *materialis* et quando *formalis*, alii dicunt... quod cooperatio tunc sit materialis quando ipsa per accidens et remote conducit ad peccatum alterius ; tunc autem formalis quando per se, vel ob aliquam circumstantiam adjunctam, proxime conducit ad executionem peccati, licet per se esset indifferens. Sed melius cum aliis dicendum, illam esse formalem, quæ conducit ad malam voluntatem alterius et nequit esse sine peccato ; materialem vero illam, quæ concurrit tantum ad malam actionem alterius, præter intentionem cooperantis. » Ainsi, d'après le sentiment de saint Liguori, la coopération est formelle, quando conducit *ad malam voluntatem* alterius : elle est matérielle, quando concurrit *ad malam actionem* alterius præter intentionem cooperantis.

Cette notion est-elle suffisamment nette ? Quelle est la signification précise de ces mots, *conducere ad malam voluntatem alterius* ?

On pourrait peut-être éclaircir mieux la différence entre coopération formelle et la coopération matérielle, en disant : Cooperatio *formalis* ad peccatum illa est, quæ in seipsa seu intrinsece spectata, est ipsamet patratio peccati ad quod cooperatur ; *materialis* autem cooperatio ad aliquod peccatum, illa est, quæ in seipsa seu intrinsece spectata non est ipsamet perpetratio hujus peccati, se actus diversus. En d'autres termes, la coopération *formelle* à un crime, n'est autre chose que la perpétration même de ce crime, commis par

d'autres en même temps. Par exemple trois assassins commettent un meurtre en donnant tous trois des coups de poignards à la victime : chacun a coopéré *formellement* à l'assassinat. La coopération à un crime est *matérielle*, lorsqu'elle ne consiste pas dans la perpétration même de ce crime, mais dans un acte différent. Par exemple: fournir des armes à un assassin qui s'en sert pour commettre un crime, c'est une coopération *matérielle* seulement, attendu que vendre ou donner des armes, n'est pas l'acte même d'assassiner.

Le lecteur voudra bien accepter cette définition de la coopération matérielle et formelle, sinon comme exacte et rigoureuse, du moins comme une de ces conventions terminologiques, nommées par les logiciens *definitiones nominis*.

4° Il importe de bien distinguer ici la coopération *simple* et la coopération *double*. Fournir une arme au malheureux qui s'en sert pour se suicider, c'est coopérer à un seul acte criminel. Aider celui qui incendie une maison, en lui fournissant les objets nécessaires pour cet effet, c'est coopérer premièrement à un péché commis par l'incendiaire, et en second lieu à l'injuste dommage causé aux propriétaires de l'édifice incendié. Cette double coopération est indiqué dans saint Liguori (livre III, n. 571, vers le milieu du numéro) : Peccatum hoc cooperantis, dit-il, considerari potest, vel respectu furis damnum inferentis. »

5° Les Théologiens s'accordent à énumérer les conditions suivantes comme nécessaires, pour que la coopération *matérielle* soit licite :

Premièrement, il faut que l'acte dans lequel consiste la coopération soit en lui-même moralement bon, ou du moins indifférent. Il ne pourra jamais être licite de coopérer à une injustice en prêtant un faux serment ; parce que le faux serment est lui-même un péché. Au contraire, coopérer à un vol en fournissant

une échelle au voleur ne sera pas un péché, si l'on se trouve dans certaines conditions indiquées par les Théologiens. La raison de cette différence, est la nature même de l'acte : fournir une échelle est une action indifférente en elle-même : se parjurer est un acte intrinsèquement mauvais.

Secondement, il faut que l'intention soit bonne, c'est-à-dire, que la causé pour laquelle on coopère soit raisonnable. Si l'intention était mauvaise, la coopération matérielle de quelque manière qu'elle eût lieu, serait toujours un péché. Mais si la coopération a lieu pour un motif raisonnable et suffisamment grave, elle peut se trouver exempte de péché. Par exemple, si quelqu'un ne peut sauver sa vie qu'en coopérant matériellement à un vol, sa coopération ne sera pas illicite.

Troisièmement, il faut des circonstances telles, qu'on ne puisse pas empêcher l'acte criminel ; ou, du moins, il faut qu'on *ne soit pas tenu* de l'empêcher vu la gravité du dommage qu'on subirait en l'empêchant.

On peut voir l'énumération de ces conditions dans saint Liguori (livre II, numéro 59).

6° Le point difficile en cette matière est de déterminer une règle pour apprécier la *gravité* du motif qui rend licite la coopération matérielle. Ce motif, c'est-à-dire, le dommage qu'on se propose d'éviter par la coopération matérielle, doit être d'autant plus grave, disent plusieurs Théologiens, « *primo*, quanto gravius est peccatum cujus occasio datur. *Secundo*, quanto probabilius est, te non cooperanté alterum non peccaturum. *Tertio*, quanto propinquius tua cooperatio peccatum attingit. *Quarto*, quanto minus juris habeas ad tale opus. *Quinto* denique, quanto magis peccatum cum justitia pugnat, idque propter damnum tertii. » (Voir saint Liguori, l. II, n. 59).

Nous trouvons une règle plus précise dans saint

Liguori (l. III, n. 571). La question est ainsi posée : « An excusentur a culpa et a restitutione ii, qui cooperantur aliquo modo ad illationem damni, ob metum gravis detrimenti. » Après avoir rapporté les sentiments divers, le Saint s'exprime ainsi : « In hoc dubio, ut meam judicium proferam, illud sapientibus submittens tanquam minus sapiens, nemine me præcedente, dico : peccatum hoc cooperantis considerari potest, vel respectu domini damnum passuri, vel respectu furis damnum inferentis. *Respectu domini*, dico, quod si tu solum times damnum facultatum, non poteris sine peccato concurrere ad damnum alterius, ut in propriis bonis te serves indemnem... *Si autem times malum superioris ordinis* quam bonorum, nempe mortem aut mutilationem membri, vel gravem infamiam, tunc poteris sine peccato (si præter tuam intentionem facias) cooperari ad damnum alterius... *Respectu vero ac peccatum furis*, secundam sententiam probabiliorem censeo (celle qui regarde comme licite la coopération matérielle, *ob metum gravis cujuslibet nocumenti*). Ratio quia... præfatæ actiones... sunt indifferentes... Et quod fur illis abutatur ad suam pravam voluntatem exequendam hoc per accidens se habet, tuque solum materialiter tunc cooperaris ad peccatum illius, quod ex justa causa licite permittis. »

D'après cette doctrine de saint Liguori, on pourrait, ce semble formuler cette règle générale : *Lorsque le crime n'a pas d'autre effet que le péché de ceux qui le commettent, il est licite, pour un motif grave quelconque, d'y coopérer matériellement. Mais lorsque le crime porte préjudice à un tiers, la coopération matérielle n'est licite que pour éviter un mal* D'UN ORDRE SUPÉRIEUR *à ce préjudice.*

II

Appliquons maintenant ces données au cas proposé.

1° Henri coopère à une œuvre illicite. Personne

sans doute ne contestera cette assertion. Le journal est *voué à la défense des plus mauvaises doctrines*, c'est l'hypothèse. Les articles de Henri, quoiqu'irréprochables en eux-mêmes, aident les autres rédacteurs à mieux établir leur œuvre d'iniquité, et contribuent à étendre la malheureuse influence du journal, c'est-à-dire à pervertir un plus grand nombre de lecteurs. Assurément il y a là coopération à une œuvre illicite.

2° Cette coopération n'est point *formelle*, mais seulement *matérielle* ; du moins si l'on s'en tient à la définition que nous avons donnée de ces mots. En effet selon cette notion, pour que la coopération à un crime soit *formelle*, il faut quelle soit la perpétration même de ce crime. Dans le cas proposé, le crime est la publication des articles mauvais. Henri n'en publie aucun de ce genre, puisque tous les siens sont irréprochables: sa coopération n'est donc point *formelle*.

3° La question se trouve ainsi réduite à ces termes : la coopération *matérielle* de Henri a-t-elle toutes les conditions requises pour la licéité.

4° Cette coopération est double : il coopère au péché commis par les rédacteurs des mauvais articles, et, de plus, à la ruine spirituelle qui en résulte pour bien des lecteurs.

5° Relativement au péché des rédacteurs, la coopération matérielle de Henri nous semble licite. En effet, d'après la doctrine exposée de saint Liguori, pour légitimer cette sorte de coopération matérielle, il suffit qu'elle soit motivée par la *crainte d'un préjudice grave*. En cessant d'écrire dans le journal, Henri se trouverait privé d'avantages notables ; il y aurait pour lui le *nocumentum grave ;* c'est l'hypothèse. Il peut donc se tenir *permissivement* par rapport au péché des rédacteurs, et s'il n'y avait d'autre résultat fâcheux que ce péché, sa coopération serait licite. A cet égard le sentiment de saint Liguori ne diffère pas de la doctrine assez commune des Théologiens. Lorsque la

coopération matérielle n'est pas double, c'est-à-dire, hors le cas du préjudice d'un tiers, ils la regardent comme suffisamment excusée par la crainte *d'un préjudice notable*, de quelque nature qu'il soit. Ainsi pour le cas, « an liceat cauponibus vendere vinum iis « quos ebriandos prævident, » le sentiment *assez généralement reçu* au rapport de saint Liguori, est, quod caupones satis excusentur ob metum cujuscumque gravis damni, puta si alias notabiliter læderentur ex diminutione emptorum » (livre II, n. 68). On trouvera une décision analogue par rapport au cas, *an teneatur mulier domo non exire, quando prævidet aliquem vel aliquos in mortale peccatum ipsius occasione lapsuros, si sese conspiciendam præbeat* (voir saint Liguori, l. II, n. 53).

6° Mais dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas seulement coopération matérielle au péché des rédacteurs; Henri coopère en outre, au préjudice immensement grave causé à l'âme des lecteurs par les mauvaises doctrines du journal. Or, d'après saint Liguori, pour la licéité de la coopération matérielle dans le cas du préjudice d'un tiers, la crainte d'un *dommage grave quelconque* n'est plus un motif suffisant. Il faut que le préjudice redouté par celui qui coopère soit *d'un ordre supérieur* au préjudice causé. C'est du moins la doctrine de saint Liguori par rapport au cas de coopération matérielle au vol; et nous ne voyons pas comment elle ne serait pas applicable à tous les cas analogues, c'est-à-dire, toutes les fois que l'acte coupable auquel on coopère, cause du préjudice à un tiers : « Respectu domini dico, quod si tu solum times damnum facultatem, non poteris sine peccato concurrere ad damnum alterius, ut in propriis bonis te serves indemnem... Si autem times *malum superioris ordinis* quam bonorum, nempe mortem aut mutilationem membri, vel gravem infamiam, tunc poteris sine peccato cooperari ad damnum alterius. »

En appliquant cette règle, la solution est facile : quel

est le préjudice redouté par Henri, s'il cesse de collaborer au journal? Un *préjudice dans les biens temporels* : moins de célébrité, moins de gain, moins de progrès dans certaines régions de la science humaine. Quel est le préjudice causé aux lecteurs du journal! Un *préjudice dans les biens spirituels :* la perte de la foi, de l'intégrité des mœurs, du salut éternel. Le préjudice dans les biens temporels n'étant pas *d'un ordre supérieur* au préjudice dans les biens spirituels, mais au contraire d'un ordre infiniment inférieur, il s'en suit que la coopération matérielle de Henri est illicite. Tel est mon sentiment, que j'émets, bien entendu, avec la réserve de saint Liguori, *illud sapientibus submittens, tamquam minus sapiens.*

D. Bouix.

SUJET DE LA CINQUIÈME CONFÉRENCE ECCLÉSIASTIQUE DU DIOCÈSE D'ARRAS.

Sur quoi s'est-on fondé pour dire que les curés étaient les successeurs des disciples! — A quelle époque remonte l'institution des curés? — Sur quel droit sont-ils établis? — Quelle est la nature de leur juridiction, quelles en sont les limites par rapport à l'évêque? — Sont-ils vraiment pasteurs? — *Dans quel sens, cependant, peut-on leur donner ce titre?*

I.

Les auteurs gallicans, et surtout les jansénistes, ont soutenu avec un zèle tout spécial, que les curés étaient les successeurs des 72 disciples. Leur but était d'appuyer sur cette prétendue succession l'*institution divine des curés*, l'un des dogmes favoris de leur système. Comme les 72 disciples ont été établis par le divin Sauveur lui-même, prouver que les curés sont leurs successeurs, c'était prouver leur institution divine. Mais sur quels arguments ont-ils étayé cette prétendue succession? La Tradition, ont-ils dit, la démontre par

de nombreux documents : Gerson et la Sorbonne l'ont enseignée : c'est là leur unique moyen de preuve. Parcourons ces documents allégués, et faisons voir qu'aucun ne légitime la conclusion qu'ils en tirent. Quant à l'autorité de Gerson et des autres Docteurs de Sorbonne, il sera facile de montrer qu'elle n'est point à prendre en considération en cette matière.

Premier document. — La seconde lettre du Pape saint Anaclet renferme ce passage : *Videntes autem ipsi Apostoli messem esse multam et operarios et operarios paucos, rogaverunt Dominum messis ut mitteret operarios in messem suam, Inde electi sunt ab eis septuaginta duo discipuli, quorum typum gerunt presbyteri, atque in eorum locum sunt constituti in Ecclesia.*

Ce texte est allégué à tort : il ne prouve nullement que les curés soient les successeurs des 72 disciples. 1° Faisons observer que cette lettre a été faussement attribuée au pape saint Anaclet, par Isidore Mercator, et qu'elle n'est nullement du premier siècle. Mais supposons-la de quelque antiquité, et par cela même de quelque valeur, comme document traditionnel. Nous disons 2° qu'il n'y est pas question des disciples établis par Jésus-Christ lui-même, mais des disciples établis par les Apôtres, *electi sunt ab eis*. 3° Il n'est pas dit que les prêtres soient les successeurs des disciples, en ce sens que les disciples aient été eux-mêmes des prêtres, mais en ce sens qu'ils en ont été la figure *quorum typum gerunt presbyteri*. 4° Enfin, et c'est ici l'observation capitale qui renverse de fond en comble le système des parochistes, il n'est pas fait dans ce texte, non plus que dans la plupart des autres allégués par eux, la moindre mention des *curés* : il n'y est question que des prêtres, *presbyteri*. Le presbytérat n'est pas le parochiat. Le premier est un ordre sacré ; le second est un office. On peut être *prêtre*, sans être *curé*. Que les prêtres, comme tels, soient

d'institution divine, personne ne le conteste. Si les 72 disciples établis par Jésus-Christ avaient été ordonnés prêtres (ce qui n'est pas, puisque quelques-uns d'entr'eux furent ensuite ordonnés diacres par les Apôtres), on pourrait dire que les prêtres, comme tels, sont leurs successeurs proprement dits. En réalité, ils ne sont leurs successeurs que par une certaine ressemblance de position ; c'est-à-dire en ce sens qu'ils tiennent le premier rang après les Evêques, comme les 72 étaient les premiers après les Apôtres. Mais les curés, en tant que curés, ne sont, en aucune façon et en aucun sens, les successeurs des 72. Aucun ancien monument de la Tradition ne leur attribue cette succession. Il est vrai que pour soutenir une erreur flagrante, les parochistes en avancent une autre, et disent : Dans l'antiquité tout prêtre était curé ; être ordonné prêtre, c'était en même temps être établi curé. Donc, ce qui est dit des prêtres dans les anciens monuments doit s'entendre des curés. — Je réponds : Cette assertion que, pendant les premiers siècles, *tout prêtre était curé*, est une des plus insignes faussetés historiques, qui aient jamais été proférées, ainsi qu'on le verra au numéro suivant.

Deuxième document. — C'est un passage de la troisième lettre attribuée au pape saint Anaclet. Le voici : *Ordo sacerdotum bipartibus est ; et sicut dominus illum constituit, a nullo debet perturbari... Episcopi vero, Domini Apostolorum ; presbyteri quoque septuaginta discipulorum locum tenent.*

Sans reproduire les autres observations déjà faites sur le texte précédent et applicables à celui-ci, il suffit de dire qu'il est question des prêtres, *presbyteri*, et nullement des curés.

Troisième document. — Le vénérable Bède s'exprime ainsi (*In Evangelium sancti Lucæ*, libro 3 capite 10) : *Sicut duodecim Apostolos formam Episcoporum exhibere simul et præmonstrare nemo est qui*

dubitet, sic et hos septuaginta duos figuram presbyterorum, id est, secundi ordinis sacerdotum, gessisse sciendum est.

C'est bien à tort assurément qu'on a vu dans ce texte un appui pour le système parochiste. D'après le vénérable Bède, ce n'est pas des curés que les 72 ont été la figure ; mais bien des prêtres, *presbyterorum*. Et de peur qu'on ne s'y méprenne, il ajoute, *id est, secundi ordinis sacerdotum*. C'est par l'ordre de la prêtrise, et non par l'office de curé qu'on devient *secundi ordinis sacerdos*. Inutile de répéter les autres observations déjà faites, qui trouvent également ici leur application.

Quatrième document. — Dans le capitulaire de Théodulphe, évêque d'Orléans, de l'an 797, chapitre premier, on lit : *Sicut enim Episcopi Apostolorum in Ecclesia, ita nimirum presbyteri cæterorum discipulorum Domini vicem tenent. Et illi tenent gradum summi Pontificis Aaron : isti vero filiorum ejus. Unde oportet vos* (il s'adresse aux prêtres) *semper memores esse tantæ dignitatis, memores vestræ conservationis memores sacræ quam in manibus accepistis unctionis.*

Encore ici par un mot des curés. Ceux dont il est dit, *discipulorum vicem tenent*, ce sont les prêtres, *presbyteri* ; ceux qui ont été ordonnés (*vestræ consecrationis*), dont les mains ont reçu l'onction sacrée (*sacræ unctionis quam in manibus accepistis*).

Cinquième document. — Dans le Pontifical romain, sous le titre *Ordo ad synodum tertia die*, se trouve une formule d'exhortation de l'Évêque au Synode, formule qui a été prise d'une homélie attribuée au pape Léon IV, que les érudits rapportent à l'an 847. On y lit ce passage : *Fratres dilectissimi et sacerdotis Domini, cooperatores nostri ordinis estis. Nos, quamvis indigni, locum Aaron tenemus : vos autem locum Eleazari et Ithamari. Nos vice duodecim Apostolorum fungimur : vos ad formam septuaginta*

duorum discipulorum estis. Nos pastores vestri sumus; vos autem pastores animarum vobis commissarum. Nos de vobis rationem reddituri sumus Summo Pastori nostro Domino Jesu Christo; vos de plebibus vobis commendatis. Et ideo, fratres, videte periculum vestrum, etc.

Dans ce texte, il est question, à la vérité, des curés proprement dits, clairement désignés par les mots *vos, pastores animarum vobis commissarum, rationem reddituri de plebibus vobis commissis*. Il est vrai aussi que la formule, *vos ad formam* 72 *discipulorum* après avoir été appliquée au commencement à tous les prêtres *sacerdotes Domini*, est ensuite étendue aux curés. Que peut-on en conclure? que les curés, *en tant que curés*, sont les successeurs des 72? Nullement. C'est *en tant que prêtres* qu'ils sont dits, non pas *successeurs*, mais *ad formam* des 72. La preuve, c'est que l'allocution s'adresse d'abord à tous les prêtres sans distinction. La preuve encore, c'est que le Pontifical au titre *de Ordinatione presbyteri*, s'exprime ainsi en parlant des prêtres en tant que les prêtres et non en tant que curés: *Vos quidem in* 70 *viris et senibus signati estis... In novo testamento Dominus* 72 *elegit*. D'ailleurs toute la Tradition affirme que les 72 ont été le type des prêtres, *presbyterorum*; et nullement des curés, considérés quant à leur office propre de curés.

Sixième document. — Après les actes du second Concile de Tolède de l'an 531, se trouve une lettre de l'Évêque Montan, où il dit: *Revolvatur manibus vestris, ô presbyteri, sacratissimus Numeri Liber, in quo vestri officii in* 70 *seniorum personis auspicatus est honor, et invenietis quorum negotiorum vobis prærogativa concessa est. Adjutores vos Dominus nostri laboris secundo gradu esse voluit, noluit, non temeratores sacrarum quarumdam rerum permisit.*

Dans ce texte il n'est point question des curés. Les

prêtres peuvent être *adjutores Episcopi* sans être curés. Pendant mille ans il y a eu des prêtres dans les villes épiscopales ; ils étaient les aides de l'Evêque ; et néanmoins aucun d'eux n'a été curé, ainsi que nous le verrons au numéro suivant.

Les autres documents allégués sont du même genre on peut les voir dans le traité *de Parocho* de M. Bouix (page 49 et suivantes), et dans le dangereux et mauvais ouvrage du Cardinal de la Luzerne, *Droits et devoirs des Evêques* (page 217, édition Migne). Les réponses déjà faites leur sont applicables. Le lecteur, après les avoir parcourues, sera frappé de l'inanité de cet argument de la Tradition, dont les parochistes ont fait tant de bruit, et qu'ils ont cru péremptoire. Cet argument repose sur la fausse hypothèse, que le mot *presbyteri* a désigné dans l'antiquité les *curés*.

Sentiment de Gerson et de la Sorbonne. — Pour prouver que les curés sont les successeurs des 72 disciples, et par conséquent d'institution divine, on a joint à l'argument de Tradition, l'autorité de Gerson et de la Sorbonne. Nous avons vu que l'argument de Tradition n'a aucune valeur. Ajoutons que l'autorité de Gerson et de la Sorbonne en cette matière n'en est pas une.

Gerson a été l'un des hommes les plus emportés, les plus fanatiques et les plus égarés en ce qui concerne la divine constitution de l'église et l'autorité du Saint-Siège. On peut voir un échantillon de ses aberrations dans le traité *de Parocho* de M. Bouix (pages 57 et suivantes). Le cardinal Palavicini (*Historia Concilii Tridentini*, l. I, c. IX, n. 7) fait remarquer que les opinions de Gerson ont été les armes avec lesquelles le malheureux Luther a combattu l'autorité du Pontife romain. Mélancthon s'était nourri surtout des écrits de ce prétendu grand homme. Allègre (*Théologia*, l. XI, prop. 16) appelle Gerson *Romano Pontifici infessissimum et novitatum in Ecclesia Dei inductorem.* Petit-Didier (*Dissertatio de concilio Constantiensi,*

edit. Luxemburgi, pagina 3) dit que l'ouvrage de Gerson est *digne d'un éternel oubli*, et qu'il me mérite aucune confiance dans ses déclamations contre le Saint-Siège. Le P. Carrara (*de Primatu Romani Pontificis*, p. 243, edit. de Ravenne, 1769) l'accuse d'emportement et de fanatisme, et en cite des exemples. Pegna (*Della riverenza ed onore alla Chiesa*, pag. 288,, Rome, 1795) attribue sa grande réputation, non au mérite de ses écrits, mais aux louanges que lui ont prodiguées à l'envi les hérétiques et les théologiens opposés à l'enseignement du Saint-Siège. Bellarmin traite Gerson d'écrivain égaré (*erroneum*) dans les matières qui concernent l'Église romaine, le souverain Pontife et les Conciles. Et, dans son livre *de Scriptoribus ecclesiasticis*, il a passé sous silence ses Opuscules, ne les jugeant pas dignes de mention. Selon Nardi (*Dei parochi*, tom. I, pag, 289), les audacieuses opinions du fanatique Gerson ont été le germe, dont le développement a produit le protestantisme, le jansénisme, et la révolution de 1793 ; elles ont failli jeter la France dans le schisme.

Un tel écrivain peut-il être invoqué comme une autorité ? Assurément non. Il a soutenu, il est vrai, que les curés sont les successeurs des 72 disciples, qu'ils sont d'institution divine, et constituent dans l'Église le troisième degré de la hiérarchie établie par Jésus-Christ. Cela prouve une extravagance de plus à joindre au catalogue de ses aberrations : et voilà tout.

Ceux qui n'ont pas lu Gerson s'imagineront sans doute qu'il appuie son sentiment d'une série d'arguments et d'autorités. Il n'en est rien. Le célèbre chancelier de l'Université de Paris ne se donne pas tant de peine: il se contente d'affirmer avec une imperturbable audace (Voir M. Bouix, traité *de Parocho*, p. 60 et suiv.)

On objecte l'autorité de la Sorbonne. Il est vrai que le sentiment de Gerson fut aussi le sien. Du 1408, elle exigea de Jean Gorel qu'il rétractât certaines opinions

et souscrivit à cette formule : *Domini curati sunt in Ecclesia minores prælati et hierarchæ ex prima institutione Christi.* L'an 1429, en vertu d'une semblable injonction de la Sorbonne, Jean Sarrazin était contraint d'adhérer à cette proposition : *Dicere inferiorum prælatorum potestatem jurisdictionis, sive sint Episcopi, sive sint curati, esse immediate a Deo, evangelicæ et apostolicæ consonat veritati* D'Argentré *Collectio judiciorum*, tomo II, pag. 178 et 227.) Sans nier que l'autorité de la Sorbonne soit considérable en certaines matières, nous disons : 1° Elle n'est pas infaillible, et sur la point qui nous occupe elle s'est trompée, comme tant de docteurs catholiques le prouvent péremptoirement ; 2° Relativement à la question présente, son autorité n'est d'aucun poids. En voici la raison : lorsqu'en 1253, Robert de Sorbon conçut le projet de faire habiter ensemble des professeurs *séculiers* de la faculté de Paris, et fonda pour cet objet la maison qui a porté depuis le nom de Sorbonne, il existait entre les professeurs séculiers et réguliers une forte antipathie. Les professeurs séculiers étaient jaloux des succès éclatants qu'obtenaient dans leurs cours les professeurs des divers Ordres religieux, entre autres saint Thomas et saint Bonaventure. Ils tentèrent de s'en débarrasser, en soutenant que les religieux ne devaient point enseigner dans les Universités ; que la nature de l'état religieux s'opposait aussi à ce qu'ils exerçassent le ministère de la prédication et de la confession, si ce n'est dans les cas extrêmes de nécessité, lorsque le clergé séculier ne pourrait y suffire. Il existait en outre à cette époque un antagonisme prononcé entre les curés, et les religieux Dominicains et Franciscains, que leurs priviléges autorisaient à prêcher et à confesser partout, sans que les curés ou même les Evêques pussent s'y opposer. Guillaume de Saint-Amour, l'un des premiers qui habita la maison de la Sorbonne, soutint entre les religieux,

et en faveur des curés, diverses erreurs qui furent réfutées par saint Thomas et saint Bonaventure, et condamnées par le Saint-Siége. Cette doctrine erronée qui avait infecté la Sorbonne dès son origine, n'en sortit plus. Jean, de Poliaco, autre docteur de Sorbonne, la reproduisit plus tard sous de nouvelles formes et fut condamné par Jean XXII. Du temps de Gerson, ainsi que nous l'avons vu, les curés étaient déclarés par la Sorbonne *prélats et hiérarques d'institution divine*, successeurs des 72 disciples, et juges avec voix définitive dans les conciles œcuméniques, *ex statu et ordinario jure*. La Sorbonne refusa de se soumettre à la condamnation réitérée par plusieurs Papes des erreurs de Jean de Poliaco. En 1611, elle en était venue à soutenir avec son syndic l'hérétodoxe Richer, que l'Évêque est par rapport aux curés *primus inter pares*. Il est donc historiquement certain que sur cette matière des droits et prérogatives des curés, la Sorbonne a été constamment, depuis son origine, influencée par la passion, et l'esprit de parti, et par une doctrine erronée qui se transmettait traditionnellement dans son sein. Sur ce point son autorité n'est pas recevable. (Voir M. Bouix, traité *de Parocho*, pages 64 et suiv.)

S'il s'agissait de prouver que les curés ne sont pas les successeurs des 72 disciples, on pourrait le faire en établissant ces deux points : 1° Les 72 ne furent point des curés, ni même le type des curés : 2° Les curés ne sont en aucun sens leurs successeurs (voir le traité *de Parocho* de M. Bouix, pages 43 et suivantes). Mais le programme ne demande pas cette thèse. Il veut seulement qu'on indique les *fondements* de l'erreur opposée.

II.

A quelle époque remonte l'institution des curés?

Le développement de cette question nous entraînerait trop loin : nous ne pouvons ici qu'en tracer les principaux linéaments. 1° Pendant les trois premiers siècles il n'y a eu nulle part aucun curé. Les écrivains

qui font autorité par leur érudition, sont d'accord sur ce point. Ils se basent sur la discipline suffisamment constatée de ces temps. Les fidèles, soit des autres parties du diocèse, se réunissaient auprès de l'Évêque pour la célébration des saints Mystères. Un diacre allait porter la communion aux malades qui n'avaient pu s'y rendre. Les faits historiques relatifs à ces *synaxes* ou réunions sont inconciliables avec l'hypothèse de l'institution des curés, et prouvent rigoureusement qu'elle n'avait pas encore eu lieu. 2° Vers le IVe siècle, on commença à établir des curés, mais seulement dans les campagnes. 3° Quant aux villes épiscopales, il n'y a pas eu de curés pendant mille ans. On doute seulement s'il faut en excepter Rome à cause de son antique distribution en *titres* ou régions, et Alexandrie à cause de ses *laures*. Cette importante thèse, que pendant mille ans il n'y a pas eu de curés dans les villes épiscopales, a été si clairement prouvée par Marius Lupi, chanoine de Bergame, que depuis l'ouvrage de cet auteur (*de Parochiis ante annum* 1000) on peut dire *causa finita est*. Thomassin faisait commencer les curés dans les villes épiscopales, aussi bien qu'à la campagne, vers le IVe siècle. Mais Marius Lupi prouve qu'il s'est trompé, ou qu'il n'a pas osé dire toute la vérité, à cause du days où il écrivait. C'était déjà beaucoup que Thomassin osât en France faire descendre au IVe siècle l'institution des curés. Ces divers points sont établis *ex professo* par M. Bouix dans son traité *de Parocho* (à partir de la page 16).

III.

Sur quel droit les curés sont-ils établis?

I. Les curés ne sont point d'institution divine. Il faudrait pour prouver cette institution divine, ou le témoignage de la Sainte-Écriture, ou celui de la Tradition, ou celui de l'Histoire. Or, tous les trois font défaut. Les quelques textes de l'Écriture qu'on allègue sont évidemment hors de propos. Le passage de saint

Paul (ad Timotheum) : *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur*, doit s'entendre des Evêques, selon le sentiment plus généralement reçu par les érudits, attendu qu'aux temps apostoliques les Evêques étaient souvent désignés par le nom de *presbyteri*. En supposant même qu'il fût là question de simples prêtres, il resterait à prouver que ces prêtres étaient des curés. Le résultat des recherches les plus sérieuses, a été au contraire que pendant les quatre premiers siècles, il n'y a eu au monde aucun curé. On doit dire de même des paroles du même apôtre à Tite: *Et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi*. D'ailleurs, en supposant, ce qui n'est pas, que ces textes dussent s'entendre de curés proprement dits, il resterait à prouver que leur institution vient de Jésus-Christ et non pas seulement des Apôtres. Les paroles de saint Paul (ad Eph.) : *Et ipse dedit quosdam.. pastores*, doivent également s'entendre des Évêques ; aussi bien que celles de saint Pierre (Epist. 1), *seniores* πρεσβύτερους *ergo qui in vobis sunt obsecro*, etc. Voilà les textes allégués, ils ne renferment pas l'ombre d'une preuve en faveur de l'institution divine des curés.

2° Quant à la Tradition, loin de l'appuyer, elle l'exclut par tout l'ensemble de ses documents ainsi que l'a démontré jusqu'à l'évidence Marius Lupi.

3° Enfin, il est historiquement prouvé que l'institution des curés dans les campagnes ne date que du IVe siècle, et dans les villes épiscopales que du XIe. Ce fait renverse tout seul l'hypothèse de l'institution divine. Dire que Jésus-Christ a institué les curés pour qu'ils commençassent à exister seulement plusieurs siècles après ce serait une assertion vaine, à laquelle du reste; n'ont pas eu recours les défenseurs de l'institution divine. Leur thèse est que les curés ont succédé aux 72 disciples et qu'ils ont existé dès le temps des Apôtres.

II. L'institutiqn des curés n'est pas non plus d'insti-

tution apostoliques. Ce qui a été dit de la date de leur apparition le prouve suffisamment.

III. L'institution des curés est donc seulement d'institution ecclésiastique. C'est le corollaire forcé des deux points précédents. Ainsi s'écroule l'échafaudage des parochistes, le prétendu troisième degré de la hiérarchie divinement instituée, dans lequel ils ont voulu placer les curés. Le parochiat est un simple office, établi primitivement par les Évêques ; puis, à cause de son incontestable utilité, protégé, affermi et enrichi de certaines prérogatives par le droit général de l'Église. (Voir dans le traité *du Parocho* de M. Bouix, outre les endroits indiqués, la seconde section de la première partie.)

IV.

Quelle est la nature de leur juridiction ? Quelles en sont les limites par rapport à l'Évêque ?

Le programme ne paraît pas demander ici qu'on énumère tous les droits des curés, mais seulement qu'on détermine la *nature* de leur juridiction, et ses rapports à l'égard de l'Évêque. 1° Leur juridiction est toute entière renfermée dans le for intérieur ou pénitentiel. Ils n'ont pas et n'ont jamais eu la juridiction *du for extérieur*. Celle-ci appartient à l'Evêque. 2° Il est faux, que les curés aient en vertu de leur office, ou qu'ils aient exercé autrefois, comme le prétendent les parochistes, le pouvoir d'excommunier. 3° Il est faux également, qu'ils aient, de droit, voix délibérative dans les conciles. 4° Quant à la juridiction *ordinaire* du for intérieur, ils l'ont en vertu de leur office, à cause de la loi générale de l'Eglise. Par cela même qu'un curé est institué canoniquement, il a le pouvoir d'absoudre ses paroissiens, sans que l'Evêque lui en confère la faculté. 5° Néanmoins cette juridiction ordinaire des curés n'est pas tellement indépendante de l'Evêque, que celui-ci ne puisse y mettre des restrictions en se réservant l'absolution de certains cas.

Mais si l'Évêque multipliait tellement les cas réservés, que la juridiction ordinaire des curés en fût trop gênée, ceux-ci auraient droit de réclamer auprès du Saint-Siège pour les faire réduire. 6° Il est faux que l'Évêque n'ait pas la juridiction *immédiate* dans les paroisses, en sorte qu'il ne puisse en exercer les actes que dépendamment du curé ou par son intermédiaire. La juridiction immédiate du for intérieur sur les paroissiens appartient *cumulative*, c'est-à-dire en même temps, à l'Évêque et au curé ; et non-seulement à l'Évêque, mais encore à ses vicaires-généraux, en vertu de la juridiction épiscopale *ordinaire* qu'ils possèdent dans tout le diocèse. L'Évêque et le vicaire-général peuvent donc, sans le consentement du curé, baptiser et confesser dans quelque paroisse que ce soit. 7° En vertu de la loi générale de l'Église, le curé par sa présence valide les mariages, et n'a pas besoin de recevoir cette faculté de l'Évêque. 8° Mais ce même pouvoir appartient cumulativement à l'Évêque et à son vicaire-général à l'égard de toutes les paroisses du diocèse. En sorte que l'Évêque et le vicaire-général peuvent, sans le consentement du curé, marier validement ses paroissiens, Ces divers points nous semblent suffisants pour déterminer la nature de la juridiction des curés, et donner une juste idée de ses rapports avec le pouvoir épiscopal. On trouvera ces points établis par le traité *de Parocho* de M. Bouix, première partie, seconde et troisième section ; et quatrième partie, chapitre 7 ; *et de Episcopo*, tome II, page 242.

V.

Les curés sont-ils vraiment pasteurs ? *Dans quel sens peut-on leur donner ce titre ?*

Le mot *pasteur* dans le sens propre et rigoureux, consacré par les saintes Écritures et les autres monuments de l'antiquité, exprime le pouvoir législatif, coërcitif et judiciaire, c'est-à-dire, le pouvoir de gou-

verner, le pouvoir royal, potestatem *regendi*. Les curés n'ayant pas, ainsi que nous l'avons vu, la juridiction du for extérieur, ils ne peuvent point s'arroger le titre de *pasteurs*, même en ajoutant la restriction, *du second ordre*. Ce titre est, de droit, exclusivement propre à l'Evêque relativement à son diocèse et à chaque paroisse, et au Pape relativement à toute l'Eglise. (Voir ce point établi dans le traité *de Parocho* de M. Bouix, page 140).

Néanmoins d'excellents auteurs, comme Suarez, et même, je crois, le catéchisme du Concile de Trente, ont donné dans un sens large aux curés le nom de pasteurs. C'était avant que les jansénistes eussent abusé de ce terme, pour en conclure la juridiction des curés au for extérieur, et les hausser presque à l'égal des Évêques. C'est le cas d'appliquer la maxime de saint Jérôme au sujet du Concile de Rimini : *Non erat cura Episcopis de vocabulo, cum sensus esset in tuto.* Depuis qu'on a tant abusé de cette dénomination, il convient de ne plus la donner aux curés. Et telle est du reste aujourd'hui la pratique du Saint-Siège, qui évite ou efface ce nom appliqué aux curés. (Voir l'ouvrage cité, page 164).

D. C.

QUESTIONS LITURGIQUES.

1. *Au salut du Saint-Sacrement, le prêtre peut-il être assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en dalmatiques ? — 2. Cela est-il conforme aux Rubriques ? — 3. Est-ce mieux qu'il soit assisté par des clercs revêtus de la chape ?*

Réponse. La Rubrique du Missel, titre XIX, *De Qualitate paramentorum*, porte ceci :*Dalmatica et tunicella utuntur diaconus et subdiaconus, in Missa solemni, et processionibus, et benedictionibus, quando sacerdoti ministrant.* On doit donc répondre affirmativement à la première et à la seconde question. Quant à la troisième, elle ne parait pas conforme aux Ru-

briques, si ce n'est que le prêtre officiant à Vêpres avec des assistants en chape, terminât par la bénédiction, qui serait un accessoire des Vêpres. Hors des cas semblables, on ne voit pas que les Rubriques autorisent des chapes pour assister le prêtre au salut du Saint-Sacrement.

« A Rome, lorsque l'Évêque chante lui-même le salut, les seuls diacres assistants sont parés, c'est-à-dire revêtus de la dalmatique. Le prêtre assistant est au chœur en habit canonial, et il va à l'autel seulement pour les encensements. La procession de la Fête-Dieu est la seule circonstance où le prêtre assistant est en chape à la bénédiction qui se donne à la suite. C'est parce qu'il se trouve ainsi paré, à raison de la procession. Le Pape lui-même, quand il donne la bénédiction du Saint-Sacrement, n'a pas de prêtre assistant vêtu d'ornements sacrés ; il n'est alors assisté que de deux diacres en dalmatique. » (*Cérémonial des Évêques expliqué*, livre II, chap. 33.)

L'abbé Boissonnet, *professeur*.

LES MARONITES

DEVANT L'ÉGLISE ET DEVANT LA FRANCE.

(Troisième article.)

L'Orient a toujours été la patrie adoptive de toutes les âmes grandes ou poétiques : le cœur et les yeux aiment à se tourner vers cette terre qui fut le berceau du genre humain, du christianisme et de plusieurs grands empires, dont le seul nom rappelle tant de miracles, tant de souvenirs, tant de traditions. Mais dans ce pays de prodiges, après la Palestine que tous les peuples ont appelé la Terre sainte, la contrée la plus belle et la plus intéressante est celle que ses habitants nomment la montagne blanche et odorante, le Liban(1). Cette Suisse de l'Orient montre au voyageur sa double

(1) Le nom de Liban vient selon les uns de *Lebanon*, fleur odorante, et selon les autres de *Laban*, mont blanc.

chaîne de monts au sommet neigeux, aux pentes arrosées par des torrents et des cascades aux flancs entrouverts en cavernes profondes ou revêtus d'oliviers, de grenadiers et de cèdres toujours verts, arbres gigantesques que l'Eternel lui-même a plantés (1). Mille souvenirs s'y rattachent; cette vallée porte le nom d'Eden; le corps d'Abel aurait été déposé sous cette pierre couverte de mousse; ici, la Chananéenne s'est jetée aux pieds du Sauveur : là s'est reposée la sainte Vierge; Balbeck et Palmyre dorment au sein de ces vastes ruines qu'admire le voyageur; ces murailles crénelées sont les débris d'un donjon élevé par le comte Thibaud pendant les Croisades; dans ses villages, les Maronites vivent, depuis des siècles, de la vie pure et simple des chrétiens de l'âge primitif (2).

Les tristes évènements qui viennent de s'accomplir dans le Liban ont attiré sur ses populations l'attention de tous les catholiques : la chrétienneté tout entière a frémi de douleur et d'indignation au récit des cruautés exercées par les Druses à Saïda, à Damas, à Déir-el-Kamar : à la voix de leurs Evêques, de toutes parts, les fidèles ont envoyé des aumônes et récité des prières pour leurs frères persécutés; et les soldats de la France viennent de débarquer sur les côtes de la Syrie pour demander compte du sang versé, aux bourreaux qui ont égorgé, et à ceux dont la lâche complicité a toléré, autorisé, ou même encouragé ces massacres. Mais que sont donc ces Maronites que nos troupes défendent en Orient? Quel est leur culte, quelle est leur histoire?

Beaucoup de personnes ne connaissent que leur nom; et, si, pour s'éclairer, elles consultent les Dictionnaires de théologie, d'histoire et de géographie, elles n'y trouvent que des notions incomplètes et con-

(1) Quas plantavit Altissimus, ps. CIII, v. 14.
(2) *Ami de la Religion*, t. CXXXI; nov. 1846.

tradictoires ; les histoires ecclésiastiques les plus étendues et même les ouvrages qui traitent spécialement de la Syrie ne peuvent satisfaire le lecteur qui cherche à se faire une opinion sérieuse sur les origines de ce peuple, et sur son histoire, sur ses rapports avec l'Église et avec la France.

Il y a quelques années, le R. P. Azar, vicaire-général de Saïda (Saïdon), fut délégué auprès des chrétiens d'Europe, par le patriarche d'Antioche et les chefs des Maronites. Tandis qu'il remplissait sa pénible mission, il nous rencontra et nous pria après nous avoir fourni des matériaux pour ce travail, d'écrire une étude sur les populations catholiques du Liban : nous l'avons fait (1). La question de la Syrie prenant de jour en jour plus de d'importance, nous avons cru que notre ouvrage pourrait offrir quelque intérêt ; et, après avoir revu les citations et compulsé de nouveau les sources les plus sûres, nous publions une étude historique sur les Maronites, et sur leurs relations avec Rome et la France.

I.

Les peuples de la Syrie et de la Phénicie, dont descendent les Maronites, ont entendu la voix du Rédempteur, quand il parcourait les bourgades de la Galilée et les confins de leur territoire ; de Tyr, de Sidon et des pays voisins, une foule nombreuse descendait vers le lac de Génézareth, afin d'écouter les enseignements du Messie et de lui présenter ceux qui souffraient ; c'est quand il s'était retiré entre ces deux cités que la Chananéenne obtint, par ses supplications, la guérison de sa fille (1). Après que la première per-

(1) Cette étude, qui a paru sans nom d'auteur, a pour titre : *Les Maronites, d'après le Manuscrit du R. P. Azar.* — Cambrai Fénelon Deligne, 1852. — Nous revendiquons ce travail, auquel nous empruntons plusieurs passages, et qui a été cité, et quelquefois même copié, par des écrivains qui se sont occupés de la question d'Orient.

sécution eut éclaté à Jérusalem contre les fidèles, ils se retirèrent en grande partie dans la Phénicie ; saint Paul, au moment de sa conversion, se rendait, pour rechercher les chrétiens, vers l'une des cités les plus importantes de la Syrie, vers Damas, où il trouva Ananias et des disciples qui lui annoncèrent la bonne Nouvelle ; nous le voyons ensuite prêcher à Antioche, ville dans laquelle les sectateurs du Christ deviennent très-nombreux et prennent pour la première fois le nom de chrétiens ; d'autres prêchent l'Evangile par toute la contrée ; et, après le premier Concile de Jérusalem, les Apôtres écrivent des lettres aux Eglises de Cilicie, de Syrie et d'Antioche (2). Dans cette dernière cité, qui est la crpitale de tout le pays, saint Pierrre résida sept ans comme évêque avant de transporter à Rome le siége qui a la primauté sur tous les autres. Mais c'est surtout saint Jacques qui évangélisa les populations de ces contrées ; patriarche de Jérusalem pendant 30 ans, il parcourut les chrétientés naissantes de la Palestine et de la Syrie, où sa liturgie n'a jamais cessé d'être suivie (3). Sous Siméon, son successeur, quand les Romains se préparèrent à investir Jérusalem, les chrétiens, dit Eusèbe, se réfugièrent à Pella, ville qui est située au-delà du Jourdain sur les premières assises du Liban ; et les traditions des Maronites nous apprennent qu'ils allèrent demander un refuge au milieu même des montagnes ; elles nous disent aussi que la sainte Vierge et le disciple Jean parcoururent leurs bourgades, prêchant la bonne Nouvelle, et l'on vénère un cèdre sous lequel se seraient assis la Mère de Jésus et le Disciple bien-aimé.

Les roches du Liban et de l'Anti-Liban offrent un nombre immense de grottes et de cavernes, l'on en

(1) Saint Marc, III, 8 ; VII, 24 ; saint Luc, VI, 17 ; saint Mathieu, IV, 24, etc.

(2) Actes des Apôtres, IX, 1-20 ; XI, 19-26 ; XV, 19-36 ; 2, 23, 41.

(3) Passage d'un ouvrage syriaque, cité par Assemani. *Bibliothèque orientale*, t. I, p. 496, not. 1.

compte plus de 300 dans l'étroite vallée où coule le Nahr-Kadisha ou Fleuve saint; au grand monastère de Kansbin, les appartements du patriarche des Maronites, les cellules d'un grand nombre de religieux, les églises elles-mêmes sont des cavernes ouvertes dans roc vif, quelquefois par la main des hommes et le plus souvent par la nature; à chaque pas, dans les montagnes, le voyageur rencontre des grottes dont l'ouverture est surmontée d'une croix gravée dans la pierre; s'il entre, il trouve une salle haute de quelques mètres, un ou deux petits autels, l'image de la Vierge et des caractères syriaques sur les parois, retraite qu'habita autrefois un pieux disciple de saint Antoine et de saint Hilarion (1). C'est là surtout, dans les monts Hermon et Galaad, qui font partie de l'Anti-Liban, qu'Élie et Élisée ont instruit leurs disciples; que les Nazaréens, ces ascètes de la loi ancienne, ont fait pénitence, et que saint Jean-Baptiste a vécu longtemps de sauterelles et de miel sauvage c'est là aussi sans doute, que le Sauveur des hommes a jeûné pendant quarante jours et quarante nuits. En ces lieux sanctifiés par de si grands souvenirs, commença probablement la vie cénobitique; les théraxates dont parle Philon et les ascètes qui leur succédèrent, s'y sont retirés afin de pouvoir s'y adonner plus facilement à la vie contemplative et à la pratique de la vertu (2). Les chrétiens de la Palestine et de la Syrie vinrent s'y former sous leur direction; et joignant ermitage à ermitage, et plus tard couvent à couvent, la *laure* ou camp monastique envahit bientôt la montagne et le désert; à l'époque de saint Hilarion (320), on comptait, dans les solitudes des patriarchats d'Antioche et de Jérusalem, plus de 3,000 établissements de cénobites,

(1) *Lettres édifiantes et curieuses*, éd. Aimé Martin, t. 1, p. 254 à 256. — *Ami de la Religion*, t. 131, *loc. cit.*

(2) Hélyot. *Hist. des Ordres religieux*, éd. Migne, t. 1, 103 à 119. — *Ami de la Religion*, t. cdxxi, 15 déc. 1846.

dont les religieux étaient appelés saints, *Mar* en syriaque.

L'un des plus célèbres est saint Maron dont la vie nous a été laissée par Théodoret (1). Né en Syrie, probablement près de Cyr, dans la première moitié du IVe siècle, Maron vécut d'abord, au sein de la solitude, sous la conduite d'un saint religieux ; voyant que des habitants du pays conservaient une vénération superstitieuse pour un temple, élevé au haut d'une montagne et qui jadis avait été fréquenté, il le détruisit et s'éleva, avec les débris, un petit asile, où du reste il ne se retirait que très-rarement : il préférait, comme les stylites, vivre exposé aux injures de l'air. Dieu lui accorda bientôt le don des miracles et sa renommée s'étendit dans toute la contrée ; on lui amenait un grand nombre de possédés, de malades qu'il guérissait parfois au moyen de ces connaissances en médecine, et le plus souvent par ses supplications auprès de Dieu. Il s'appliqua bien plus, ajoute Théodoret, à guérir les maladies de l'âme ; et non-seulement il retint les diverses races qui peuplent la Syrie dans l'antique religion qu'ils avaient reçues des Apôtres, mais il amena beaucoup de personnes à embrasser la vie monastique (2). Il bâtit plusieurs monastères, dont le plus célèbre élevé sur les bords de l'Oronte, entre Apamée et Emèse, a plus tard reçu son nom. La renommée de ce saint abbé s'étendait si loin que saint Jean Chrysostôme, du fond de l'Arménie où l'empereur l'avait exilé, lui écrivit une lettre par laquelle il lui demandait des prières (404). A sa mort, les religieux et les laïques se disputèrent ses restes ; mais les habitants d'un bourg voisin s'en emparèrent et les placèrent dans une vaste église où ils ont été vénérés

(1) Théodoret, *Hist. religieuse*, cap. XVI, XXI, XXIX, XXX.

(2) Non modo in avita catholicæ fidei religione quam ab Apostolis susceperant varios Syriæ incolas retinuit (Maro)... Théodoret cité par Pagi. *Commentaires sur les annales de Baronius*, t. IV, p. 34, ann. 400, n. XVII. — Assemani, *Bibliothèque orientale*, t. I, p. 497.

longtemps. Ils sont maintenant conservés à Rome, et le pape Clément XII a accordé une indulgence plénière aux catholiques du Liban pour le jour de sa fête. Les exemples du saint abbé Maron furent suivis par les peuples qui l'avaient connu : non-seulement, les religieux de ces monastères, comme nous le dirons bientôt, se montrèrent les fermes défenseurs de la foi, mais les laïques pratiquèrent la vertu avec une ardeur, qui rappelait les temps primitifs de l'Eglise. Tillemont, parle d'un grand nombre de Saints de la Syrie, dont l'un était un prêtre attaché à l'administration d'une paroisse (1).

Après ce que nous venons dire et de prouver, avons-nous besoin de réfuter Bergier, qui dit dans son Dictionnaire de théologie : « Il est prouvé qu'au IVe siècle et même dans le milieu du cinquième, les Libaniotes étaient encore idolâtres, et qu'il furent convertis au christianisme par les exhortations du saint Siméon Stylite, mort l'an 459 (2). » Nous venons de voir que les habitants de la Phénicie et de la Syrie ont reçu la foi des Apôtres eux-mêmes : que, dès le Ier siècle de l'ère chrétienne, plusieurs églises existaient dans ce pays : que leurs montagnes étaient remplies d'une multitude de solitaires dont beaucoup appartenaient à la contrée même : que le saint abbé Maron conserva les fidèles dans la foi antique qu'ils avaient reçue des Apôtres : qu'il y a parmi les Saints un ecclésiastique qui était chargé d'une paroisse : les peuples dont descendent les Maronites ont donc été chrétiens depuis le temps apostoliques jusqu'au Ve siècle. Nous devons rechercher maintenant s'ils n'ont jamais suivi les doctrines hérétiques.

L'abbé C. Dehaisne.

(1) Tillemont, t. xiii, p. 51 *et passim*.

(2) Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, art. Maronites.

BIBLIOGRAPHIE.

— II. —

THÉOLOGIE PASTORALE de J.-M. SAILER, évêque de Ratisbonne. *Ouvrage traduit de l'allemand par M. l'abbé* BÉLET. Paris, Lecoffre, 1860. — 2 vol. in-8 de XIX-592, 516 pages.

A une époque encore peu éloignée de nous, la science sacrée parlait une même langue d'un bout de l'Europe à l'autre. Ses productions étaient immédiatement accessibles aux lettres de tous les pays, sans qu'il fût nécessaire de s'appliquer à une foule d'idiômes, et d'entreprendre, pour l'utilité publique, des travaux d'interprétation toujours très-insuffisants. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Le latin a été détrôné par les langues modernes : son emploi devient de plus en plus rare, surtout en Allemagne.

De là l'évidente utilité des traductions. Les écrivains qui se dévouent à ces ingrats et pénibles travaux, nous ouvrent des trésors qui, sans eux, seraient demeurés à jamais fermés pour le plus grand nombre. M. l'abbé Bélet n'en est pas à ses débuts en ce genre. Grâce à lui, les deux ouvrages catéchétiques de Schmidt sont maintenant répandus chez nous comme au-delà du Rhin. La *Théologie pastorale* de Sailer est sans doute appelée à un succès semblable, Mgr l'évêque de Strasbourg a bien voulu honorer l'édition française d'une approbation que nous allons placer sous les yeux de nos lecteurs. Un tel suffrage vaut, en effet, beaucoup mieux que tout ce que nous pourrions dire.

« Les œuvres complètes du célèbre J.-M. Sailer, ci-devant professeur à Ingolstadt, en dernier lieu évêque de Ratisbonne, ont paru, en 1830, à Sulzbach, en 41 volumes in-8°, La *Théologie pastorale*, que M. l'abbé Bélet vient de traduire, est généralement

placée, en Allemagne, au premier rang des ouvrages du savant prélat. L'auteur y est méthodique et clair ; les principes y sont nettement posés, et un grand esprit de charité en facilite l'application. Sailer, en sa qualité de moraliste, peut-être considéré comme le Liguori de la Bavière.

« Nous recommandons, en conséquence, à notre vénérable clergé, la traduction de M. l'abbé Bélet. »

Essayons maintenant de tracer le cadre général du livre, et de donner une idée des richesses de toute espèce qu'il renferme.

La *Théologie pastorale* a pour but de préparer aux fonctions de pasteur, et de les diriger dans leur exercice. De là sa division toute naturelle en deux parties. Toutefois, comme la conduite du prêtre, dans les relations ordinaires de la vie, influe sur le succès de son ministère, il convient d'ajouter une troisième section qui règle tous ces détails,

Le moyen par excellence pour former le futur ministre de Dieu, c'est l'étude pratique de l'Écriture, faite en vue de sa propre édification et de celle du prochain. « Cette étude doit être une préparation au futur ministère des âmes, une initiation à la vocation du pasteur destiné à fonder et à cultiver dans lui et dans les autres, la foi, la charité, l'espérance, le salut éternel. Or, tout celà, il ne saurait l'établir et le cultiver dans les autres, s'il ne l'a pas d'abord établi et cultivé en lui-même.

« L'étude pratique de l'Écriture-Sainte occupe donc l'homme tout entier : son intelligence, son cœur, sa raison, sa volonté et il doit en être ainsi pour qu'elle répande la lumière dans son intelligence, la chaleur dans son cœur, la vie dans sa volonté, l'esprit dans ses actions et dans ses omissions, et pour que la lumière, la vie et l'esprit se répandent de lui sur les autres...

« L'étude pratique de l'Écriture-Saint se distingue

da l'étude savante, non pas seulement comme la théologie du peuple se distingue de la théologie de l'École, mais surtout comme les rayons de la lumière qui, réunis dans un foyer, produisent la flamme, se distinguent des simples rayons qui ne font que briller, ou récréer l'œil par la combinaison de couleurs éclatantes. L'étude scientifique de la Bible commence par des recherches et finit par des recherches ; l'étude pratique s'occupe de la transformation complète de l'intérieur de l'homme, et ce n'est qu'en vue de cette transformation intérieure qu'elle vise à éclairer. L'étude scientifique de la Bible pénètre dans les profondeurs, dans les obscurités et dans les énigmes ; l'étude pratique ne veut résoudre qu'une seule et grande énigme : celle de savoir comment elle ramènera à Dieu l'homme qui s'en est séparé. L'étude scientifique de la Bible s'enfonce dans le labyrinthe des antiquités et des langues, et souvent sans résultat ; l'étude pratique dévoile dans l'homme les voies tortueuses de l'égoïsme, et lui tend au nom de Jésus-Christ une main pour l'aider à en sortir. A la vérité, l'étude pratique ne dédaigne pas les découvertes des savants, quand elles peuvent faire avancer dans les voies de Dieu le pèlerin fatigué : elle accepte d'eux avec reconnaissance tous les travaux qui peuvent l'aider à mieux connaître Dieu. Cependant elle n'a d'autre mission que d'arracher l'homme à lui-même et de l'unir à Dieu. Honneur aux savants explorateurs de la Bible ! Salut à l'explorateur pacifique ! » (t. I, pag. 52, 63.

Il nous est impossible de suivre l'illustre auteur dans le détail des règles, et surtout des nombreux exercices qu'il accumule dans cette première partie.

On se tromperait fort, si l'on croyait ne trouver qu'un essai purement théorique, ou du moins ayant en très-grande partie ce caractère. Ce qui domine au contraire de beaucoup, ce sont les applications et les exercices, ce sont les études sur des passages bi-

bliques, sur les doctrines et les personnages du Nouveau-Testament. L'Essai sur les paraboles (t. I, p. 258-305) est célèbre à juste titre.

La seconde partie traite des fonctions diverses du ministère ecclésiastique. Une des plus importantes est sans contredit la prédication. Ici encore, Sailer se borne à un petit nombre de préceptes éclaircis par de nombreux exemples. Il parle successivement du choix du sujet, de l'invention et de la disposition des matériaux, de la forme dont on doit les revêtir. « Le sermon, dit-il, tire sa beauté : 1° de la plénitude de la pensée fondamentale ; 2° de la force de l'expression ; 3° de la simplicité ou du naturel qui, bannissant tout raffinement, produit un enchaînement lumineux de toutes les pensées entre elles et avec la pensée fondamentale.

« La marque infaillible de l'élément classique, celle que l'on rencontre dans tous les écrivains dignes de ce nom, c'est la richesse, la force, la simplicité.

« Voilà ce qui, au milieu de la diversité des formes, demeure à jamais invariable : dire en peu de mots et avec beaucoup de force beaucoup de vérités (t. I, p. 444-445). »

Notre auteur insiste sur le caractère à la fois édifiant et populaire qui convient à l'éloquence chrétienne : « Il est facile de comprendre : 1° La différence qui existe entre un discours clair, facile à retenir, touchant et pratique pour la masse ; entre un discours plus philosophique et académique, et un discours populaire.

« L'un, comme chacun le comprendra, a plus : 1° d'idées abstraites ; 2° de concision de la phrase ; 3° d'expressions précises et nécessaires ; 4° plus de vérités générales (*Universalia*).

« L'autre a plus 1° d'idées sensibles, c'est-à-dire qui se révèlent dans les faits et dans les exemples ; 2° plus de phrases courtes s'expliquant facilement l'une l'autre ; 3° plus d'expressions communes et reçues dans

le langage ordinaire ; 4° plus de ce qui tient aux choses indispensables, personnelles, plus de figures et d'images sensibles. »

Le prêtre est chargé comme catéchiste d'instruire l'enfance et la jeunesse : de là un nouveau genre d'enseignement qui a ses règles spéciales. Une grande clarté est nécessaire ici plus que partout ailleurs. On n'aura pas de peine à y atteindre si l'on connait bien la religion : car, toutes les vérités doctrinales ont un côté facilement accessible, le côté historique. Raconter puis reprendre le récit par petites parties sous forme de questions pour s'assurer que les enfants en ont saisi l'ensemble et les détails : voilà toute la science du catéchiste. On peut aussi se servir très-utilement d'analogies et de comparaisons empruntées à la nature, à la vie quotidienne, en un mot à ce que les enfants connaissent le mieux. « La famille, la maison paternelle, le père, la mère, les frères, les sœurs, le pain qui est sur la table, le lait, le jardin de la maison avec ses fleurs, ses légumes, ses fruits, les animaux domestiques, les agneaux blancs qui bondissent sur l'herbe, l'oiseau qui chante dans la cage, première galerie d'images pour le monde des enfants, et cette autre plus grande, je veux dire la nature avec son soleil brillant, la pluie, la neige, le vent, le jour, la nuit, la lune, les étoiles, etc., et tout ce qui s'agite dans l'enfant, l'amour la confiance, la reconnaissance envers les parents, et ce que l'enfant apprend à connaître en lui-même, l'œil, la main, la langue, etc., sont assurément les premières idées, les premières pensées qui se produisent dans le monde de la jeunesse. Un bon catéchiste trouvera là une matière suffisante pour présenter aux enfants sous une forme sensible la doctrine céleste (t. I, pag. 510, 511.) »

Sailer s'occupe dans les livres suivants (3-8) de la direction et de la surveillance des écoles, de l'enseignement privé du pasteur, de la confession, de la

visite des malades, du Culte et des Sacrements, de la résidence et de la vigilance pastorale. Cette seconde partie se termine par un petit résumé fort substantiel, sous forme de conseils qu'un prêtre vénérable, le vieux pasteur Anselme, adresse à un jeune coopérateur (vicaire).

Enfin, la troisième partie considère le ministre de Dieu dans ses relations avec les personne de sa maison, avec les fidèles, avec ces confrères, etc. Elle est suivie de deux Appendices dont le premier contient des extraits d'une correspondance pastorale, et, le second, des fragments du journal d'un Pasteur.

Nous sommes obligé de nous borner ici à une simple nomenclature des sujets traités. Nous regrettons de ne pouvoir suivre l'auteur dans le détail des règles et des conseils que lui ont inspiré sur tous ces points sa longue expérience, sa piété, son zèle du salut des âmes. L'analyse plus développée des premiers livres, et les extraits textuels qui l'accompagnent, permettent, je pense, au lecteur de porter sur l'ensemble un jugement éclairé.

Pas de théories en l'air, pas de considérations vagues; des règles courtes, précises, trésor accumulé pendant toute une carrière pastorale, beaucoup d'exemples, d'applications, de détails pratiques, voilà ce qui caractérise, selon nous, la forme et le contenu de cet ouvrage. Sailer semble avoir pris pour devise le mot de Quintilien : *Longum iter per præcepta, breve et efficax per exempla...*

L'abbé HAUTCŒUR.

DE L'OBLIGATION DE LA MESSE *PRO POPULO*.

(DÉCISION RÉCENTE DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE).

Dans le premier volume de la *Revue des Sciences* (t. I : janv. 1860, page 58), M. l'abbé Bouix a traité cette question de Droit canonique : *Si l'obligation d'offrir le Saint-Sacrifice* pro populo *concerne les Aumôniers de religieuses, d'hôpitaux, de prisons, et les Aumôniers des militaires?* essayant, disait-il, de résoudre la difficulté, en attendant que la Sacrée Congrégation du Concile vienne à la trancher elle-même.

Nous recevons à l'instant communication du texte suivant, émané récemment de la Congrégation du Concile.

DUBLINEN. MISSÆ PRO POPULO.

Die 2 *junii* 1860.

Dublini plurimi sunt capellani asylorum pro pauperibus, carcerum nosocomiorum, aliorumque ejusmodi locorum. Ab Episcopo nominantur et stipendia a gubernio recipiunt. Omnium qui praedictis locis destinentur curam gerunt, eisdemque ecclesiastica Sacramenta, uno excepto Matrimonio, administrant. Hæc autem omnia praebent independenter a parocho. Exorto itaque dubio utrum praefati capellani teneantur dominicis festisque diebus Sacrum pro populo applicare, Sacra Congregatio de Propaganda fide, cui rem detulerat Dublinensis Antistes, dubium hujusmodi huic S. Ordini refiniendum remisit.

Indubii juris est quemlibet, cui animarum cura commissa sit, oves suas pascere et Sacrificium pro eis offerre teneri, ut statuit Conc. Trid. *Sess.* XXIII, c. 1, *de Reform.*, et Benedictus XIV in Constitutione « *Cum semper oblatus*, » diei 19 augusti 1744, et nuperrime Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. IX in epistola Encyclica incipien. *Amantissimi*, die 3 maii 1858 dita.

Huic autem oneri animarum curatores ipsi per se satisfacere debent omnibus diebus dominicis ceterisque festis; idque sive amovibiles illi sint, sive perpetui, sive congruos habeant reditus, sive non, cum ad hoc non dansa redituum, sed ratione officii teneantur: Benedict. XIV, Constit. cit et Sacra Congregatio in *Senogallien*, 20 *martii* 1790 et alibi.

Verum ii soli hoc onere obstricti sunt qui vero proprioque sensu dicuntur animarum curam gerere. Hinc ab eodem eximuntur coadjutores parochorum, Sac. Congregatio in *Tiburtina Parochialium die* 22 *decembris* 1835, idemque vicarii perpetui, nisi isti in solidum aeque ac parochi actualem obtineant curam, eadem Sac.. Congregatio in *Tiburtina, applicationis Missae* 21 *Novembris* 1801. Huc quoque spectat duplex decretum Sac. Congregationis de Propaganda Fide pro missionariis diœceseos Pekinensis, uti ex nota apparet ab ejusdem Congregationis archivio deprompta et apud acta exhibita. Quam enim decreto die 28 januarii 1780 edito et a Summo Pontifice Pio VI approbato die 13 februarii 1780 declaratum fuisset missionarios illos nullatenus parochos esse, neque ecclesias eorum vere et proprie parochiales; posteriori decreto diei 4 januarii 1798 proposito dubio utrum iidem missionarii immunes ab onere Missam pro populo applicandi existimari deberent, Sac. Congregatio respondit: « *Provisum per decretum* 28 *januarii* 1780 *a sanctitate Sua probatum.* »

Eadem Sac. Congregatio alio decreto anni 1803 Vicario Apostolico Tonkini Occidentalis respondit: « *Neque vicarios generales, neque coadjutores vicarii apostolici, uti nec ipsum vicarium apostolicum ulla teneri obligatione applicandi Missam pro populo cui praedictis titulis praesunt, sed ex charitate tantum id decere.* » Ratio autem hujus responsionis, in quantum ex relativa positione desumi potest, hoc est, quod vicarii apostolici non sint vere Ordinarii.

Quod vero ad hospitalia pertinet aliaque ejusdem generis loca, animadvertendum videtur, (quod de hospitalibus nominatim expendit Rota, in *Valentiniana jurisdictionis super manutentione* 26 *junii* 1751, *coram Figueroa*), praesumptionem juris esse, ea in aliquo parochiali districtu fundata esse atque constructa, et proinde eorum capellanum veris parochis aequiparari non posse, nisi contrarium clare demonstretur. Ad hoc autem demonstrandum nullatenus sufficit (uti ibidem Rota) quod in hujusmodi locis ecclesiastica administrentur Sacramenta et curae animarum opera detur. Hoc namque competere potest ex privilegio et praescriptione, nec veram parochialitatis rationem proprieque dictam animarum curam necessario includit.

Accedit in casu praesenti, nuptias coram capellanis nullo modo contrahi, uti ex Episcopo relatione apparet. Nihil autem in jure notius quam quod matrimonium coram vero parocho iniri debeat, iis etiam in regionibus in quibus sive propter defectum promulgationis decreti Tridentini *Sess.* XXIV, c. 1, *Decret. de Reform. matrim.*, sive propter dispositionem pontificiam, nullum adest impedimentum dirimens clandestinatis.

Neque majoris momenti habenda est nominatio Episcopi, qua capellani instituantur; cum ipsa collatio vicariae in titulum, praevio etiam concursu, tanquam nullius ponderis ad parochialitatem evincendam ab eadem Rota (*Ibid.*), rejecta sit.

Quare, etc. Sacra Congregatio, etc. rescribendum censuit: *Non teneri.*

Arras. Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue St-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

QUESTION CANONIQUE.

Les chapitres cathédraux de France peuvent-ils lorsque le siège épiscopal vient à vaquer, députer plusieurs vicaires capitulaires ? — Décision récente de la S. C. du Concile, déclarant que le chapitre de Reims ne peut en nommer qu'un seul.

Rappelons brièvement les prescriptions du droit commun sur cette matière. Nous publierons ensuite l'importante décision relative au chapitre de Reims ; et nous rechercherons ce qu'on doit en inférer par rapport aux autres diocèses.

I.

Exposé du droit commun relatif à la nomination des vicaires capitulaires.

I. Le décret du Concile de Trente, sur lequel roule toute la question, est ainsi conçu : « Capitulum, sede vacante, ubi fructuum percipiendorum ei munus incombit, æconomum unum vel plures, fideles ac diligentes decernat, qui rerum ecclesiasticarum et proventuum curam gerant, quorum rationem ei ad quem pertinebit sint reddituri. Item *officialem seu vicarium infra octo dies post mortem Episcopi constituere,*

vel existentem confirmare omnino teneatur, qui saltem in jure canonico sit doctor, vel licentiatus, vel alias quantum fieri poterit idoneus : si secus factum fuerit, ad Metropolitanum deputatio hujusmodi devolvatur. Et, si ecclesia ipsa metropolitana fuerit, aut exempta, capitulumque (ut præfertur) negligens fuerit, tunc antiquior Episcopus ex suffraganeis in metropolitana, et propinquior Episcopus in exempta æconomum, et vicarium idoneos possit constituere. » (Sess. 24, cap. 16) La plupart des canonistes conclurent de ces termes que les chapitres cathédraux ne pouvaient nommer qu'un seul vicaire capitulaire ; mais il y en eût aussi qui soutinrent le sentiment opposé. Il suffira, pour constater le fait de cette controverse, de citer le passage suivant de Leurénius : « Non potest capitulum deputare nisi unum vicarium capitularem... Loquitur enim concilium Tridentinum (sess, 24, c. 16) in singulari; et injungit capitulo ut, sede vacante, deputet æconomum unum *vel plures*, et eligat *officialem seu vicarium* ; atque ita, ubi facit mentionem de electione vicarii, non repetit illam dictionem *vel plures*. Nihilominus plures (nulla facta mentione consuetudinis adeoque independenter ab hac) capitulum posse deputare, tenent Sbrozius...; item Molina... ; aitque Garcia.. concilium loqui quidem in singulari; quia regulariter non solet poni nisi unus vicarius; non tamen tollere quod plures esse possint vicarii; et dispositionem loquentem de uno, locum habere in pluribus, quando eadem est ratio in illis. » (Leurénius, dans son traité *De capitulo, sede, vacante*, question 547).

La question était trop importante et trop pratique pour qu'elle restât indécise. Des recours à Rome eurent lieu. La Congrégation des Cardinaux interprètes du Concile de Trente fut appelée à prononcer. Elle prononça, en effet, par diverses décisions, qui fixèrent le sens de la loi et firent cesser toute divergence d'opinion en ce qui concerne le droit commun.

II. En voici deux que j'ai extraites moi-même des Registres authentiques de la Congrégation du Concile (1) : Congregatio Concilii censuit, ex decreto Concilii, capite 16 sessionis XXIV, a capitulo, sede vacante, unum tantum vicarium esse eligendum. Cæterum non esse eo decreto sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem (in causa Panormitana, 21 aprillis 1592). Sacra Congregatio censuit dandas esse declarationes antiquas tenoris sequentis : in una Panormitana, die 21 aprilis 1592, Sacra Congregatio censuit ex decreto ejusdem S. Concilii, capite 16 sessionis 24, de Reformatione, a capitulo, sede vacante, unum tantum vicarium esse eligendum : cæterum non esse eo decreto sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem (in causa Dertusensi, 19 martii 1639). Fagnan cite une décision semblable du 20 juin 1589. Dans mon traité *de Capitulis* (page 549), j'ai relaté celle du 31 mai 1625, concernant le diocèse de Lima, avec le bref d'Urbain VIII qui la confirme. Dans le document récent que nous allons reproduire, le cardinal Cagiano en allègue une du 1er décembre 1736 ; et il atteste que la S. Congrégation des Evêques et réguliers, aussi bien que celle du Concile, a ainsi prononcé *plusieurs fois* : « Capitula « unum dumtaxat vicarium capitularem, non autem « duos vel plures deputare debere... Hæc porro *pluries* « declaravit S. Congregatio Episcoporum et regula- « rium, nec non et hæc ipsa. »

La question a donc été décidée un grand nombre de fois, et toujours dans le même sens, par l'autorité compétente, celle des Congrégations Romaines et du Saint-Siège. L'enseignement des canonistes plus récents, s'est conformé à ces décisions. En sorte qu'aujourd'hui, à ne considérer que le droit commun, et

(1) Ces registres manuscrits, qu'il m'a été permis de compulser pendant mon séjour à Rome, sont les mêmes que Benoît XIV et plusieurs autres citent sous le nom de *libri decretorum*.

abstraction faite d'une coutume contraire devenue légitime, l'obligation des chapitres cathédraux de ne nommer qu'un seul vicaire capitulaire n'est plus une opinion sujette à controverse, mais une doctrine qu'on doit tenir pour certaine, une règle dont il n'est point permis de s'écarter.

III. Nous avons dits *abstraction faite d'une coutume contraire devenue légitime*. En effet, les décisions citées déclarent expressément, *eo decreto non esse sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem*. Comme le mot *præsertim* l'indique assez clairement, il n'est pas absolument nécessaire que la coutume dont il s'agit, pour être légitime, soit immémoriale. Si elle a les conditions ordinaires pour prescrire légitimement, on peut dire, ce semble, que le décret du Concile de Trente ne la condamne pas.

Tel est le droit commun. Il était facile de le préciser. La difficulté jusqu'ici était d'en faire l'application à l'état actuel des diocèses de France.

II.

Décision relative au diocèse de Reims

Elle a été rendue à l'occasion d'une visite *ad Limina* de son Eminence le Cardinal Gousset. Dans sa relation du 15 décembre 1857, l'illustre Prélat, dont les écrits ont tant contribué au retour des saines doctrines dans notre pays, informait le Souverain Pontife, que, dans le diocèse de Reims, on a coutume pendant la vacance du siège de nommer trois vicaires capitulaires. La réponse du cardinal Cagiano, préfet de la Sacrée Congrégation du Concile, du 14 juillet 1858, déclare au nom des éminentissimes Pères de cette Congrégation, qu'on ne peut députer *qu'un seul* vicaire capitulaire, et que le chapitre de Reims doit se conformer à cette règle. Voici le texte de cet important document, que nous sommes les premiers à publier, et que les canonistes

ne manqueront pas désormais de reproduire, en traitant la question qui nous occupe :

Eminentissime, ac Reverendissime Domine colendissime. — Novum idemque præclarum devotissimæ erga Apostolicam Sedem observantiæ documentum exhibet Eminentia Vestra suis litteris diei 15 dec. anni proxime elapsi, quibus ex lege Sixtina status prænobilis ac vetustæ istius diœceseos exponitur. Quas quidem litteras cum hæc S. Congregatio Tridentini juris interpres ac vindex pro eo, quod sibi incumbit, officio expendendas susceperit, compertum habuit quod a Te, Eminentissime Domine, erat expectandum, nimirum singulari ad exemplum sollicitudine. Te flagrare in re sacra ad normam sacrorum Canonum moderanda, et spiritualibus gregis Tibi concrediti utilitatibus provehendis. Id enim opprime ostendit comprobatque diœcesis sacra visitatione peragrata, Synodus provincialis ter, diœcesana quater saluberrime coacta, Romanæ Liturgiœ usus mirifice, clero ac populo favente, restitutus, aliæque tandem episcopalis ministerii partes sedulo absolutæ.

Quod innuis istic, sede vacante, tres vicarios capitulares eligi solere, animadvertunt eminentissimi Patres, capitula cathedralium infra octo dies post obitum Episcopi unum dumtaxat, ex cap. 16, sess. 24 de Reformatione, vicarium capitularem, non autem duos vel plures deputare debere, quemadmodum de vicariis generalibus agere licitum est. Hæc porro pluries declaravit Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium necnon et hæc ipsa, nominatim in Elven. jurisdictionis ad 1 et 2 diei 1 dec. 1736.

Monebis itaque capitulum, ut quando vacatio ceciderit, quod longe sit, huic disciplinæ adhæreat, cum præsertim idem capitulum non impediatur vicario alium virum adsciscere, qui opem adjutricem eidem præbeat, quemadmodum non pridem inculcatum est capitulo

Molinensi in approbatione statutorum capitularium per litteras diei 10 jul. 1854.

Gaudet hæc S. C., quod metropolitanæ Ecclesiæ canonici diligentiam in choralibus obeundis officiis præ se ferant. Cumque ex disciplina ecclesiastica et generali consuetudine singulis diebus singulæ horæ canonicæ a capitulo quolibet persolvendæ sint, unaque Missa conventualis pro benefactoribus in genere offerenda, auctores Tibi sunt eminentissimi Patres, ut canonicos ipsos eo inducas, ut saltem (quando circumstantiæ non sinant ad amussim satis huic oneri facere) veniam ab hac S. Congregatione, Tua commendatione muniti, ad exemplum complurium aliorum Galliæ Antistitum exorare ne graventur.

Gratum est quam maxime, quod multam de ecclesiastica juventute, quæ degit in seminario magno et duobus parvis, curam ac sollicitudinem foveas. Id enim opportunissum est atque adeo necessarium ut ea præsto sit sacrorum operariorum copia quibus tot paræcias, quas suo titulari rectore vacuas renunciasti, eodem donare contingat.

Optarent eminentissimi Patres, ut in cœtibus sacerdotalibus ad res sacras disceptandas istic summa cum Tua tuique cleri laude haberi solitis, aliqua semper intersereretur e liturgicis disciplinis disputatio, ceu communiter factitari solet, et hæc S. Congregatio etiam atque etiam ubique commendat.

Tandem quod plures Christi fideles inveniantur, qui christianæ professionis immemores, Ecclesiæ præcepta negligant, et in fide catholica titubent, dolemus una Tecum vehementissime ; unaque hortamur ne animo despondeas : quin imo ne absistas qua sacris concionibus adhibitis, qua solidis doctrinis per typos editis et disseminatis, aliisque modis, quos tua Tibi a Domino data prudentia suggesserit, sanctissimæ religionis nostræ veritatem, utilitatem, necessitatemque pro viribus indesinenter commendare.

Hæc satis sint : neque enim Eminentia Vestra majoribus indiget sive stimulis sive consiliis. Ego vero, quod ad me peculiariter attinet, studiosissimos observantiæ meæ sensus profiteor Eminentiæ Vestræ, cui manus humillime deosculor.

Eminentiæ Vestræ humillimus et addictissimus famulus. — Card. Cagiano, præf. — A. Quaglia, secretarius. — Romæ, 14 julii 1858.

En ce qui concerne le diocèse de Reims, cette pièce nous semble prouver les points suivants :

1° La députation de plusieurs vicaires capitulaires dans ce diocèse est désormais *illicite*. Dire qu'en vertu du Concile de Trente on ne doit nommer qu'un seul vicaire capitulaire, et ajouter immédiatement après, *monebis itaque capitulum ut huic disciplinæ adhæreat*, c'est décider que la nomination de plusieurs vicaires n'est pas permise au Chapitre de Reims, et que la coutume contraire ne l'y autorise point.

2° La nomination de plusieurs vicaires capitulaires, faite précédemment par le Chapitre de Reims a été pareillement illicite. Pour déclarer l'obligation du Chapitre de Reims de ne députer qu'un seul vicaire capitulaire, les Cardinaux n'allèguent point une volonté une injonction *récente* du Saint-Siège, mais uniquement la loi du Concile de Trente. Si en vertu de cette loi et nonobstant la coutume contraire, les chanoines de Reims sont tenus aujourd'hui d'agir ainsi, ils y étaient tenus précédemment; puisque la même loi existait, et que la coutume contraire était moins longue. Leur conduite antérieure doit donc être excusée à raison de la bonne foi ; mais en soi elle n'était pas légitime.

3° Par rapport au Chapitre de Reims, on doit ce semble, regarder non seulement comme illicites, mais encore comme *nulles*, les nominations de plusieurs vicaires capitulaires. D'après ce qui précède, elles sont contraires à la loi du Concile de Trente sans que la coutume opposée de ce diocèse soit une ex-

cuse suffisante. Or, le Concile de Trente annule la nomination faite contrairement à ses prescriptions : *Si secus factum fuerit, ad Metropolitanum deputatio hujusmodi devolvatur. Et, si ecclesia ipsa metropolitana fuerit, tunc antiquior Episcopus vicarium possit constituere.* A la vérité, les Congrégations romaines déclarent, *eo decreto non esse sublatam contrariam consuetudinem, præsertim immemorabilem.* Mais les éminentissimes Pères de la Congrégation du Concile jugent que la coutume de Reims n'a pas les conditions requises. Autrement, ils ne décideraient pas que les chanoines de cette ville sont tenus, en vertu de ce même décret, de ne nommer qu'un seul vicaire capitulaire. Ces conclusions s'appliquent aussi aux nominations de plusieurs vicaires capitulaires, faites précédemment pendant la vacance du siège archiépiscopal de Reims. Selon la doctrine exposée elles auraient été nulles, et ces vicaires n'auraient eu la juridiction qu'en vertu du *titre coloré.*

III.

Que conclure par rapport aux autres diocèses de la France ?

1° Si tous les diocèses de la France étaient dans les mêmes conditions que celui de Reims, nul doute qu'il ne fallût leur appliquer la décision que nous venons de rapporter. La Sacrée Congrégation du Concile, en déclarant que le chapitre de Reims ne peut députer qu'un seul vicaire capitulaire, n'entend pas créer un droit nouveau et particulier pour ce diocèse ; elle exprime au contraire que c'est la conséquence du droit commun. Si la condition des autres diocèses n'était pas différente, le même droit commun les atteindrait.

Mais il existe une différence : le diocèse de Reims n'a été érigé qu'en 1821. Il en résulte que ses coutumes ne sont pas quadragénaires, non plus que celles de quelques diocèses de date récente, par exem-

ple, du diocèse de Moulins, dont il est question dans la pièce relatée.

Au contraire, dans les diocèses érigés en 1802, il peut se trouver des coutumes qui aient déjà dépassé la durée de quarante ans. D'autre part, la loi qui interdit de nommer plus d'un vicaire capitulaire, ne proscrit pas la coutume d'en députer plusieurs, si elle est revêtue des conditions requises. L'autorité compétente, ainsi qu'il a été dit plus haut, l'a expressément déclaré plusieurs fois : *Eo decreto non esse sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem.* Dans les diocèses de Reims et de Moulins, la coutume de députer plusieurs vicaires capitulaires manquait d'une condition nécessaire; elle n'avait pas ce semble une durée suffisante. Par conséquent, en vertu du droit commun les Chapitres cathédraux de ces deux diocèses ne pouvaient députer qu'un seul vicaire, et il n'est pas étonnant que la Sacrée Congrégation l'ait ainsi décidé. La coutume des diocèses érigés en 1802 date de plus loin. Mais a-t-elle la durée et les autres conditions requises pour légitimer aujourd'hui la députation de plusieurs vicaires capitulaires ? C'est une question grave que nous ne voulons point trancher, quoiqu'elle nous semble devoir être résolue négativement, à cause des raisons suivantes.

2° Il s'agit ici d'une coutume introduite par des actes répétés contre la loi. La première fois qu'on élut plusieurs vicaires capitulaires dans les diocèses érigés en 1802, l'acte fut illégitime et nul; et les élus ne possédèrent la juridiction qu'en vertu de la bonne foi et du titre coloré. C'est la conséquence rigoureuse du droit commun et de la décision récente relative au diocèse de Reims. Combien faut-il de ces actes répétés, pour prescrire légitimement contre la loi et constituer une coutume légitime ? C'est une question difficile, comme la plupart de celles qui concernent la

coutume; et les Docteurs sont loin de s'accorder sur ce point. D'autre part, combien y a-t-il eu dans chaque diocèse de ces actes répétés? A Cambrai, la première vacance de siège n'a eu lieu qu'en 1841, et il n'y a eu jusqu'ici que deux élections de vicaires capitulaires. Dans le diocèse d'Arras, il n'y en a eu qu'une. Quoique plus nombreuses ailleurs, il ne semble pas qu'elles l'aient été suffisamment pour constituer une coutume légitime. A la vérité, les diocèses en question existent depuis plus de quarante ans : mais il ne s'en suit pas que la manière d'y députer les vicaires capitulaires y forme une coutume quadragénaire. Les actes constitutifs de cette coutume s'y sont répétés trop rarement pour qu'on puisse la regarder comme telle. S'il faut au moins dix actes pour constituer une coutume légitime contre la loi, dans combien de diocèses de France ces dix actes ont-ils eu lieu?

3° Dans mon traité *De Capitulis*, page 253, j'ai mis en question la légitimité de cette coutume à un autre point de vue. J'ai dit : « Nihilominus non *videtur* dicta praxis inter legitime præscriptas consuetudines recensenda. Nam ut inducatur consuetudo contra legem, requiritur ut qui agunt contra legem, habeant intentionem resistendi legi, ac proinde ut sciant se contra legem agere. Si autem ex errore existiment se conformiter legi agere, consuetudinem contra legem non inducunt. Porro, prædicta capitula Galliæ, si rescivissent illegitimam et nullam esse plurium vicarium deputationem, ab ea procul dubio abstinuissent ; unde bona fide, et ex interrupto tunc temporis juris pontificii studio, ita egisse censenda sunt. Consuetudinem ergo legitime præscriptam non induxerunt. » Cette raison paraîtra peut-être bien contestable. Mais ne suffit-elle pas du moins pour fonder un doute?

4° Quand à la conduite passée du Saint-Siège relativement à la pratique de nos diocèses, elle n'en prouve pas la légitimité. Il est vrai que le Souverain-

Pontife dans ses relations avec les vicaires capitulaires les a constamment traités comme s'ils étaient réellement investis de la juridiction et du pouvoir de gouverner le diocèse. Mais que peut-on en inférer ? Que le Saint-Siège n'a pas voulu jusqu'ici urger l'exécution du droit commun sur ce point, et rien de plus. Ces vicaires capitulaires avaient réellement la juridiction, à cause de la bonne foi et du *titre coloré*. Le Saint-Siège aura eu des raisons de garder le silence sur l'illégitimité et la nullité de leur élection, et de remettre à plus tard la correction de cette irrégularité.

La pratique de nommer plusieurs vicaires capitulaires à été suivie aussi à Reims; et le Saint-Siège a traité ces vicaires capitulaires comme ceux des autres diocèses. Néanmoins, la décision relatée de 1858, prouve que le Chapitre de Reims ne peut et n'a pu précédemment nommer qu'un seul vicaire capitulaire.

5° Au reste, il est vraisemblable que les doutes ne tarderont pas à être éclaircis. La décision qui concerne le chapitre de Reims, semble annoncer l'intention du Saint-Siège de ramener tous nos diocèses de France à la même pratique, celle de n'élire qu'un seul vicaire capitulaire. S'il en est ainsi, la S. Congrégation du Concile, lorsquelle sera consultée, ou bien à l'occasion des visites *ad Limina*, ne manquera pas de se prononcer dans ce sens relativement aux diocèses érigés en 1802.

IV.

Rétractation de quelques lignes de mon traité de Capitulis, *relatives à la question présente.*

Le lecteur voudra bien me pardonner de rappeler ici ce que j'ai enseigné dans cet ouvrage sur le sujet qui nous occupe. Il contient un passage que je tiens à rectifier. C'est un devoir de rétracter l'erreur dès qu'on l'a reconnue. A la page 552 se trouve traitée la question délicate, si la coutume de nommer plusieurs

vicaires capitulaires, suivie en France depuis le concordat, est devenue légitime. Je l'ai résolue négativement; mais en faisant à tort une exception en faveur de la province ecclésiastique de Reims. Mon erreur a été occasionnée par un décret du Concile de cette province, célébré à Soissons en 1849. Au titre 14, chapitre 2, page 107, il est dit : « Quoniam autem apud Galliarum ecclesias, propter nimiam diœcesium extensionem, Episcopus duos, Archiepiscopus tres habeat vicarios generales a gubernio stipendium recipientes, *ex diuturna consuetudine capitulum potest aut eosdem eligere sub vicariorum capitularium nomine, aut alios ipsis adjungere vel etiam substituere.* Numerus autem eorum vicariorum non progrediatur ultra modum. »

Ce décret, soumis à la révision du Saint-Siège avec tous les autres, était revenu de Rome sans correction. On n'aurait pas manqué de me l'objecter comme renversant ma conclusion, si je ne me l'étais objecté moi-même. J'ai donné une réponse; et ce n'était pas la bonne. La voici : « Notatu autem dignum est decretum in quodam nuper habito in Gallia provinciali concilio sancitum, quo plures vicarii capitulares, sede vacante, eligi deberent : illa scilicet dispositio, simul cum aliis, Sacræ Congregationi Concilii correctioni de more proposita, correcta non est. *Ex quo in hujus provinciæ diœcesibus legitima evasisse videtur plurium vicariorum capitularium electio. Hoc ipso enim quod prædictum decretum moderatum a Sacra Congregatione Concilii non fuerit, censenda est Apostolica Sedes in illud consensisse; quod indulto apostolico æquivalere videtur.* » La décision des éminentissimes Pères de la Congrégation du Concile, citée plus haut, prouve que je me suis trompé. Nonobstant le décret du Concile provincial de Soissons, et la coutume alléguée, il a été décidé que le chapitre de Reims ne peut députer qu'un seul vicaire capitulaire. C'est dire

équivalemment, que le dispositif contraire du Concile provincial de Soissons, est resté nul, quoique renvoyé de Rome sans correction. Qu'il puisse absolument arriver que parmi les décrets d'un Concile provincial il y en ait quelqu'un de nul, et que les réviseurs Romains en le renvoyant sans correction ne guérissent point ce défaut de nullité, c'est un point de droit qui ne saurait être contesté. On peut le voir prouvé dans un article du numéro précédent (page 193).

V.

D'après la lettre citée du cardinal Cagiano, l'Evêque peut avoir plusieurs vicaires-généraux, et les chanoines en députant le vicaire capitulaire peuvent nommer en outre quelqu'un pour l'aider dans cette fonction.

1. En ce qui concerne les vicaires-généraux, la doctrine communément reçue par les Docteurs, et que j'ai soutenue comme tout-à-fait certaine dans mes ouvrages, c'est que les Évêques peuvent en avoir plusieurs. Un canoniste contemporain s'est efforcé d'établir qu'ils ne peuvent en avoir qu'un seul. La lettre du cardinal Cagiano est une preuve de plus contre cette opinion. Après ces paroles : « Capitula « cathedralium unum dumtaxat vicarium capitularem « deputare debere, *non autem duos vel plures*, » l'éminentissime Prélat ajoute, *quemadmodum de vicariis generalibus agere licitum est*. Donc s'il s'agit de vicaires-généraux, la pluralité n'est pas interdite : *duos vel plures deputare licitum est.*

2. Le passage qu'il importe surtout de faire remarquer, est celui où il est dit, que le Chapitre peut assigner un aide au vicaire capitulaire : *Cum præsertim idem capitulum non impediatur vicario alium virium adsciscere, qui opem adjutricem eidem præbeat, quemadmodum non pridem inculcatum est capitulo Molinensi, in approbatione statutorum capitularium*

per litteras dici 10 *julii* 1854. Ces paroles expriment ce semble, le droit commun, et non une faculté spéciale accordée aux Chapitres de Reims et de Moulins. Tous les Chapitres peuvent donc assigner un aide au vicaire capitulaire. Dans la situation spéciale des diocèses de France, relativement au gouvernement civil, ce pouvoir des Chapitres obvie à un inconvénient qu'on objectait, pour ne pas abandonner la coutume de nommer plusieurs vicaires capitulaires. On disait : S'il n'y a qu'un vicaire capitulaire, il n'y aura que son modique traitement. Un seul homme est insuffisant au gouvernement d'un diocèse. Et faute de ressources, il ne pourra pas s'adjoindre le personnel nécessaire pour l'aider. Avec la faculté du Chapitre de nommer un aide, l'inconvénient disparait : l'ecclésiastique nommé en second recevra du gouvernement le traitement, comme s'il eût été nommé, lui aussi, vicaire capitulaire.

D. Bouix.

UN MOT SUR LA MODÉRATION (1).

Périgueux, 6 *septembre* 1860. — Mon cher ami, voici selon vos désirs une lettre qui vous dira sans ordre et sans façon, mais avec sincérité et, je le voudrais bien, avec netteté, ce que je pense de la modération. N'ayez pas peur, ce n'est ni un traité, ni une thèse, c'est une causerie, où je désire vous communiquer avec simplicité les quelques réflexions qui me sont déjà venues bien souvent à l'esprit.

Modération ! qui sait d'où vient ce mot magique ?

(1) Les noms employés dans cette lettre sont de pure invention et ne renferment aucune personnalité : l'auteur, qui désire garder l'anonyme, a eu soin de nous en avertir.

(*Note du Directeur.*)

A quelque point de vue que je l'envisage, je crois toujours y voir : *modus*, manière, *ratio*, raison, comme si l'on disait, raison de la manière d'être d'une chose. Ce cher mot a trois sens que j'ai souvent lus dans mon *Dctionnaire de l'Académie*. Mon édition est celle de 1835. Bien des mots ont changé depuis, je crois, de signification. La modération n'a pas perdu la sienne. Je cite : « MODERATO. S. F. *Retenue, vertu qui porte à garder une sage mesure en toutes choses.* » Ce sens me plaît beaucoup, je vous l'avoue, et je trouve que le Dictionnaire a bien fait de le mettre en tête et de le donner comme premier et principal. Mais hélas ! ce n'est pas le seul ; plus bas je trouve : « MODERATION *siginfie aussi retranchement, diminution d'un prix ou d'une taxe... Signifie encore adoucissement, mitigation.* » Ces deux dernières significations s'éloignent de la première. Si celle-ci exprime la juste mesure, les autres expriment, retranchement diminution. « MODÉRÉ, *participe est aussi adjectif et se dit des choses qui sont éloignées de toutes sortes d'excès.*»

Voilà du français, mon cher ami.

L'histoire de la modération est très-facile à raconter. Dieu est la Modération même. Il n'y a de modéré que le vrai et que le bien. Car, le vrai est le seul mode légitime de toute pensée, et le bien est le seul mode légitime de toute chose : tout ce qui s'écarta du bien et du vrai ne fut jamais modéré. Tout ce qui s'écarte du ton n'est jamais juste. Les fous, les hérétiques et les païens n'ont pas été modérés. Extravagants, ils sont sortis de la modération.

L'erreur et le mal sont ce qui ne doit pas être. Ils sont essentiellement illégitimes. Ils ne peuvent donc exister qu'aux dépens de la vérité et en l'opprimant. Or, ils l'ont opprimée en plusieurs manières : tantôt par la violence, tantôt par le mépris, tantôt par le silence, tantôt en l'appelant *dangereuse*, *turbulente* et *exagérée*!!! Néron tue, Julien se moque, Héraclius ordonne

le silence et l'Arien trouve d'une insupportable exagération le catholique qui ne veut sacrifier ni saint Athanase ni le *Consubstantiel*. Mais toujours au fond de cette lutte, il y a le mensonge et l'homicide! *Mendax ab initio et homicida.*

Si détournant nos regards du passé, nous les tournons vers le présent, nous trouverons autour de nous plusieurs classes d'esprits. Les uns sont justes et droits, francs et généreux. Ils aiment la vérité. Ils posent bien les questions, ils vont sans tituber jusqu'au bout des conséquences : ils veulent le vrai, le vrai seul, le vrai tout entier, sans mélange, sans retranchement. Hélas, mon ami, que ces esprits sont rares ! Il y en a dix sur cent ! Ce sont les seuls modérés. D'autres sont outrés : ils ont toujours des lunettes grossissantes : une peccadille pour eux est une énormité, le peut-être est le certain, le probable est l'absolu. Ils ne savent pas douter. Ils affirment haut et toujours. Ces esprits sont rares, relativement. Les plus nombreux sont ceux de la troisième classe : le monde en est plein, mon cher ami ; il y en a partout. Ils se distribuent en mille nuances. Les uns sont d'une timidité telle, qu'à peine ils oseraient dire que deux et deux font quatre. Pour eux tout est controverse, et on ne doit, disent-ils, rien affirmer carrément. Les autres s'écrient : Pas de noir! pas de blanc ! vive le gris ! jamais de chiffres ronds ! vive la vérité 3/4 ! Quelques-uns disent : Entre oui et non, il y a un milieu, un passage ! 2 et 2 font 4, dit un homme ; non, non, dit le voisin, 2 et 2 font 8 ! Vous vous trompez, disent ces modérés, la vérité est au milieu, 2 et 2 font 6 !Quelques autres disent : Ne prenons pas de parti entre le oui et le non ; restons indifférents : en tout il y a pour et contre : mettons en face Jésus-Christ et Barabbas, mais ne prononçons pas ! D'autres se disent amis quand même du juste milieu : ils aiment par là à se distinguer, ils se croient plus sages et plus indépendants que le vulgaire, ils se

posent en amis désintéressés, en juges impartiaux et rendent d'insignifiants oracles. D'autres sont chauves-souris : Vivent les oiseaux, vivent les rats ! D'autres s'abstiennent totalement et tournent le dos à cette question : *Quid est veritas* ? Les autres enfin, ne peuvent supporter une affirmation bien nette ; un bon oui les fait tomber en pamoison. Toute conviction sincère, les froisse et les irrite. Les autres disent n'attaquez pas l'erreur, laissez-la tranquillement dormir. Quand vous soutenez la vérité, vous agacez l'erreur !

Depuis quinze ans je fais une collection de modérés, j'en ai dans mon herbier mille et mille variantes ; il y en a plus que de *Géraniums*.

Je ne vous expliquerai pas pourquoi il en est ainsi. Les raisons en sont assez connues. Ici, c'est faiblesse d'esprit et de caractère, ici manque d'étude, ici routine ici crainte, ici intérêt, ici préjugé, ici politique ; partout défaut d'amour de la vérité : toujours attache excessive et coupable à son propre sens. C'est triste à dire, mon ami, mais les hommes n'aiment pas la Vérité. Ceux qui ne la repousse pas totalement veulent toujours la *modérer* ! Ils sont *modérés*.

J'en ai beaucoup connu, qui croyaient avoir rendu un oracle, quand ils avaient dit : *Moi, je suis modéré*. Notre vieux voisin, Pétard-Pintaud, et son ami Cornicularius, furent bien embarrassés lorsque notre Abel leur dit un jour : De quelle modération êtes-vous ? de celle qui remplit *toute* la mesure de la vérité ? ou bien de celle qui en retranche quelque chose? — Tout ce qu'on put tirer d'eux, fut un *plait-il* ?

Aujourd'hui, mon ami, on entend ressasser sans cesse ces mots : *exagéré*, *modéré*. Votre serviteur a passé et pour outré, et pour insoutenable, et pour exagéré, et pour sage, et pour modéré. Il n'y pas un écrivain qui n'ait reçu ces épithètes ; pas un point de doctrine qui n'ait porté en cocarde quelques-unes de ces qualifications, ou même toutes. Ce qui fait pitié,

ce n'est pas de les entendre employer, mais de les entendre employer sans raison, sans principe et sans règle. Chacun a son petit niveau, et ce qui le dépasse est affreux, *exagéré* !

Si vous voulez bien, donnons du certain.

1° La seule modération est celle qui s'arrête aux justes bornes. Quiconque les dépasse, quiconque reste en deçà n'est pas modéré. Toute la question est donc de savoir en toutes choses à quel point il faut mettre la borne. *Est modus in rebus :* et par cette borne, n'entendons pas celle que pose chaque individu à son gré mais celle que pose la vérité pure selon ses propres règles. La vérité n'est pas variable ; elle est absolue : elle n'est pas à peu près, à moitié, elle est ou elle n'est pas.

De nos jours les esprits appliquent beaucoup leur modération à trois points principaux : à l'infaillibilité du Pape, à la Liturgie, au Droit canonique. Ce sont là trois questions fondamentales et rien, en effet, ne mérite plus de fixer les esprits.

Oh ! mon ami ! que de sottises, que d'erreurs, que de pauvretés, que d'ignorances j'ai entendu débiter sur ce triple sujet. Il y aurait, je vous le certifie, de quoi en écrire des volumes ! que dis-je ? je vous parie que je ferais, quand vous le voudrez, un respectable in-8, en recueillant seulement les platitudes et les véhémences que Pétard-Pintaud et Pétard-Finassou, son cousin, ont répétées et répétées sur le premier venu de ces trois chapitres ! Du matin au soir, cela les tracasse. Un chat n'entre pas dans leur appartement sans qu'ils ne fassent une éloquente sortie. La nuit ils n'en dorment pas, et ils périront victimes de la sainte modération, si le Saint-Père ne les dispense pas de la génuflexion *in plano* ! Jamais les anciens jansénistes n'ont eu plus d'ardeur pour les saintes convulsions, et s'ils n'espéraient pas que cet orage romain passera bien vite, ils mourraient de cha-

grin! Mille spectres les troublent : les jeunes gens sont exagérés, on bouleverse tout, c'est la révolution !

Posons les bornes.

I. Pour l'infaillibilité du Pape, voici la seule borne doctrinale : Il est très certain; après les choses définies, il n'y a pas de vérité plus assurée que celle-ci : le Pape est infaillible, quand, en vertu de sa primauté de juridiction, il ordonne à l'Eglise universelle de croire telle ou telle doctrine sous menace de peine canonique.

Comme ce sujet est très grave, comme il demande des développements qui dépasseraient les limites de cette lettre, si vous le voulez bien, je le traiterai brièvement dans un autre article spécial. Voilà vingt ans, vous le savez que j'étudie sans relâche cette question et je crois qu'en peu de pages je pourrai vous la présenter de telle manière que comme moi, ou plutôt que comme la sainte Eglise Romaine et les écoles et les nations catholiques, vous placerez la borne à ce degré, — le seul qui soit exact.

Conséquemment, ne sont pas modérés, ceux qui comme l'ami Cornicularius disent que l'infaillibilité du Pape est une erreur; ceux qui comme Pétard-Pintaud, disent que c'est une question tout-à-fait libre, dans laquelle il y a également pour et contre; ceux qui, comme Finassou, disent que pour faire plaisir au maître, il faut dire pour le quart-d'heure qu'elle est plus *probable*. Ces bons messieurs ne sont pas *modérés*.

Voyez leur tour! ils se disent *tous* Romains *modérés* : entendons-nous, ils retranchent tous de la vérité ils parlent de la sainte modération, et ils font de l'autre qui n'est pas sainte; c'est un tour d'escobarderie. Nous sommes modérés, *pourvu*. dit Pétard, *qu'il ne soit pas certain que le Pape est infaillible*.

II. En Liturgie, la borne est celle-ci ; *Il est de foi catholique* (hérétique qui le nie) que le Pape a *plein*

(non pas un peu, non pas beaucoup, mais plein) *pouvoir* de *paître, régir et gouverner l'Eglise universelle*; or il est très certain que la Liturgie romaine par ordre du Pape, est la seule légitime, *en conscience*, pour la France, car toutes les Liturgies particulières ont été altérées, modifiées, changées, à partir de 1736. Donc en conscience, sous peine de péché on doit, doucement sans doute, mais on doit revenir à la vieille Liturgie romaine, que notre ami Finassou, appelait encore hier, *nouvelle* ! oui, bien nouvelle, comme était nouveau le soleil, quand ce matin il reparaissait après quelques heures de ténèbres !

Ne sont pas modérés ceux qui ne suivent pas en pratique les prescriptions de la Liturgie. Ils se disent modérés, et il ne font rien de ce qui est prescrit ! et chose déplorable, ils veulent attaquer ceux qui s'y conforment. N'est-ce pas le monde renversé !

Furibundus, qui déblatère chaque jour contre le Romain, s'attira de la part d'un laïque savant, cette verte leçon : « Pas de controverse, monsieur ! vous n'avez pas assez étudié pour cela. Un mot seulement. Malgré vos soixante-deux ans, malgré votre expérience de quarante, quand le Pape, votre légitime supérieur, quand votre Evêque, votre chef, commandent de suivre le Romain, vous n'avez qu'à obéir. Il y a du purgatoire en ceci, et pour ne pas vouloir suivre les rites officiels de l'Eglise catholique, vous suivez, et chose lamentable ! vous imposez à vos pauvres vicaires vos ridicules élucubrations. »

III. En Droit canonique, la borne est la même. Il est de foi que le Pape est le chef et le gouverneur de toute l'Eglise, donc il est de foi qu'il faut lui obéir. Or, le Droit canonique est l'expression de la volonté du maître donc il faut suivre le Droit. Seulement, s'il y a quelque difficulté particulière, il n'y a qu'à consulter le Saint-Siège, toujours si paternel.

Ne sont pas modérés, ceux qui nient, soit en théorie

soit en pratique, soit en vertu d'un prétendu droit coutumier, les règles du droit; ceux qui les noient, comme *Quoniam*, dans des gloses, restrictions, scholies, etc., qui en effacent les contours et en paralisent la vigueur.

Donc, cher ami, défions-nous beaucoup des *Romains modérés*. Ils ne sont pas *modérés*, ou ils le sont dans le mauvais sens du mot. Il n'y a de véritablement modérés que nous, que ceux qu'on appelle *exagérés*. A bon entendeur salut !

Faites de ma lettre, l'usage que bon vous semblera ; je serais fâché qu'on ne la trouvât pas exagérée, si elle pouvait démasquer nos Romains modérés, et convertir nos Pétard et Cornicularius. A bientôt l'autre.

P. D , *doct. en Théologie*.

LES MARONITES

DEVANT L'ÉGLISE ET DEVANT LA FRANCE

(Deuxième article)

II.

Saint Maron avait, comme nous l'avons dit, réuni les religieux dans plusieurs monastères, et leur avait légué ses vertus, sa science et son zèle pour la foi catholique ; ils en devaient bientôt avoir besoin. Les Nestoriens et les Eutychiens déchirèrent le sein de l'Eglise. D'autres hérésiarques s'élevèrent contre elle, dans l'Asie mineure, et près de la Syrie ; mais les moines de Saint-Maron, nés en Syrie, comme le dit Baronius lui-même (1), repoussèrent l'hérésie avec courage, et appelèrent les foudres de l'Eglise. « Et telle fut leur influence sur ces contrées, dit Pagi, dans ses savants commentaires sur Baronius, que les chrétiens de Syrie, qui jamais n'avaient quitté le sentier de

(1) Baronius, *Martyr. rom. Annotationes*, 21 oct.

la foi, l'ont conservée intacte jusqu'à nos jours ; ils se réfugièrent auprès des moines comme auprès de leurs guides spirituels (1). » Et quand des hérétiques voulaient les entraîner dans leurs erreurs, il les fuyaient, ils se retiraient sur la montagne en disant : Nous nous sommes soumis à saint Maron, et nous ne ne croyons que ses disciples (2). Les moines de la seconde Syrie applaudirent au concile de Chalcédoine (451), qui condamna l'hérésie d'Eutychès, et ils défendirent ses décrets contre Pierre-le-Foulon, Dioscore, et surtout contre Sèvère, qui chassa Flavien du patriarchat d'Antioche et usurpa son titre (512). Après l'avoir combattu dans la ville, même les moines continuèrent à le combattre dans la seconde Syrie, et ses émissaires furent chassés honteusement, avant de pouvoir lire les lettres de leur chef (3). Furieux de cet échec, il envoya les troupes contre les Libaniotes, et surtout contre les moines : mais cela ne servit qu'à augmenter le nombre des habitants des montagnes, où se réfugièrent tous les catholiques fervents. Cependant en 517, le jour de la fête de saint Siméon Stylite, quatre ou cinq cents moines de la seconde Syrie, se rendaient processionnellement, en chantant des hymnes, à la montagne admirable où ce Saint avait vécu. Tout-à-coup des cavernes des rochers sortent une foule de soldats armés; ils se jettent sur les moines, les tuent, les dispersent; plusieurs solitaires se réfugient auprès des autels, et y sont massacrés Plusieurs monastères furent pillés et détruits, 350 moines avaient été égorgés par les hérétiques ; l'Eglise latine les a canonisés et elle a consacré un jour à leur mémoire, le 31 juillet (4). On trouve dans le tome premier des Décrétales, une lettre où les moines survivants rapportent

(1) Barori, *Ann. Eccl.* — Pagi comm. t. IX, p. 193.
(2) Baroni et Nairon, *Dissert. de Orig. Maronit.*, VIII.
(3) Fleury, *Hist. Eccl.* ann. XX et seq.
(4) Baron, *Martyr. Rom. Annotationes*, 21 *jull.*

au pape Hormis las les avanies qu'on leur a fait subir, et lui demandent un Concile général pour réprimer les hérétiques. Le pape leur répondit en louant leur foi, et en leur promettant le Concile qui se tint en effet à Constantinople, en 553. Dans ce cinquième Concile œcuménique, qui condamna les partisans d'Eutychès, on lut trois lettres : une au Pape, l'autre au patriarche de Constantinople, et la troisième à Justinien, où les moines de Syrie et de Palestine demandaient la condamnation des hérétiques : elles portaient les signatures de plus de 200 abbés ou moines, parmi lesquelles celle de l'abbé du monastère de saint Maron qui prend le titre d'Archimandrite de Syrie (1).

Animés de l'esprit de leur saint Fondateur, ces religieux résistèrent donc à l'hérésie et l'empêchèrent de se répandre parmi les populations du Liban dont ils étaient les guides spirituels.

Personne n'ignore que l'église d'Orient a été troublée du IVe au VIIe siècle par plusieurs hérésiarques. Après Nestorius, avait paru Eutychès, qui soutenait qu'après l'incarnation, l'homme, en Jésus-Christ, avait été tellement absorbé par le Dieu, qu'il n'y avait plus en lui qu'une seule nature ; ces doctrines furent répandues en Syrie par Thimothée et Sévère, patriarches intrus de Constantinople, et plus tard par Jacques Boradée, dont les disciples portent le nom de jacobites. Pierre-le-Foulon disait qu'il fallait ajouter au *Trisagion* ou *Sanctus* des Grecs les paroles : *Qui a été crucifié pour nous*, attribuant, dans sa pensée, la souffrance aux trois personnes de la sainte Trinité et rendant ainsi passible la nature divine elle-même.

Au VIIIe siècle les sectaires qui soutenaient ces deux hérésies essayèrent de la répandre dans la Syrie et le Liban ; ils y trouvèrent quelques disciples ; mais les

(1) Fleury, et surtout *les Conciles*, par Labbe. — Les lettres des abbés de Syrie y sont insérées avec toutes les signatures.

moines dont nous venons de parler y maintinrent la foi dans sa pureté.

L'on a cru le contraire en s'appuyant sur un passage cité par Combefis dans sa Bibliothèque des Pères grecs ; il y est dit : « Les Maronites qui rejettent le quatrième, le cinquième et le sixième Concile, qui ajoutent le *Crucifixus est* au *Trisagion*, qui soutiennent qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule volonté » (1). Mais ces lignes ont été interposées : elles ne se trouvent point dans le texte original qui a été édité par l'érudit Colelier dans ses *Monuments de l'Église grecque*; il est même probable que l'auteur du manuscrit dans lequel elles ont été ajoutées vivait avant le Monothélisme (2). Et d'ailleurs comment soutenir que les Maronites ont rejeté le quatrième et le cinquième Concile, quand l'histoire déclare que les moines qui les instruisaient ont plusieurs fois demandé et plusieurs fois approuvé ces mêmes Conciles dans des lettres que rapportent les Actes de ces Conciles. Sur la question de l'addition du *Crucifixus est* au *Sanctus*, nous concevons plus facilement qu'on ait pu soupçonner d'hérésie les peuples du Liban. Saint Jean Damascène dit même en traitant la question du *Trisagion* : « Absit quod cum Maronitis sentiamus, adjecta Trisagio crucifixione ; » et ailleurs : « Nec me communicaturum cum altero qui fidem hanc non confitetur, et præsertim cum Maronitis (3). » Après avoir lu ces paroles qui semblent si explicites, on s'étonnerait de ne pas rencontrer le nom des Maronites dans le catalogue des hérétiques qui nous a été laissé par le même saint Jean Damascène, si l'on ne savait, par l'histoire et par les écrits relatifs aux églises de l'Asie, que les chrétiens d'Orient avaient deux *Trisagion* ou *Sanctus*, l'un qui s'appliquait à la

(1) Combefisius, *Bibliotheca Patr. Græc. Auct.*, t. II, p. 459.

(2) Assemani, *Biblioth. Orientale*, t. I, p. 509.

(3) Sancti Joanis Damasceni opera. Edit. Paris. Ann. 1712, t. I, p. 483 et 395.

sainte Trinité, et l'autre seulement à la seconde Personne. Des passages de plusieurs auteurs, et notamment d'un ouvrage faussement attribué à Jean Maron, qui sont cités par Assemani et par Lequien, prouvent évidemment que les populations de la Syrie ajoutaient le *Crucifixus est*, en ne le faisant rapporter qu'à Jésus-Christ. Il y a plus : les livres syriaques, imprimés à Rome au XVIe et au XVIIe siècle dans l'école catholique des Maronites, ont consacré la même addition ; l'envoyé du Saint-Siége auprès du Concile tenu dans le Liban en 1596, l'a aussi autorisée de la part de Clément VII, parce qu'elle n'était usitée que quand le triple *Sanctus* s'applique à la seconde personne de la sainte Trinité (1). Le passage rapporté par Combefis, quand même il ne serait pas une interpolation, ne pourrait donc pas prouver contre l'orthodoxie des Maronites : et l'on doit supposer que saint Jean Damascène a voulu condamner leur addition au Trisagion comme dangereuse pour la vérité, plutôt que comme contraire à la Foi, puisqu'il ne les place pas au nombre des hérétiques.

III

De tous les personnages illustres dont le nom se retrouve dans l'histoire des Maronites, le plus important, à tous les points de vue, celui aussi dont l'orthodoxie a été le plus vivement attaquée est Jean Maron. Né dans le château de Sirim, non loin d'Antioche, de parents très riches et très influents, Jean avait acquis des connaissances très étendues dans les écoles de Constantinople, et quand la mort de son père l'eut mis à la tête d'une fortune considérable, il se retira avec son neveu Cyr, dans le grand monastère de saint Maron. Ordonné prêtre et bientôt après élu abbé archimandrite, il étendit son action dans toute la montagne, instruisant les ignorants par ses prédications qui atti-

(1) Assemani. *Bibliotheca Orientalis*, t. I. p. 517 à 520. — Lequien, *Ariens Christianus*, p. 21 à 25.

raient une foule immense, et combattant les hérétiques par de savants écrits dont plusieurs nous ont été conservés. Aussi les habitants du pays, surtout ceux qui suivaient le rite latin, chargèrent Eugène leur chef, de le présenter au légat du Saint-Siège, qui le nomma évêque de Botrys, ville située entre Tripoli et Byblos, afin qu'il conservât la foi catholique parmi les populations Libaniotes. Les jacobites, qui ne l'ont pas épargné, disent qu'à l'époque où les empereurs de Constantinople et les Melchites, leurs partisans, voulurent exercer un pouvoir tyrannique sur les Syriens, Jean excita une révolte et demanda pour lui même l'évêché de Botrys, promettant, pour lui et le peuple, fidélité à l'Eglise romaine. Leur témoignage confirme donc le récit des catholiques qui nous montre dans Jean le soutien de l'orthodoxie. Du reste, ils l'attaquaient sans relâche : ils le nommaient par dérision *Maronin*, sans doute parce qu'il avait habité longtemps le monastère fondé par le grand Saint dont nous avons parlé, et les Libaniotes, peut-être pour le même motif, ajoutèrent à son nom celui de Maron (1).

Évêque de Botrys, Jean exerça la plus grande influence dans les montagnes. Comme nous le dirons plus tard, c'est à lui que les Maronites doivent leur indépendance nationale, leur nom, leur organisation politique ; c'est à lui qu'ils doivent leurs premières victoires sur les Musulmans et sur les Grecs de Bysance. Des manuscrits syriaques, cités par Assemani, nous apprennent qu'il parcourait les côtes de la Phénicie, ramenant à la vérité un grand nombre de monophysites et écrivant contre les hérétiques le *Libellus fidei* et d'autres ouvrages. Le savant François Quaresmius rapporte que Jean Maron se rendit à Rome et qu'il reçut du pape Honorius le pallium, la mitre et la crosse (2) ; mais il

(1) Eyto, *Histor. Orientalis*, c. 14, cité par Fauste Naïron, *Euoplia*, pag. 62.
(2) Quaresmius, *Dilucidationes Terræ Sanctæ Libr.* cap. 35. C'est

est plus probable que l'évêque de Botrys ne quitta jamais la Syrie et qu'à la mort de Théophane, patriarche d'Antioche, les Maronites, qui ne voulaient plus dépendre de Bysance et des Jacobites, le nommèrent patriarche de leur nation. Jean Maron porta certainement ce titre qui lui est donné par les hérétiques eux-mêmes. L'on a dit qu'il a été condamné comme monothélite par le concile de Constantinople : les Actes de ce concile ne contiennent point, parmi les noms des hérétiques, celui du chef des Maronites, et même l'on y trouve une lettre d'adhésion d'un Evêque de Syrie du nom de Jean, qui semble être de Jean Maron. Le premier patriarche des Libaniotes mourut au commencement du VIIe siècle dans le monastère de Caphar-haï. Les Maronites, qui le regardent comme l'un de leurs plus grands Saints, ont placé sa fête le 15 février, et son nom se lit dans les prières que contiennent leurs Rituels approuvés par l'Eglise romaine (1).

Voilà l'histoire de Jean Maron d'après les chroniques les traditions et les ouvrages des catholiques du Liban; mais plusieurs auteurs, faisant de ce personnage l'un des chefs des monothélites, ont soutenu qu'il a répandu parmi les Maronites les doctrines de ces hérétiques. Cette opinion, qui attaque sérieusement l'orthodoxie du peuple dont nous parlons, ayant été adoptée par plusieurs écrivains de la plus grande autorité, nous l'avons étudiée avec l'attention la plus sérieuse et nous la discuterons avec la bonne foi la plus entière.

Ceux qui disent que les Maronites ont été monothélites, s'appuient principalement sur Guillaume de Tyr et sur Eutychius (Séid-ibn-Batrick). Eutychius, patriarche d'Alexandrie au Xe siècle, a laissé des Annales dans lesquelles le savant Pococke, qui les a

le pape Sergius et non Honorius qui était contemporain de Jean Maron. — Johannis Céverius de Vera : *Itinerarium Jerosol.*. cap. 27.

(1) Pour toute la vie de Jean Maron, voir Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, t. I, p. 517 et suiv.; Lequien, *Oriens Christianus* art. Maronitarum Ecclesia ; Fauste Nairon, *Euoplia fidei catholicæ*, 59 et 60.

éditées, Renaudot et Fauste Nairon ont trouvé un grand nombre d'erreurs (1). Melchite, c'est-à-dire partisan des empereurs de Byzance, ce patriarche d'Alexandrie devait être peu favorable aux Maronites qui s'étaient révoltés contre l'autorité impériale : c'est par lui que Jean Maron et ses peuples sont accusés pour la première fois de monothélisme. Voici ce qu'il dit : Sous l'empereur Maurice, un moine nommé Maron, qui soutenait qu'il y avait dans notre Seigneur Jésus-Christ deux natures et une seule volonté, une seule opération pervertit la foi d'un grand nombre de personnes. La plupart de ceux qui adoptèrent ses doctrines habitaient entre Hamah, Kennaserim et Awasim ; ils furent appelés Maronites, du nom de leur chef Maron. Après la mort de celui-ci, les habitants de Hamah élevèrent un monastère qui a reçu le nom de Dïr-Maron. » Eutychius ajoute que le pape Jean IV, dans sa lettre à Héraclius, dit que le monothélite Cyrus n'a fait qu'embrasser les idées de Maron, et que tous ceux qui assurent qu'il n'y a qu'une volonté dans le Christ se trompent en suivant Maron le Maudit (2).

Tout est faux dans ce passage de l'auteur alexandrin. D'abord, ce n'est pas sous le règne de l'empereur Maurice que commença l'hérésie des monothélites et que vécut Jean Maron, ce n'est pas même sous son successeur Phocas, mais environ 50 ans plus tard sous le gouvernement d'Héraclius. Quant au monastère dont parle Eutychius, fondé près de deux cents ans auparavant, à la mort de saint Maron, il avait été réparé par Justinien Ier vers 550, et il en est parlé dans le cinquième Concile général (3). La lettre du pape Jean IV existe encore; mais les recueils arabes des conciles,

(1) Fauste Nairon, *Dissertatio de Origine nomine ac religione Maronitarum*, p. 25 et seqq.

(2) Lequien, *Oriens christianus*. Ecclesia Maronitarum. — Pagi, *Critica in Annales Baronii*, t. IV, n. XI. — F. Nairon, *Euoplia*, etc. p. 61.

(3) Pagi, Op. cit., t. IV, n. VII.

ceux d'Anastase-le-Bibliothécaire, les ouvrages de Baronius et de Bellarmin la rapportent, sans que l'on y trouve les deux passages cités par Eutychius, où Jean Maron, le chef des monothélites, aurait été condamné. Ces passages sont donc des interpolations que peut être il faut faire remonter à l'écrivain même qui les donne. D'après Eutychius, Jean Maron aurait enseigné le monothélisme à Cyrus, qui a toujours été regardé comme l'un des auteurs de cette hérésie; il l'aurait répandue dans le Liban où tous ses disciples auraient pris de lui le nom des Maronites. Faisons d'abord remarquer combien cette opinion est contraire à l'histoire qui a toujours regardé comme les chefs des monothélites. Sergius, patriarche de Constantinople, Cyrus, patriarche d'Alexandrie et Théodore, évêque de Pharan.

Mais en supposant, avec Eutychius, que Jean Maron, qui vécut à l'époque des luttes du monothélisme, a été l'auteur et le propagateur de cette hérésie, est-il possible qu'il ne soit pas question de lui dans les synodes, dans les conciles, dans les lettres d'Evêques, dans les *index* des hérétiques? Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, écrivit plusieurs lettres contre les monothélites et il en fit condamner plusieurs dans un synode tenu à Jérusalem vers 637, sans que l'on y trouve le nom de Jean Maron; de même on ne le rencontre pas dans les Actes du cinquième concile tenu à Rome, en 649, par le pape Martin I, où plusieurs monothélites furent condamnés nommément; les Actes du sixième concile général, célébré à Constantinople, en 680, offrent beaucoup de lettres d'Evêques et d'abbés relatives au monothélisme, contiennent une histoire complète de cette hérésie, de son origine, de ses auteurs, de ses progrès et rapportent la condamnation de quatorze prêtres et Evêques qui avaient favorisé cette doctrine perverse : le nom de Jean Maron ne s'y trouve pas. Bien plus, comme nous l'avons déjà dit, on y ren-

contre l'adhésion au Concile d'un Jean, évêque de Syrie, qui est probablement la signature de Jean Maron lui-même. Saint Jean Damascène qui habitait une ville située dans le pays des Maronites, qui a souvent parlé de ces montagnards dans ses écrits, qui leur a reproché l'addition du *Crucifixus est* au *Sanctus*, saint Jean Damascène aurait dû nécessairement connaître un patriarche du Liban qui aurait été l'auteur du monothélisme et qui l'aurait répandu dans toute la Syrie ; et, pourtant, dans son catalogue des hérétiques, ouvrage où il parle longuement du monothélisme, où il rapporte soigneusement toutes les sectes qui en sont issues, il ne dit rien de Jean Maron et des Maronites. Sophrone et saint Maxime, deux autres adversaires très ardents de la même hérésie, se taisent aussi sur les Libaniotes ; Nicéphore Calixte dans son *Histoire ecclésiastique* où il traite de toutes les hérésies dans l'Orient, et les autres écrivains de Bysance, ne leur attribuent nulle part les doctrines des monothélites. Ce silence de tous les Conciles, de tous les Synodes, de toutes les lettres des Evêques de l'Orient, des écrivains syriens et byzantins qui ont parlé des hérésies, prouve évidemment que Jean Maron n'a point été l'auteur du monothélisme et n'a point répandu cette doctrine parmi les Maronites (1) Et lorsqu'après avoir interrogé tant de documents, on lit, dans un auteur qui vivait trois siècles plus tard, quelques lignes remplies d'erreurs et offrant une interpolation, qui accusent Jean Maron et les Maronites, on se dit avec Fauste Nairon, que cet auteur a faussé l'histoire en attribuant au patriarche de Liban une hérésie dont sans doute il ne voulait pas laisser peser la responsabilité sur l'un de ses prédécesseurs à qui elle avait toujours été attribuée par l'histoire et les

(1) Pour toute cette partie nous avons consulté les recueils des Conciles et les auteurs que nous citons comme autorités. — *Sacros. Concil.* Ph. Labbe. t. VI, ab anno 649 ad 787. — Harduin, *Collectio Conciliorum*, t. III, p. 619 à 614 ; p. 1393 et 1422.

conciles; on se dit qu'Eutychius offre encore en ce passage l'une de ces erreurs dont ses Annales sont remplies. Ajoutons que dans les ouvrages qui nous restent de Jean Maron l'on ne trouve aucune trace des doctrines du monothélisme et que, dans les commentaires sur la Liturgie de saint Jacques, écrit qui donne au moins ses idées puisqu'il lui a été généralement attribué et qu'il a toujours été regardé par les Maronites comme l'un de leurs livres les plus précieux, cette hérésie est nettement attaquée; l'auteur, peut-être Jean Maron, en appelle aux arguments qu'il a réunis et longuement développés contre ceux qui ne reconnaissent qu'une seule volonté en notre Seigneur Jésus-Christ (1).

Sans parler des auteurs arabes Ebnassalus, Elmacinus et Mahrisius qui ont écrit d'après Eutychius, nous allons rapporter et refuter le récit de Guillaume de Tyr. On lit dans la *Guerre sacrée* de ce chroniqueur, au livre vingt-deuxième : « En 1182, une nation de Syriens qui habitait le Liban près de Byblos et qui depuis près de cinq cents ans suivait les doctrines de l'hérésiarque Maron, vint, poussée par une inspiration divine, se désister de ses erreurs entre les mains de Haimeric, le patriarche latin d'Antioche. C'était une puissance qui dépassait le nombre de quarante mille... L'erreur de Maron et de ses sectateurs était (comme le prouve le sixième Concile que l'on sait avoir réuni contre eux et où ils ont été solennellement condamnés) de ne reconnaître qu'une seule volonté et une seule opération en Notre-Seigneur Jésus-Christ » (2). Dans ce passage de Guillaume de Tyr il y a deux faits à examiner d'abord les erreurs et la condamnation de Jean Maron, et ensuite l'abjuration des Maronites. Après avoir rappelé

(1) « De his fusissime scripsimus... in testimoniis patrum quæ collegimus in nostro libro adversus confitentes naturas et voluntates D. N. J.-C. permiscentes... » Ce texte est cité dans Pagi, *Critica in annales Baronii*, t. II, p. 8 1.

(2) Guillaume de Tyr, lib. 22 *Belli Sacri*, cap. 8.

avec Pagi, le savant commentateur de Baronius, que Guillaume Tyr, trop occupé des faits et gestes des Francs, a commis plusieurs erreurs très-graves sur les questions qui concernent particulièrement l'Orient, il nous suffira de dire, touchant les erreurs attribuées à Jean Maron, que cet auteur, comme il le déclare lui-même, a suivi le récit d'Eutychius que nous venons de réfuter d'une manière qui nous semble victorieuse (1) il ajoute, il est vrai que le patriarche des Maronites et ses adeptes ont été condamnés au sixième concile général, mais il se rend ainsi plus inexcusable, puisqu'il lui suffisait de lire les Actes de ce concile pour se prouver que le nom de Jean Maron ne se trouve ni parmi les noms des quatorze hérétiques solennellement condamnés, ni dans aucune des nombreuses pièces de ce concile. Est-il plus exact quand il dit qu'en 1182 les Maronites étaient monothélites depuis cinq cent ans et qu'ils ont abjuré leur erreur aux pieds du patriarche latin d'Antioche ? Quant au premier fait, nous pouvons montrer qu'avant 1182, les Maronites étaient attachés à l'Eglise romaine : l'arménien Ayto et plusieurs manuscrits de jacobites confondent les noms de Latins, de Catholiques et de Maronites, et donnent aux empereurs qui combattent le monothélisme le nom des Maronites, au VIIe et au VIIIe siècle. Le catéchisme de ces hérétiques jacobites disait des Maronites : « Vous êtes des Syriens révoltés avec Maron, qui voulez retenir les peuples du Liban dans la religion des Latins, *in religione Francorum.* » Et plus loin : « Maron veut connaître le Seigneur mieux que le Seigneur lui même : car, celui-ci n'a pas dit : J'ai deux natures ou j'ai deux volontés (2). » Si ces écrits des hérétiques qui sont antérieurs au XIIe siècle prouvent l'orthodoxie des

(1) Guillaume de Tyr dit dans la préface de ses ouvrages : Auctorem seculi sumus venerabilem Seith (Eutychium) Alexandrinum patriarcham. Il a donc beaucoup emprunté à Eutychius. — Pagi, Op. cit. t. IV, XI, p. 667.

(2) Pagi, *Critica in annales*, t. II, p. 811.

Maronites, les chroniqueurs des Libaniotes et leurs rapports avec les catholiques avant 1182, la démontrent d'une manière non moins évidente. Une lettre écrite en 1059 par l'abbé Joseph à l'archevêque David au sujet des constitutions ecclésiastiques de la nation, dit clairement que les peuples de la montagne n'étaient pas monothélites : *Græci concordant cum Maronitis in prolatione duarum voluntatum* (1). Lors de la prise de Jérusalem, les ambassadeurs du patriarche des Maronites, Joseph Georgès, se rendirent à Rome avec les envoyés de Godefroy de Bouillon, et le Souverain-Pontife leur remit la mitre, la crosse et le bâton pastoral pour le Patriarche : lui aurait-on donné l'investiture s'il avait été monothélite? En 1130, nouvelle ambassade à laquelle Rome répond en envoyant un légat dans les montagnes du Liban (2). Ces faits prouvent évidemment que les Maronites étaient catholiques avant 1182. Et d'ailleurs, si ce nom de maronite avait été un nom d'hérétique, l'aurait-on laissé à la nation? Est-il un arien, un jacobite, un luthérien qui ait gardé après sa conversion, le nom de l'hérésiarque? Jamais l'Eglise ne l'a permis; jamais elle n'aurait autorisé les Maronites à le faire. Il y a donc eu erreur, ou du moins exagération, dans le récit de Guillaume de Tyr, quand il a écrit que les Maronites, poussés par une inspiration divine, se sont convertis en 1182. Voici le fait qui a donné lieu à ce récit du chroniqueur des Croisades.

Vers 1470, un jacobite, Thomas Kfartab, évêque de Harran, voulut répandre les erreurs des monothélites dans la Syrie. Le patriarche d'Antioche l'ayant forcé de fuir, il entra dans les montagnes en disant aux peuples qu'il apportait la doctrine du Pape et des Saints : il fut d'abord si peu écouté, que, dans l'une de ses

(1) Manuscrit syriaque de la bibliothèque du Collège des Maronites à Rome, cité par Pagi, t. IV, p. 667, et par F. Nairon. *Euoplia* 70 et 71.

(2) *Euoplia Fidei catholicæ*, p. 68.

lettres, il se plaint de ne faire aucun progrès. Mais enfin, par ses prédications et par les livres hérétiques qu'il distribuait à profusion, il parvint à séduire deux moines et un certain nombre de fidèles : ces sectaires s'agitèrent, et, dans les troubles qui eurent lieu, le patriarche fut tué. La nomination du successeur ayant augmenté le désordre, Haimerici d'Antioche y mit fin et obtint l'abjuration d'une partie des monothélites; les autres se retirèrent dans l'île de Chypre (1). Ce récit nous est donné par les chroniqueurs des Maronites. Sans doute Guillaume de Tyr, entre une bataille et un tournoi, l'entendit raconter vaguement; il voulut l'arranger avec l'erreur historique d'Eutychius qu'il suivait aveuglément, et il en composa la fable qui a trompé tant d'historiens. Ajoutons que Guillaume de Tyr ne parlant que de quarante mille hérétiques, ce ne serait qu'une petite partie de la nation des Maronites qui aurait été infectée des doctrines du monothélisme; et encore il est probable qu'il a de beaucoup exagéré. Ne vaut-il pas mieux s'en rapporter aux historiens et aux traditions de tout un peuple, qu'à un voyageur occupé de combats, qui passe quelques jours parmi ce peuple et qui s'occupe à peine de lui dans son ouvrage? Concluons avec le savant commentateur de Baronius : Maneat Tyrium et plerosque ex recentioribus scriptoribus qui nimis facile fidem adhibuere in narrando reditu aliquorum Maronitarum ad Romanam Ecclesiam valde hallucinatos esse; il résulte de là, que Guillaume de Tyr, et ceux qui ont ajouté foi au récit qu'il a fait du retour de quelques Maronites à l'Eglise, se sont complètement trompés (2).

L'on a dit aussi que les Maronites avaient abjuré le monothélisme au Concile de Florence, en 1446. Parmi

(1) Pagi, *Critica in annales Baronii*, t. IV, p. 667. — Nairon, *Dissertatio de origine Maronitarum*, p. 69 à 87. — Gabriel Klai, Dandini Assémani.

(2) Pagi. *Op. cit.* t. IV, XIV, p. 668.

les décrets de ce Concile qui ont rapport à la réunion de l'Eglise grecque à l'Eglise latine, il en est un qui a pour titre : Constitutio pro Chaldæis et Maronites. Des auteurs, qui se sont contentés de voir ces mots sans lire le décret, ont cru qu'il s'agissait de la nation des Maronites. S'ils l'avaient seulement parcouru, ils auraient vu qu'il est question d'un petit nombre de Maronites qui habitaient l'île de Chypre, de ceux sans doute qui avaient quitté le Liban, après les troubles de 1182, et nullement de ceux qui forment le peuple que l'on appelle dans l'histoire du nom de Maronites (1). Une lecture attentive des décrets de ce Concile contribue à démontrer mieux encore l'orthodoxie de Jean Maron et de ses peuples : l'on y dit en effet qu'Elias, l'Evêque de Chypre qui dirigeait les Maronites de cette île, suivait les doctrines de Macaire, monothélite condamné par le sixième concile général : si Jean Maron avait été l'auteur du monothélisme ou s'il l'avait propagé parmi ces peuples, le concile ne l'aurait-il point rappelé en cette occasion? D'un autre côté, les Pères réunis à Florence défendent à tous les fidèles d'appeler Nestoriens, les Chaldéens qui venaient d'abjurer les erreurs de Nestorius, sans prohiber le nom de Maronites; si ce dernier nom venait d'un hérésiarque appelé Maron, jamais l'on n'aurait toléré plus longtemps l'usage de cette dénomination.

Après le Concile de Florence, l'orthodoxie des Maronites n'est plus sérieusement attaquée. Le jésuite Dandini, visiteur apostolique envoyé dans le Liban par le pape Grégoire XIII, vers la fin du XVIe siècle, déclare que ces populations ont toujours été exemptées de l'hérésie ou que, du moins, les doctrines perverses n'ont envahi des individus (2). C'est ce que soutiennent les partisans de l'hothodoxie des Maronites, qui avouent

(1) Harduin, *Acta conciliorum*. t. IX, anno 1446, p. 1041 à 1043.
(2) Dandini, *Rapport au Souverain-Pontife Grégoire XIII*, ch. VIII.

qu'en certaines circonstances, plusieurs de leurs frères ont été trompés, et qui font remarquer que quelques-uns de leurs livres ont été falsifiés par ces frères égarés, ou par les hérétiques qui habitaient leurs montagnes.

Nous avons répondu aux objections principales que l'on apporte contre l'orthodoxie des populations Libaniotes, et nous croyons l'avoir fait victorieusement. A ceux qui nous diraient qu'il y a beaucoup d'auteurs sérieux qui ont accusé les Maronites de monothélisme, nous pouvons répondre avec non moins de force. En effet, nous avons prouvé que les récits d'Eutychius et de Guillaume de Tyr ne peuvent avoir beaucoup d'autorité dans cette question; et c'est uniquement en s'appuyant sur leurs ouvrages que les écrivains occidentaux, et même des savants comme Baronius et le Cardinal Bona, que les dictionnaires de Trévoux et de Moréri ont penché vers l'opinion qui fait de Jean Maron un hérésiarque; Bergier la soutient dans un article qui prouve qu'il a peu étudié la question (1). L'on a dit que Renaudot ne croit pas à l'orthodoxie constante des Maronites : ceux qui liront en son entier le passage qu'il consacre à ce sujet dans son histoire des Patriarches d'Alexandrie se convaincront qu'il rapporte les deux opinions sans se prononcer, bien qu'il semble plutôt porté à croire qu'ils ont été hérétiques dans le VIIe siècle (2). L'érudit Lequien, à qui l'on a attribué les mêmes idées, se montre, au contraire, plutôt favorable à leur orthodoxie, dans son *Oriens christianus*, où il rapporte les autorités pour et contre (3). Mais il y a, en faveur des Maronites, un grand nombre d'autorités puissantes qui ont été trop souvent négligées; la plus puissante, selon nous, est celle des

(1) Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. Maronites.
(2) Renaudot, *Hist. des Patriarches d'Alexandrie*, p. 149.
(3) Lequien, *Oriens christianus*. — *Ecclesia Maronitarum*.

populations mêmes du Liban. Dans l'Orient, ce pays des récits et de la tradition, il y a tout un peuple qui proclame qu'il a été toujours fidèle à l'Eglise romaine, qui déclare l'avoir toujours proclamé : et vous préfériez à sa voix puissante celle d'un voyageur qui passe au milieu de cette nation ? Non : c'est ici qu'il faut répéter le mot souvent cité : *vox Populi, vox Dei.* Mais les Maronites ne se sont pas contentés de donner leurs traditions et leurs chroniques : plusieurs professeurs et prêtres nés dans le Liban, formés à Rome au Collége des Maronites, et non moins remarquables par leurs vertus que par leur immense érudition, ont prouvé par l'étude des écrits syriaques, que leur nation n'a jamais cessé d'être fidèle à la foi de l'Eglise romaine : citons surtout Gabriel Klai, Abraham Ecchellensis, Fauste Nairon, Assémani, savants qui ont rendu tant de services à la science et principalement à l'étude des langues orientales. Le célèbre historien Pagi, qui a jeté tant de jour sur les parties obscures des vastes travaux de Baronius, s'est attaché avec passion à prouver l'orthodoxie des Maronites (1). Presque tous les érudits, les voyageurs, les missionnaires qui ont étudié cette question en Orient sont du même avis; avec le Père Dandini, le légat apostolique dont nous avons parlé, nous pouvons citer Quaresmius et Cévérius de Vera dans leurs ouvrages sur la Terre-Sainte (2), le P. Besson qui vécut longtemps dans le Liban et M. de la Roque qui fut chargé par Louis XIV d'explorer ces montagnes (3), et, dans notre siècle, le P. de Géramb, M. de Malherbe et l'abbé Mislin qui font remonter aux Apôtres, sans discontinuité, la foi que professent aujourd'hui les Maronites. Terminons

(1) Voir pour des auteurs les ouvrages souvent cités.

(2) Quaresmius, *Dilucidatio Terræ Sanctæ*, cap. XXXVII. Ceverius de Vera. *Itinerarium Hierosol.*, cap. XXVII.

(3) Le P. Besson, *La Syrie Sainte.* — M. de la Roque, *Voyage du Liban.*

cette nomenclature, que nous aurions pu facilement allonger, par un passage emprunté à un savant jésuite qui a traité longuement et avec soin la question : « J'ai lu les auteurs qui font venir le nom de Maronite d'un Maron, hérétique monothélite; mais pour celui qui parcourt les annales et compare le cours des siècles, je crois qu'il ne peut rester aucun doute que ce nom nevienne d'un saint personnage et que les Maronites n'aient toujours conservé la religion catholique (1).

Il existe en faveur de l'orthodoxie de Jean Maron et des Maronites, un autre genre de preuves qui pour des catholiques sont les plus puissantes que l'on puisse donner, celles qui proviennent des allocutions et des brefs émanés du Saint-Siège. Nous ne l'ignorons pas : les papes Innocent III, Alexandre IV et Léon X, en parlant d'erreurs des peuples de l'Orient, ont parlé des Maronites, sans dire s'il était question de ceux qui habitaient l'île de Chypre ou de ceux qui habitaient le Liban. Mais plusieurs autres Souverains-Pontifes ont déclaré formellement qu'en aucun temps les Libaniotes n'ont été hérétiques. Pie IV, en ses Lettres apostoliques, les loue de n'avoir jamais fléchi le genou devant Baal, et, au milieu d'hérétiques et de schismatiques, d'avoir toujours persévéré avec fermeté dans la foi chrétienne et la Religion catholique (2). En 1584 Grégoire XIII, dans la bulle de fondation du collège des Maronites à Rome, félicite leur nation de ce qu'elle a toujours suivi l'enseignement du Christ et des Apôtres (3). Nous ne citerons pas les paroles non moins explicite de Sixte-Quint, de Clément VIII, de Paul V, d'Urbain VIII et de Clément XI ; mais nous rapporterons des passages assez étendus de Benoît XIV.

(1) Sacchini, *Historia Societ. Jesu*. Part. IV, t. v, p. 174.
(2) *Regnaldi bullarium*, ann. 1552, XXVIII et sq.
(3) *Bullarium magnum*. Lugd. 1673, t. II, p. 475.

Dans sa lettre *de Cultu S. Maronis*, ce Pontife, aussi savant que pieux, semble vouloir lui-même discuter la question. « Les Maronites affirment, écrit-il au secrétaire de la Propagande, que leur origine remonte au saint abbé Maron, qu'ils n'ont jamais abandonné la Religion catholique et qu'ils ne se sont jamais séparés de l'unité de l'Eglise. D'autres, cependant, ont embrassé une opinion contraire; ils ont cru que les Maronites sont les rejetons des Monothélites, que Maron, leur chef, adhéra à cette hérésie, et qu'en l'an 1182 seulement, Aimet, troisième patriarche latin d'Antioche, les a fait rentrer dans le sein de l'Église romaine... Guillaume, archevêque de Tyr, rapporte ces faits et on en appelle aux Annales d'Eutychius d'Alexandrie où il est dit : *Du temps de l'empereur Maurice il y avait un moine nommé Maron, qui reconnaissait en Jésus-Christ une seule volonté... Les habitants de Hamah embrassèrent ses opinions...*

« Les écrivains Maronites ne se sont pas montrés négligents à faire connaître et à réfuter les erreurs où sont tombés Eutychius, Guillaume de Tyr et ceux qui partagent leur sentiment. On en sera convaincu si on lit la dissertation de Fauste Nairon, sur l'origine, le nom et la religion des Maronites, et ce qu'a dit sur le même sujet, avec une érudition remarquable, notre très-cher fils Joseph Assémani, notre prélat domestique (*Bibliothèque Orientale*, t. I, p. 498). A ces auteurs on peut ajouter Pagi, écrivain français, dans sa critique des Annales de Baronius. Et de fait, puisque l'hérésie qui ne reconnaît en Jésus-Christ qu'une seule volonté et une seule opération, commença comme chacun le sait, sous le règne d'Héraclius, comment peut-il se faire que cette erreur ait été répondue dès le temps de Maurice? Comment peut-on dire, comme Eutychius, que le monastère a été fondé après la mort de Maron dont il parle, tandis qu'on le voit bâti déjà deux cents ans auparavant?...

« Nous ne souffrirons pas que la sollicitude solennelle du Siège Apostolique pour la nation Maronite lui fasse jamais défaut. Nous-même déjà nous avons rassemblé les louanges que lui ont données nos prédécesseurs et nous y avons ajouté les Nôtres dans une allocution consistoriale. Mais déposant toute partialité en faveur des Maronites et laissant aux savants écrivains de cette nation qui se trouvent à Rome, le soin de défendre, contre les attaques de leurs adversaires, la stabilité perpétuelle de la foi catholique dans leurs contrées, si toutefois cela est nécessaire, mais nous ne le croyons pas..... ( ).»

Déjà, le 13 juillet 1744, dans un consistoire où furent approuvées les décisions d'un synode des Maronites, Benoît XIV avait prononcé une allocution où il avait rappelé les éloges donnés à l'orthodoxie des populations du Liban par ses prédécesseurs, et les avait confirmés lui-même (2).

Son autorité, qui est si grande dans l'Eglise, achèvera de prouver aux partisans opiniâtres des erreurs dans lesquelles sont tombés Eutychius et Guillaume de Tyr, que les Maronites, comme l'a dit Clément VIII, doivent être loués à cause de la pureté de leur foi et de leur constante persévérance dans la doctrine catholique, comme de leur obéissance envers le Saint-Siège.

L'abbé C. Dehaisnes.

(*La suite au prochain numéro.*)

(1) *Benedicti XIV bullarium*. Mechlin. 1827; vol. X, p. 284 et sq.

(2) *Ibid.* vol. III, p. 408 et sq. Les témoignages des Souverain-Pontifes dont nous avons cité les noms ou les paroles, y sont rapportés.

REPONSES

à

QUELQUES QUESTIONS LITURGIQUES

adressées au Directeur de la REVUE,

relativement aux articles sur les expositions du saint sacrement.

1. *Les règles liturgiques permettent-elles l'exposition de tout le jour dans les jours de fêtes. — 2. Peut-on gagner l'indulgence attachée aux prières des Quarante Heures, dans une exposition de trois jours interrompue pendant la nuit? et si l'on peut la gagner, l'exposition doit-elle se prolonger pendant quarante heures entières. — 3. Est-il permis, pour favoriser davantage la piété des fidèles et leur fournir l'occasion de visiter le Saint Sacrement et d'assister à la Messe en même temps, de célébrer des Messes à l'autel de l'exposition — 4. Peut on, pour le même motif, distribuer la sainte Communion à ce même autel? — 5. Est il permis de tendre en noir une partie de l'Eglise, pendant le temps de l'exposition, pour des enterrements qui ne peuvent se remettre?*

PREMIÈRE QUESTION

Les règles liturgiques permettent-elles l'exposition de tout le jour dans les jours de fête?

En parlant de cette exposition au § IV, n. 6. p. 438 et suiv., nous n'avons pas eu l'intention d'approuver un usage existant dans quelques Eglises, d'après lequel on expose le Saint-Sacrement pendant tout le jour à certaines solennités dont l'objet est un mystère autre que la sainte Eucharistie, ou une fête de la sainte Vierge ou d'un Saint. D'après la disposition du Cérémonial des Evêques, pendant l'octave de la Fête-Dieu, l'exposition a lieu seulement

pendant les saints Offices, comme nous l'avons observé (*ibid.*, n. 2), ce qui distingue cette exposition de celle des Quarante-Heures, comme l'enseigne l'auteur du *Cérémonial des Evêques expliqué*. Si l'exposition de tout le jour n'a pas lieu pendant cette octave consacrée toute entière à honorer le Très-Saint-Sacrement, à plus forte raison n'est-elle pas à conseiller dans les autres fêtes. Nous aurions pu sans doute, nous expliquer plus clairement sur cette question, comme on a eu la bonté de nous le faire remarquer. Le terme *Exposition du Saint-Sacrement* devient équivoque, si l'on met en regard le style liturgique et les habitudes du langage vulgaire. Liturgiquement, un salut du Saint-Sacrement est réellement une exposition, bien que de courte durée. C'est du salut ou d'une exposition de courte durée dont nous avons voulu parler. En parlant autrement, nous aurions blâmé une mesure prise par plusieurs Prélats en rétablissant dans leurs diocèses la Liturgie romaine, savoir, la suppression des expositions de tout le jour dans les jours de fête.

Pour compléter nos observations sur la question présente, nous devons faire voir combien l'exposition de tout le jour en un jour de fête, dont l'objet n'est pas le Saint-Sacrement, est peu conforme à l'esprit de la Liturgie. « Libenter adverto, dit Bisso, (l. E. n. 232), quod in festivitatibus Sanctorum parum convenit expositio Sacramenti, quia diversus est cultus exhibendue sacræ Eucharistiæ a cultu exhibendo Sanctis : et præsente Domino omnium summo, debet cessare cultus servorum. » Bauldry s'exprime ainsi (*Man. sacr. cærem.*, part. III, c. XVII, n. 2) : « Dicam libenter me minime probare illam consuetudinem, quæ a paucis annis invaluit exponendi SS. Sacramentum in ecclesiis, præsertim in majoribus festivitatibus Sanctorum... Festivitates enim Sanctorum et festa patronorum ecclesiæ aliam solemnitatem requirunt, et expositio Sacramenti diversam postulat, et sibi peculiarem solemnitatem. Nam præsente Domino summo cessare debet honor qui servo exhibendus esset, et præsente sole alia omnia astra splendorem amit-

tunt, et ea de causa jam multi Episcopi hunc morem juste abrogarunt. » Benoît XIV, (*Instit.* xxx, n. 15), après avoir cité les paroles de Bisso et indiqué l'autorité de Bauldry, adopte sur ce sujet les remarques de Thiers, qui s'exprime ainsi : « Si l'on n'a pas même exposé le Saint-Sacrement en évidence, le jour de la Fête-Dieu, lorsqu'elle a été premièrement instituée et reçue dans l'Eglise, puisque vraisemblablement on n'a commencé de l'exposer ainsi, qu'à la procession de ce jour-là, qui n'est pas si ancienne que cette fête, selon que nous avons remarqué ci-devant quelle raison peut-il y avoir maintenant de l'exposer à des fêtes qui ne sont pas particulièrement dédiées à sa mémoire? Quelle justice y a-t-il de se servir aussi familièrement du Corps et du Sang de Jésus-Christ renfermé dans le Sacrement de l'Eucharistie pour en faire l'ornement et la pompe de ces sortes de fêtes, que des tapisseries, des tableaux et des autres parures extraordinaires, dont on se sert dans ces rencontres? Pourquoi veut-on, par une intention très-mal réglée et une fin très-irrégulière, faire servir le Saint-Sacrement aux fêtes et à l'honneur des Saints à la gloire du Saint des Saints, qui veut être honoré et glorifié dans les Saints, *comme l'auteur et le consommateur de leur foi*, suivant le langage de l'apôtre saint Paul? Est-ce là agir selon l'intention de Jésus-Christ dans l'institution de ce divin Sacrement; et est-ce là celle que l'Eglise a eue dans l'établissement des solennités des Saints? Les auteurs ecclésiastiques nous apprennent qu'elle les a instituées principalement afin de nous porter à l'imitation de leur vie et de leurs vertus, afin que nous fussions aidés de leur protection et de leurs suffrages, et afin que nous nous réjouissions véritablement en Dieu, de ce qu'ils sont passés d'une vie immortelle et pleine de misères à une vie mortelle et remplie de plaisirs. C'est ce qui se peut remarquer dans la plupart des collectes qu'elle chante à leur honneur, et des oraisons qu'elle présente à Dieu; et ce que saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, saint Isidore, évêque de Séville, Alcuin, Fortunat, Rabanus Maurus, saint Bernard

et tant d'autres ont observé. Cependant il est certain que lorsque la Sainte Eucharistie est exposée en évidence aux jours des fêtes des Saints, les principaux actes de piété, de la ferveur et de l'attention des peuples chrétiens se portent vers cet auguste Mystère, et se terminent à son culte et à son adoration, plutôt qu'à l'honneur et à la mémoire des Saints, auxquels on ne pense guère en ces occasions. ainsi, l'on frustre l'Eglise de ses desseins et de ses intentions, parce qu'on ne s'applique pas à la considération de la vie et des vertus des Saints qu'elle nous propose à imiter; l'on n'implore pas leurs secours; et l'on ne se réjouit pas véritablement en Dieu de ce qu'il leur a fait part de sa gloire éternelle. (*De l'Exposition du Saint-Sacrement* l. III, c. XIII). Benoît XIV adhérant à ces raisons, les résume en disant : « De hoc copiosius agit Thersius, qui Sanctorum cultum reipsa a Deo minime quidem separari recte perpendit; cum tamen sacra Eucharistia populo adoranda proponitur, præcipui charitatis ac religionis actus, uti fas est, ad Deum unice diriguntur; nec de honore Sanctis persolvendo tunc aliquis cogitat; ita ut consilium ac volantus Ecclesiæ minime perficiatur. Nemo enim res ab ipsis præclare gestas eorumque eximias virtutes in mentem revocat, quæ nobis imitandæ proponuntur; nemo illorum patrocinium implorat, nec ullæ Deo gratiæ reddunturquod ipsos in partem æternæ gloriæ vocaverit. »

La sacrée Congrégation des Rites, consultée sur la question de savoir si pour augmenter la piété des fidèles, il ne serait pas bon d'exposer le Saint-Sacrement pendant la nuit de Noël, a répondu le 17 septembre 1785 (n. 4221, q. 4) : « Non probari, ut pote extra communem Ecclesiarum consuetudinem. »

Quant à l'exposition de courte durée que nous appelons le salut du Saint-Sacrement, il n'est point contraire à l'esprit des règles liturgiques de la faire aux jours de fêtes, ainsi que nous l'avons montré. Et comme, à ce salut, on peut se contenter de chanter les deux dernières strophes de l'hymne *Pange lingua*, on pourrait permettre l'exposi-

tion pendant le chant des Vêpres qui précèdent immédiatement le salut, comme il se fait quelquefois à Rome.

DEUXIÈME QUESTION

Peut-on gagner l'indulgence attachée aux prières des Quarante-Heures dans une exposition de trois jours interrompue pendant la nuit, et, si l'on peut la gagner, cette exposition doit elle durer quarante heures entières ?

La solution de cette difficulté dépend uniquement des termes de la concession. A la question posée dans ces termes, on devra donner une réponse négative. En effet, au n. 1 du même § IV, nous avons fait connaître ce que l'on doit entendre par *Prières des Quarante-Heures*. Ni l'exposition si pieusement instituée dans les jours qui précèdent le Carême, ni celle que déjà plusieurs diocèses de France doivent à la piété des Prélats qui sont à leur tête, et appelée ordinairement *Adoration perpétuelle*, ne sont les prières des Quarante-Heures. Cependant par un décret du 23 juillet 1765, que nous avons cité en entier p. 433, la première de ces deux expositions a été enrichie des indulgences attachées aux prières des Quarante-Heures; et les mêmes faveurs ont été accordées à la seconde par des concessions particulières, et c'est aux termes de ces concessions qu'il faut se conformer pour gagner les indulgences.

Cependant, la concession des prières des Quarante-Heures a été faite, et enrichie des mêmes indulgences par Benoît XIV, si elle est interrompue pendant la nuit pour des raisons graves; et il n'est nullement supposé que cette interruption soit compensée par une prolongation de l'exposition pendant le jour : « Porro id necessario requiritur ap consequendas eos indulgentias, quæ fidelibus conferuntur, qui, dum precantur in illis ecclesiis, ubi divina mys-

teria spatio continuo Quadraginta Horarum exposita publice sunt. Etenim id omnino præcipitur in hac indulgentia concedanta, quæ a Quadraginta Horis continuis nomen accepit. Equidem, veteris disciplinæ severitate remissa, nunc eadem indulgentia concedi intelligitur, etiamsi sacramentum Eucharistiæ per horas quadraginta continuare gravissimis de causis minime præstet, modo tamen horis diurnis semper expositum relinquatur. » (Const. *Accepimus*).

TROISIÈME QUESTION.

Est-il permis, pour favoriser davantage la piété des fidèles et leur fournir l'occasion de visiter le Saint Sacrement, de célébrer des Messes à l'autel de l'exposition ?

En règle générale, il n'est pas permis de célébrer la Messe à l'autel de l'exposition, ainsi que nous l'enseignent plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, l'instruction Clémentine et l'autorité des liturgistes les plus remarquables. On admet cependant qu'il est permis de le faire, si l'on a des raisons particulières.

I. Les décrets qui prohibent la célébration de la Messe à l'autel de l'exposition sont les suivants.

1er *Décret*. « S. R. C. audita declaratione vicarii generalis EE. Archiepiscopi Bononien., censuit : Non licere celebrare Missas in altari capellæ majoris ecclesiæ confratrum societatis boni Jesu Bononiæ, exposito in eodem SS. Sacramento, stante præsertim quod adsint alia altaria, in quibus celebrari possint. » (Décret du 9 août 1670, n. 2508).

2e *Décret*. « Non debet celebrari Missa in altari ubi est expositum SS. Sacramentum, nisi sit pro eo reponendo. » (Décret du 13 juin 1671, n. 2542, q. 6).

II. L'Instruction Clémentine s'exprime ainsi : « Nell'altare, dove sta esposto il Sanctissimo Sagramento non si

celebri altra Messa, che le solenni per l'esposizione, e reposizione. » (§ XII).

III. Parmi les auteurs qui ont traité cette question, nous citerons de préférence Gavantus, Bauldry, Castaldi et Gardellini.

1° Gavantus, parlant de la Messe en présence du Saint-Sacrement exposé, dit : « Desideratur hic titulus in rubricis Missalis a multis; de quo hoc loco, ne desideretur amplius, in hisce commentariis : sed in *Cæremon. Episc.*, lib. I, cap. XII, optime monemur ex antiquorum documentis, ut abstineamus a Missa coram Sacramento, etiam in suo tabernaculo occluso : quod si ferat necessitas, vel suadeat alia justa causa, puta, infra octavam Corporis Christi, et Romæ in fine publicæ orationis Quadraginta Horarum; eo casu genuflexiones omnes et actus reverentiales debiti diligenter sunt observandi. » (*Comm. sur la Rubr. du Miss.*, part. II, tit. XIV).

2° Bauldry suppose aussi des raisons particulières pour célébrer la Messe à l'autel de l'exposition : « Quia tamen aliquando potest urgere necessitas vel etiam consuetudo in plerisque locis a longo tempore servata, vel etiam dies infra octavam Corporis Christi, oratio Quadraginta Horarum, aut alia hujusmodi, in quibus Missæ solemnes vel privatæ celebrari debent... » (*Man. sac. cær.*, port. III, c. XVII, n. 1).

3° Castaldi s'exprime ainsi : « Privatæ Missæ in altari, in quo sacratissima Hostia est exposita, regulariter celebrari non debent. Quod si æqua ex causa celebrari contingat... » (*Praxis cærem.*, l. II, sect. II, c. VII, n. 11).

4° Gardellini, dans une note sur un décret du 12 novembre 1831 que nous citons ci-après, parle en ces tesmes : « Missam vel celebrari, vel decantari in altari, in quo expositum est SS. Eucharistiæ sacramentum non semel vetuit S. R. C. appositis decretis, sive illud pro oratione Quadraginta Horarum, sive alia occasione per annum expositum sit : et jure quidem, nam populus adorationi intentus, aliis precibus et actionibus licet sacris, ab illo distrahi non

debet cui unice et principaliter est intentus. Cautum hoc fuit a fel. re. Clemente XI in sua instructione de iis, quæ servanda sunt pro expositione SS. Sacramenti in oratione Quadraginta Horarum, in qua e licitur § XII ut Missæ omnes sive privatæ, sive solemnes in eo altari omnino prohibeantur, duabus tantum exceptis, quæ celebrantur pro exponendo, et reponendo SS. Sacramento. Hæc est regula adeo stricte accurateque servanda, ut nemini liceat ab ea declinare. Dari quidem possunt casus particulares, quibus fortasse in eo poterit celebrari, sicuti urgens necessitas, defectus altarium in eadem ecclesia vel vicinarum ecclesiarum, præsertim ubi præceptum urgeat audiendi Sacrum consuetudo, quæ vere sit immemorabilis quæque tolli neque at sine populorum scandalo et offensione, aliaque hujusmodi, quæ ecclesia, vigente etiam contraria lege, tolerandla esse censet. Sed casus particulares universalem legem et regulam non destruunt, neque omnibus æque casus particulares possunt aptari, ut æque omnes ad legem universalem stricte sequendam non teneantur. » (Note sur le décret 4677).

Ces autorités suffisent pour nous faire comprendre la règle générale, dont cependant certaines causes peuvent dispenser. Ces causes sont indiquées dans le texte de Gardellini que nous venons de citer. Elles sont : 1° une nécessité pressante, comme le manque d'autels dans la même église ou dans les églises voisines, surtout aux jours d'obligation; 2° la coutume; 3° la Sacrée Congrégation a dispensé de cette règle une communauté religieuse dans le but de stimuler la piété. Disons un mot de chacune de ces causes.

Sur la première, Gardellini, dans son Commentaire sur l'instruction Clémentine, (§ XII, n. 5), s'exprime ainsi : « Quæ tamen necessitas erit, qua urgente, æquum sit a regula declinare? Non est hic tantum otii, nostrumque institutum non patitur, ut omnes possibiles actus et exquiramus, et persequamur, qui hujusmodi necessitatem forte inducere possunt. Unus est magis obvius, qui oritur ex

positivo præcepto audiendi sacrum in diebus festivis ubi una est ecclesia, unum altare; vel si alia non longe sit ecclesia, ubi celebrari possit, verendum tamen ne populus ad illam confluat, et vacua sine adoratoribus fiat ecclesia in qua expositum est Sacramentum. Id facile accidit in locis ruralibus, in quibus vix una vel altera habetur Missa et incolæ pauci sunt numero. Quod si unica sit Missa, et alia adsint altaria, foret timendum ut omnes se ad illud convertant, in quo sacrum fit, qui vero in adoratio exposito Sacramento persistant nulli sint reliqui. Quid hisce in casibus vetat celebrari Missam in altari expositionis ? »

Sur la seconde, le même auteur dit *ibid.*, n. 6 : « Sed et aliam fortasse rationabilem causam afferre potest longæva consuetudo, quæ difficillime abrumpi posset sine populorum offensione et scandalo, » et il ajoute que la sacrée Congrégation des Rites a paru tenir compte de la coutume existant en Pologne, en répondant directement aux deux questions qui lui furent adressées à ce sujet sans condamner cette coutume : « Cum enim mos obtineret nedum in aliquibus ecclesiis, sed per universum Poloniæ regnum, vehementer timeri poterat, ne turbæ excitarentur non sine scandalo et offensione populorum, si eadem S. C. respondisset non licuisse, nec licere Missas privatas celebrari in altari in quo expositum est Sacramentum et Missam votivam haud posse celebrari quotidie, sed tantum diebus a Rubrica permissis. In iis enim, quæ ad disciplinam pertinent, multam vim habet locorum consuetudo, et satius quandoque est aliquid tolerare, quod ab aliarum ecclesiarum consuetudine dissentire videtur, quam ciere turbas quæ non sine magno religionis detrimento quandoque etiam ex bona causa excitantur. »

Les décrets dont il s'agit sont les suivants. A ces questions : « 1° Cum in insigni regia ecclesia Varsovien, quotidie cantetur in capella Crucifixi Missa votiva de SS. Trinitate cum expositione Sanctissimi in pixide; ac in aliis etiam ecclesiis contingat sæpius cantare, seu legere Missas votivas seu de die etiam ante Sanctissimum expositum in

pixide, utrum in his Missis debeat fieri commemoratio de Sanctissimo? 2° Cum in Polonia frequenter fiant expositiones Sanctissimi publice in majori altari, et præter Missam solemnem dicantur etiam Missæ privatæ, ad idem altare majus, et ad alia altaria minora durante expositione Sanctissimi, an debeat fieri commemoratio de eodem SS. Sacramento? » La Sacrée Congrégation a répondu à la première question : « Commemoratio de Sanctissimo Sacramento in Missis privatis poterit fieri, quando ejus expositio fiat ex publica causa; » et à la seconde : « Poterit fieri commemoratio de Sanctissimo Sacramento, durante expositione. » (Décret du 7 mai 1746, n. 4181, p. 9 et 10).

On ne pourrait cependant pas conserver la coutume de célébrer la Messe à l'autel de l'exposition le lundi, le mardi, le mercredi de la Semaine-Sainte, comme on le voit par le décret suivant :

Question. — « Utrum servari possit consuetudo invecta « in feriis nimirum secunda, tertia et quarta majoris heb- « domadæ celebrandi sacrosanctum Missæ sacrificium in « eodem altari in quo publicæ fidelium veneratiom est ex- « positum SS. Eucharistiæ sacramentum? »

Réponse. — « Consuetudinem tanquam abusum esse eliminandam. » (Décret du 11 mars 1837, n. 4811). Il ne convient guère en effet de célébrer à l'autel de l'exposition, décoré suivant les règles données ci-dessus (t. I, p. 542 et suiv.), les Messes des féries de la Semaine-Sainte, pendant laquelle, d'après le *Cérémonial des Evêques* (l. II, c. XIII, XX et XI), la décoration des autels où l'on célèbre la Messe doit être plus simple qu'à l'ordinaire, et exprimer la douleur de l'Eglise qui célèbre alors les mystères de la Passion et de la mort du Sauveur.

Telle est, nous n'en doutons pas, une des raisons pour lesquelles le *Cérémonial des Evêques* désire qu'on ne célèbre pas la Messe même en présence du Saint-Sacrement renfermé dans le Tabernacle de peur que l'ordre des cérémonies n'en soit troublé. Le Saint-Sacrement en effet doit se trouver *in loco ornatissimo* (*ibid.*, l. I, c. VIII, n. 8)

et les règles de l'Eglise ne permettent pas cette décoration à toutes les Messes ni à tous les Offices.

La troisième cause pour laquelle on peut permettre de célébrer la Messe à l'autel de l'exposition est celle de stimuler davantage la piété des fidèles, et une concession de ce genre a été faite, mais comme exception à la règle générale. A cette question : « Ex pio quodam legato tenen-
« tur moniales ordinis S. Claræ in civitate Tarentina in
« propria ecclesia ad altare majus publicæ fidelium vene-
« rationi SS. Eucharistiæ sacramentum exponere tribus
« postremis diebus carnis privii. Ne vero in Sacro audiendo
« ipsorum pietas fraudetur, humillimas S. R. C. preces
« porrexerunt pro facultate celebrandi Missam conventua-
« lem sine cantu ad altare ubi expositio, ut supra, pera-
« gitur dictis tribus diebus; » la Sacrée Congrégation a répondu : « Pro gratia, dummodo in Missa sacra Eucha-
« ristia non distribuatur. » (Décret du 12 novembre 1831, n. 4677). Gardellini commente ainsi cette concession :
« A regula hac generali S. R. C. moniales ordinis S. Claræ
« in civitate Tarentina censuit dispensandas, facultatem-
« que concessit, ut Missa conventualis sine cantu in altari
« expositionis celebraretur, ne evagationibus detur locus
« dum pietas non defraudatur. In unum enim collectæ
« moniales, nec ab altari ubi Missa celebratur et SS. Sa-
« cramentum est expositum plus æquo distantes, piis sane
« meditationibus assuetæ, altera alteram potest ad devo-
« tionem vicissim æmulando excitare, eodemque tempore
« pro earumdem Christi sponsarum conditione, præcipuo
« adorationis objecto omnes intentæ esse possunt. »

Telles sont les règles qui se rapportent à la question présente. Nous en tirons cette conclusion, savoir, qu'il ne faut point célébrer la Messe à l'autel de l'exposition hors le cas de nécessité ou de grande utilité, tels que ceux dont nous avons parlé; qu'une coutume appuyée sur le consentement explicite ou légitimement présumé du législateur peut autoriser cette pratique; mais s'il ne s'agit que de trouver un moyen de favoriser la piété des fidèles,

comme les meilleurs moyens d'arriver à cette fin si désirable sont toujours ceux que l'Eglise établit ou approuve, il faudrait pour cela recourir à la Sacrée Congrégation des Rites.

QUATRIÈME QUESTION.

Peut-on, pour la même raison, distribuer la sainte Communion à ce même autel?

Par le décret que nous venons de citer, on voit clairement que la distribution de la sainte Communion à l'autel de l'exposition est interdite dans les mêmes limites que la celebration de la Messe. On y voit de plus qu'un indult pour la celebration de la Messe n'autorise pas en même temps d'y donner la sainte Communion. « Ut autem spe-« cialis gratia appareat, dit Gardellini, et ad earum mo-« nasteriorum sanctæ Claræ pietatem, uti petebant, fovendam « sacri auditione concessa, sacræ Eucharistiæ distributio « in eadem Missa omnino prohibetur. Hoc enim esset om-« nes fines prætergredi : cum enim ex universali lege « vetitum sit Missam sive solemnem, sive privatam eo in « altari celebrari, omnia alia in hac particulari concessione « ibidem Missam celebrandi excludentur, quæ stricte in « singularis gratiæ concessione non continentur, et si fiant « universalibus legibus quovis modo opponuntur, quæ eo « quo possunt et debent modo servandæ sunt. Jam si ex « universali quæcumque vetantur in altari ubi SS. Sacra-« mentum expositum, eo ipso sacræ Eucharistiæ eodem « in altari distributio vetita censenda est, nam in alio « altari sacra Eucharistia asservari debet, ut fidelibus « possit distribui, atque ita universali lege servata fide-« lium satisfit pietati ac devotioni. »

CINQUIÈME QUESTION.

Est-il permis de tendre une partie de l'Église en noir, pour les enterrements qui ne peuvent se remettre?

Hors un cas de nécessité pressante, on ne doit jamais porter un corps à l'église où le Saint Sacrement est exposé, et s'il y avait urgence, la cérémonie des obsèques devrait se faire sans Messe et sans solennité. « De ecclesiis, « dit Cavalieri, (t. II, *Decret.* 15, c. V, n. 8), in quibus expo- « situm patet sanctissimum Sacramentum, quæstio su- « perest, quam ita resolvimus, ut in eis nonnisi Sacra- « mento reposito cadavera debeant inferri, et quoties etiam « per noctem, et in sequenti die expositum ibi manere « debeat, exequiæ vel anticipentur vel differantur. » Le même auteur dit ailleurs (t. IV, c. VII, *Decret.* 43, n. 5) : « Quantum autem attinet ad Missas diei obitus, alibi jam « diximus quod expositionis tempore cadavera inferenda « non sunt in ecclesia, et quando necessitas ea inferri « cogeret, quod tumulari debent privatim et absque solem- « nitate, adeoque et sine Missa. » — « Fieri nequeunt « (exequiæ), dit de Herdt (part. VI, n. 29), tempore exposi- « tionis SS. Sacramenti ob gravem et publicam causam, « ut in oratione Quadraginta Horarum; quo casu cadavera « neque in ecclesiam inferenda sunt : et quando necessitas « ea inferendi cogit, et SS Sacramentum velari aut deponi « non potest, ut in precibus Quadraginta Horarum offi- « cium funerale extra ecclesiam quidem solemnitee fieri « potest et debet, seb in ecclesia privatim, sine cantu, sine « Missa et absque ulla solemnitate, et convenienter in « aliqua capella laterali, si fieri possit. »

S'il y avait une chapelle attenant à l'église, mais entièrement séparée, il n'y aurait aucune difficulté d'y faire solennellement des funérailles pendant l'exposition. La sacrée Congrégation des Rites a positivement approuvé l'usage, non seulement de faire des funérailles qui ne peu-

vent se remettre, mais encore celui de célébrer des Messes de *Requim* ordinaires dans une église, quoique le Saint-Sacrement fût exposé dans une chapelle souterraine et quoique cette exposition autorisât la commémoraison du Saint-Sacrement à toutes les Messes célébrées dans cette église. « In cathedrali Pistoriensi ecclesia alia extat ecclesia subterranea in apside, ad quam accessus patet ex ipsa « cathedrali. Cum vero in hac subterranea ecclesia, quæ « est prima civitatis paræcia bis in anno solemnis exposi- « tio SS. Sacramenti in forma Quadraginta Horarum locum « habeat, sacerdos Aloysius Agostini S. R. C. enixe roga- « vit, ut formaliter declarare dignaretur : 1° An perdurante « memorata expositione SS. Sacramenti in prædicta eccle- « sia subterranea, ad cathedralem associare possint ca- « davera defunctorum, pro ipsis exequiæ institui cum « Missa de Requie, ac tandem in semiduplicibus institui « anniversaria cum eadem Missa de Requie? 2° An Missis « officii occurrentis, quæ in cathedrali celebrantur, ad ti « possit commemoratio SS. Sacramenti, etsi capitulum in « choro ob nimiam distantiam ab expositione SS Sacramenti « sedeat capite cooperto? — Et sacra eadem Congregatio « a l Quirinale subsignata die coadunata in ordinario « cœtu, audita relatione a me secretario facta, omnibus « maturo examine perpensis, rescribendum censuit : in « casu utrumque fieri pose, attamen servatis Rubricis. » (Décret du 27 février 1847, n. 5086).

III. La solution de la question proposée paraît donc dépendre de la disposition du local, et si les tentures funéraires peuvent être faites dans une chapelle assez éloignée du lieu de l'exposition pour qu'il n'y ait rien d'inconvenant, il semble qu'on pourrait le faire; mais les prières pour le défunt devraient toujours se faire sans chanter, et de la même manière que pendant les trois derniers jours de la Semaine-Sainte.

P. R.

ESSAI SUR DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE (1)

DEUXIÈME DISSERTATION.

De la Réalité objective des idées.

(1) Voir au tome 1er, les numéros de Janvier et juin 1860, aux pages 62 ssq. et 517 ssq.

Nous n'avons pas besoin de rappeler que la réalité objective consiste en ce que l'objet de la connaissance soit réellement en lui-même, comme la connaissance nous le représente.

Pour établir la réalité objective de toute perception, nous emploierons, comme nous l'avons fait pour la réalité subjective, une série d'assertions.

PREMIÈRE ASSERTION. — *Chacun est forcé d'admettre sans preuve que l'objet de sa perception est réel.*

Explication. — Chacun est obligé d'admettre sans preuve ce qu'il ne peut nier, ni ignorer réfléxement, ni révoquer en doute. Or nul ne peut nier, ni ignorer réflexement, ni révoquer en doute, que sa connaissance ait un objet réel.

1° Nul ne peut le nier. Celui qui, tout en admettant la réalité subjective de sa connaissance, n'admettrait pas qu'elle eût un objet réel, s'exprimerait ainsi : Ego quidem sum realiter cognoscens, *sed nullum est objectum cognitionis meæ ;* en d'autres termes : ma connaissance est réelle, mais elle est sans aucun objet. Or, nul ne peut prononcer ainsi : car par ce mot *objet*, ou bien son esprit entend quelque chose de réel dont il prétend que son acte de connaissance est dépourvu, ou bien il n'y attache aucun sens. S'il n'attache aucun

sens à ce mot *objet*, en disant, *ma connaissance est sans objet*, il ne nie point la réalité objective. Car nier sans savoir ce qu'on nie, c'est ne rien nier, ou ne pas nier. Si par ce mot *objet* il entend quelque chose de réel, il suppose par là même que la connaissance qu'il a de ce quelque chose de réel, a une véritable réalité objective. Donc en voulant nier la réalité objective de sa connaissance, il la supose et l'affirme ; donc il lui est impossible de la nier.

Quiconque voudrait nier cette réalité objective l'affirmerait en outre de plusieurs manières En effet sa négation se réduirait toujours à cette formule, *l'objet de ma connaissance n'est pas réel*. Or, en prononçant chaque mot de cette phrase, il affirme et suppose nécessairement la réalité des objets correspondants à ces mots. En prononçant, par exemple, le mot *objet*, il entend quelque chose de réel ou de distinct du néant : autrement en disant l'*objet de ma connaissance*, il voudrait dire *le rien de ma connaissance*, ou ce qui est la même chose, l'absence de ma connaissance ; et dans ce cas il est clair qu'il ne nierait pas la réalité objective de sa connaissance Donc en prononçant le mot *objet*, il veut parler de quelque chose de réel ; et par cela même qu'il le prononce, il affirme et suppose la réalité objective de l'idée exprimée par ce mot. Il en est absolument de même de chacun des autres mots de la formule *je connais, mais ma connaissance n'a pas d'objet réel*. Si, en prononçant chacun de ces mots, on n'a pas en vue la chose réelle qu'il désigne, en le prononçant on ne prononce rien, et par conséquent la négation de la réalité objective n'existe plus.

2° Nul ne peut ignorer réflexement, si sa connaissance actuel à un objet réel. — Celui qui se prétendrait dans cette ignorance s'exprimerait ainsi : *J'ignore si ma connaissance actuelle à un objet réel*. Or, par chacun de ces mots il supposerait le contraire de sa prétendue ignorance. En disant *je*, par exemple, ou

bien il suppose que la chose dont il veut parler et qu'il exprime par ce mot *ego*, est quelque chose de réel, et par là même il affirme la réalité objective de l'idée exprimée par ce mot; ou bien il suppose que cet *ego* n'est rien du tout; et alors en disant *ego ignoro*, il n'attribue l'ignorance en question ni à lui ni à personne, il ne prononce rien, et par conséquent il n'affirme pas son ignorance sur la réalité objective de ses idées. On peut en dire autant de chacun des mots, *j'ignore si ma connaissance à un objet réel.*

3° Nul ne peut révoquer en doute la réalité objective de sa connaissance actuelle. — Pour formuler ce doute il faudrait s'exprimer ainsi : *Je doute si l'objet de ma connaissance actuelle est réel.* Or, par chacun de ces mots, ainsi que nous venons de l'observer pour la formule de l'ignorance réflexe, on suppose et on affirme nécessairement la réalité odjective dont on prétend douter; donc ce doute est radicalement impossible. Donc la réalité objective des idées ne peut être niée, ni ignorée avec réflexion, ni révoquée en doute; donc chacun est forcé de l'admettre.

Autre explication de la même assertion. — Que le lecteur veuille bien remarquer jusqu'où va cette première assertion sur la réalité objective des idées. Je ne dis pas encore que l'objet de l'idée soit réel exactement en lui-même *comme l'idée le présente*. Ce pas de plus va être fait dans la seconde assertion. La première, affirme seulement que l'objet de la connaissance est *quelque chose de réel*, qu'il n'est pas une pure chimère, un pur néant, et que chacun est forcé de l'admettre ainsi comme certain, sans qu'on le lui prouve. Pour bien saisir ce point, il n'y a qu'à faire attention à la contradiction inévitable que renferme cet énoncé : *Je connais, mais je ne connais aucun objet réel* Cet énoncé n'équivaut-il pas rigoureusement à cet autre : *Je connais, mais je ne connais rien?* Et ce dernier n'équivaut-il pas enfin à cet autre :

Je connais, mais je ne connais pas? Oui, la contradiction est inévitable pour quiconque veut affirmer la réalité subjective de la connaissance et nier l'objective; pour quiconque dit : *Je connais, mais je ne sais si ce que je connais est quelque chose de réel.* Si vous cherchez d'où vient cette contradiction inévitable, vous verrez qu'elle vient en premier lieu de ce que la négation de la réalité objective, détruit nécessairement l'affirmation de la subjective : en effet, par cela même qu'on dit, je ne sais si ce que je connais est quelque chose de réel, on dit je ne connais pas. Car ne pas savoir si ce qu'on connaît est quelque chose de réel, c'est tout simplement ne pas savoir si l'on connaît quelque chose ou si l'on ne connait rien; et ne pas savoir si l'on connaît quelque chose, c'est tout simplement ne rien connaître, ou ne pas connaître. Ainsi, point de milieu : ou il faut nier aussi la réalité subjective de ses connaissances et s'engloutir dans le doute absolu, en doutant même du fait de notre connaissance actuelle, ou, si l'on admet la réalité subjective, il faut admettre aussi l'objective.

Cette invincible liaison entre la réalité de la connaissance et la réalité de son objet, n'est pas difficile à expliquer. Elle vient de la nature même de l'acte cognitif : connaître, c'est nécessairement connaître quelque chose : ne connaître aucune chose ou ne rien connaître, c'est ne pas connaître du tout. Par conséquent si l'objet de la connaissance est *nul* ou *néant*, il ne peut pas y avoir de connaissance. Si l'objet de la connaissance est ignoré, il ne peut pas y avoir non plus de connaissance; et comme douter c'est ignorer, si l'objet de la connaissance est douteux, il ne peut pas y avoir non plus de connaissauce. Si donc il y a un acte réel de connaissance en nous, si l'on peut dire avec vérité, *sum cognoscens*, en un mot s'il y a réalité subjective de la connaissance, il faut par là même que cette connaissance ait un objet; et que cet objet soit

quelque chose de réel. Qu'on y fasse attention, une connoissance sans objet réel, ou ce qui est la même chose *une connaissance de rien du tout*, équivaudra toujours à une parfaite négation de connaissance.

Une autre source de la contradiction dans laquelle tombe celui qui s'efforce de nier la réalité objective de ses idées, est l'affirmation même de cette réalité que renferme nécessairemet chaque mot dont il se sert pour ne pas l'admettre. Impossible d'énoncer quelque chose sans énoncer et affirmer une réalité objective. Pour énoncer qu'on nie ou qu'on révoque en doute la réalité objective des idées, il faut énoncer, supposer et affirmer, 1° qu'on est soi-même un objet réel : ce qu'exprime le mot *je*; 2° que cet objet réel *je* est on être actuellement connaissant, et que cette qualité connaissant est quelque chose de réel en soi; 3° que ce *je* connaissant, en prétendant ne connaître aucun objet réel, prétend réellement quelque chose, et que cet acte de *prétendre* est réel en soi; 4° que la réalité objective que ce *je* prétend manquer à sa connaissance est aussi quelque chose de distinct du rien. En sorte que tout en niant, et révoquant en doute cette réalité objective, l'esprit l'énonce et l'affirme forcément, par tout ce qu'il prononce. Vous me direz sans doute que le grand point de la difficulté n'est pas de savoir si, quand nous croyons connaître quelque chose, il est certain que nous connaissions, et que l'objet de notre connaissance soit quelque chose de réel; mais de savoir si cet objet est réel en soi de la manière que nous le croyons. Si l'objet de la connaissance est toujours réel en lui même tel que la connaissance nous le représente, nous pourrons nous fier à nos connaissances, et la question de la certitude est tranchée. Si au contraire, les objets de nos connaissances, quoique réels en eux-mêmes, ne sont pas tels que nous les croyons, et que nos connaissances nous les représentent, c'en est fait de la certitude; nous ne pouvons nous fier à aucune

de nos connaissances. Il est vrai que nous n'aurions rien établi, et que tout retomberait dans le doute, si nous n'allions jusqu'à établir que l'objet de chacune de nos connaissances est *exactement tel* que la connaissance nous le représente ; c'est ce que nous allons faire dans la seconde assertion.

Seconde assertion. — *Chacun est forcé d'admettre que l'objet de sa connaissance est réel en soi, tel que sa connaissance le lui représente.*

Explication. — D'après l'assertion précédente, l'objet de notre connaissance est réel. Or il ne serait pas réel; s'il ne l'était pas tel que la connaissance le représente, ou en d'autres termes, si la chose connue n'était pas très-exactement et très-réellement telle que la connaissance nous la fait percevoir. En effet, si l'objet de ma connaissance actuelle n'était pas exactement en lui-même tel que je le perçois, il ne serait nullement l'objet de ma connaissance, de ma perception. Car l'objet d'une perception est celui que cette perception perçoit, et non pas un autre. Une chose différente de celle que je connais, n'est en aucune façon l'objet de ma connaissance. Qui ne voit combien il serait absurde de dire qu'une chose à laquelle je ne pense pas actuellement est l'objet de ma pensée actuelle? L'objet de chaque idée, de chaque connaissance ne peut donc être que l'objet précis et déterminé, que cette connaissance, que cette idée représente ; en d'autres termes, chaque connaissance connaît ce qu'elle connaît, et pas autre chose.

Donc je ne puis regarder comme objet de ma connaissance, que l'objet *tel* que ma connaissance le perçoit. Mais d'un autre côté, d'après la première assertion, l'objet de ma connaissance est toujours réel : donc il est toujours réel, *tel* que ma connaissance le perçoit, ou, comme on dit, tel que ma connaissance me le représente. On peut réduire toute cette explication à ce syllogisme : L'objet que je connais est tou-

jours réel (d'après la première assertion); or l'objet que je connais est toujours celui que je connais et non pas un autre, et c'est toujours celui-là *tel* que je le connais et non pas autrement ; donc l'objet de ma connaissance est toujours réel tel que je le connais.

Le grand pas est fait, en ce qui concerne la question de la certitude. Le lecteur doit entrevoir déjà la solution, quoique nous n'ayons pas encore fait l'application des principes établis. Quand nous croyons avoir des pensées, ce n'est pas un rêve, nous existons réellement avec ces pensées : la réalité subjective est la première pierre de l'édifice de la certitude. Mais ces idées qui se succèdent en nous, n'ont-elles de réel qu'elles-mêmes? Leur objet n'est-il qu'un vain fantôme vide de réalité? Non; chaque objet est en lui-même tel que nous le percevons. La réalité objective mène à ce grand principe, que nos perceptions en tant que perceptions, ne peuvent nous tromper. Que le lecteur veuille bien ne pas se préoccuper ici de la conciliation de ce principe avec la faillibilité, apanage incontestable de l'esprit humain. Nous arriverons à la théorie de l'erreur, et la difficulté disparaîtra. Achevons ici notre tâche par rapport à la réalité objective des perceptions. Nous avons établi que l'objet de nos connaissances est réel, et que sa réalité est telle que nos connaissances l'atteignent. Mais cet objet est-il distinct de la connaissance même dont il est l'objet? Ne serait-il pas une seule et même chose avec cette connaissance, et la réalité objective ne se résoudrait-elle pas ainsi en réalité purement subjective? Ou ce qui revient au même, l'objet de nos connaissances ne serait-il pas en réalité notre esprit même connaissant? Les divers objets de nos connaissances ne seraient-ils rien hors de notre esprit, et serait-il vrai que toute leur réalité est celle de notre esprit même? c'est précisement là ce qu'ont rêvé, il n'y a pas longtemps, quelques philosophes allemands après Kant leur maître. Il nous reste

donc à établir que l'objet d'une connaissance est distinct de la connaissance même et de l'esprit connaissant.

TROISIÈME ASSERTATION — *Chacun est forcé d'admettre que l'objet de sa connaissance est distinct de cette connaissance.*

Explication. — D'après la seconde assertation, chacun est forcé d'admettre que les objets sont réels en eux-mêmes tels qu'il les connaît. Or il les connaît comme distincts de sa connaissance. En effet d'après la première assertation il admet forcément que sa connaissance est essentiellement connaissance d'un objet, et qu'une connaissance sans objet connu est impossible. Or par la même il admet que sa connaissance est nécessairement distincte de son objet. Si elle n'en était pas distincte de quelque manière, en sorte qu'en dehors de l'esprit connaissant, l'objet de la connaissance n'eût absolument aucune réalité, il en résulterait qu'il n'y aurait de réel que la connaissance. Mais alors cette connaissance ne se terminerait à aucun objet, ou en d'autres termes elle ne serait connaissance d'aucun objet; donc elle ne serait pas connaissance; donc pour qu'une connaissance soit connaissance d'un objet, il faut que l'objet connu ne soit pas absolument si identiquement la même chose que la connaissance; donc l'objet de la connaissance est réellement distinct de la connaissance elle-même. Donc par cela même que chacun est forcé d'admettre que toute connaissance a un objet réel, il est forcé aussi d'admettre que cet objet réel est différent et distinct de la connaissance elle-même.

De plus, ou la connaissance a un objet différent d'elle-même, ou elle n'a pour objet qu'elle-même : la seconde hypothèse répugne. En effet, pour qu'une chose puisse être connue, il faut qu'elle soit déjà constituée réelle en elle-même. Ce qui n'est pas encore, n'est rien, et ce qui n'est rien, ne peut être connu.

Pour qu'une chose puisse être l'objet de ma connaissance, il faut donc qu'elle existe déjà de la manière dont elle doit être connue, antérieurement à mon acte de connaissance. Donc pour que ma connaissance pût être l'unique objet d'elle-même, il faudrait qu'elle existât avant que je la connusse; elle devrait donc exister avant d'exister.

Enfin l'esprit connaît que ses connaissances sont des modifications de lui-même. La connaissance actuelle d'un objet n'est autre chose que l'esprit même connaissant actuellement cet objet. Donc, si les objets connus n'étaient pas différents des actes de connaissance dont ils sont les objets, ils seraient autant de modifications de l'âme : or, chacun est forcé de reconnaître qu'un grand nombre d'objets dont il a l'idée ne peuvent être des modifications de son esprit. Chacun a l'idée par exemple de l'étendue, de la forme triangulaire, de l'infini, et il perçoit que son esprit ne peut être étendu, triangulaire, infini.

Chacun a de plus l'idée de plusieurs objets qu'il conçoit ne pouvoir exister simultanément dans un seul et même être. Il a l'idée, par exemple, de l'être simple et de l'être composé, du fini et de l'infini, de la forme ronde et de la forme carrée; et il conçoit qu'une même chose ne peut être à la fois tout cela. Donc il perçoit que les objets de toutes ces idées, ne peuvent pas être autant de modifications de son esprit. Donc il perçoit que tous ces objets ne peuvent pas être la même chose que les idées dont ils sont les objets. Donc chacun perçoit que l'objet d'une idée est réellement distinct de l'idée elle-même.

Il est important de bien saisir ce point : c'est en confondant l'objet connu avec l'esprit connaissant, en prétendant que ce n'était qu'une seule et même chose, que *Ficht*, philosophe allemand de l'école de Kant, est tombé dans la plus monstrueuse erreur qui ait jamais signalé la faiblesse de l'humanité. Partant de ce prin-

cipe, que le connu était exactement la même chose que le connaissant, il a raisonné ainsi : Je suis tout ce que je connais, et tout ce que je connais est une même chose avec moi connaissant : or, je connais le monde matériel, donc je suis le monde matériel : j'ai l'idée de l'infini, donc je suis l'infini : j'ai l'idée de Dieu, donc je suis Dieu, et Dieu objet de ma connaissance c'est moi. J'ai l'idée de l'être absolu qui est tout l'être, et par qui toute substance est, donc je suis tout l'être. Donc *tout égale moi*, et par conséquent le moi est tout. Sans doute, il suffit du moindre bon sens pour reconnaître qu'un pareil système n'est qu'une extravagance poussée à son paroxisme, et le livre intéressant intitulé *Platon-Polichinelle* en faisant rire à ses dépens en a fait suffisamment justice. Mais il est bon, à la vue de certaines aberrations profondes et ridicules, de ne pas se contenter de rire, mais de remonter au point de départ qui a égaré : ici, on le voit, l'erreur vient de l'identification de l'esprit connaissant et de la chose connue. Une fois cette identité admise, Fichte devait aller jusqu'au panthéïsme idéal, jusqu'à la déification du *moi*. Cela prouve combien il importe d'établir non-seulement une réalité objective quelconque de nos connaissances ; mais encore une réalité distincte de notre esprit connaissant.

Voici une autre forme d'explication qui pourra aider à fixer l'attention sur cette importante vérité. Il ne peut exister une idée sans qu'elle ait un objet réel ; c'est le point précédemment établi, et duquel nous partons. Or, si l'objet de l'idée est la même chose que l'idée, s'il est l'idée et rien de plus, cette idée serait une idée sans objet. De même qu'un roi ne peut être roi sans des sujets distincts de lui, de même une connaissance ne peut être connaissance sans un objet connu, différent d'elle. Si vous y faites bien attention, vous verrez que cela revient à dire, que connaître est nécessairement connaître quelque chose. Essayez si

vous pouvez d'avoir une connaissance qui ne connaisse qu'elle-même, et qu'elle-même *pure connaissance*, sans autre objet connu qu'elle-même : voyez si cela n'équivaut pas à une connaissance qui ne se terminerait à rien, qui n'aurait aucun objet, et par laquelle par conséquent on ne connaîtrait rien. Nous pouvons nous servir ici utilement de la comparaison de l'intelligence avec la volonté. N'est-il pas vrai que vouloir, c'est vouloir quelque chose, et qu'une volonté par laquelle on ne voudrait rien, n'en serait pas une! n'est-il pas vrai de plus que l'objet voulu est nécessairement une chose différente de la volonté? Que serait, je vous prie, une volonté qui n'aurait d'autre objet qu'elle-même? Ne serais-ce pas vouloir le vouloir de rien? Ne serais-ce pas ne rien vouloir? Eh bien faites l'application à l'intelligence, à l'acte cognitif, et vous verrez une parfaite ressemblance. Comme vouloir sans vouloir aucun objet, c'est la négation de toute volonté, de même connaître, sans connaître aucun objet, c'est la négation de toute connaissance. De même que si l'objet voulu n'était pas distinct de la volonté, il s'ensuivrait qu'en voulant quelque chose on voudrait la volonté de rien du tout, de même si l'objet connu n'était pas distinct de la connaissance, il s'ensuivrait qu'en connaissant quelque chose, on connaîtrait une connaissance qui ne serait connaissance de rien. Et enfin de même que vouloir une pure volonté qui ne serait volonté de rien, ce serait au fond ne rien vouloir du tout, de même connaître une pure connaissance qui ne serait connaissance de rien autre chose que d'elle-même pure connaissance, ce serait au fond ne rien connaître.

On peut conclure de là combien a été profond l'égarement de Kant et de ses disciples, lorsqu'ils ont confondu l'objectif avec le subjectif, la chose connue avec le *moi* connaissant. Ils n'ont pas fait attention que si nos diverses connaissances n'étaient que des

formes ou des modifications du *moi*, il s'ensuivrait qu'elles nous tromperaient toutes, puisque toutes elles nous représentent des objets qui ne sont ni le *moi*, ni les *formes du moi*; il s'ensuivrait que les objets de nos connaissances seraient fantastiques ou plutôt nuls; il s'ensuivrait que nos connaissances seraient des connaissances de rien. Lorsque Kant se mit à dire : Il n'est pas certain que les objets de mes connaissances soient réels en eux-mêmes, hors de mon esprit, il fallait l'arrêter et lui faire voir qu'il énonçait une contradiction. C'est à cet endroit de ses méditations philosophiques qu'il s'égara totalement. Il ne fit pas attention que par chaque mot de son énoncé il affirmait cette réalité objective dont il prétendait douter.

Il nous reste à établir que l'objet connu est différent, non-seulement de la connaissance, comme nous l'avons établi dans la troisième assertion, mais encore de l'esprit connaissant. Il est vrai que la connaissance n'étant autre chose que l'esprit connaissant, ces deux assertions n'en font à proprement parler qu'une. Cependant la dernière manière de la formuler donnant lieu à quelques développements particuliers, nous en avons fait la matière d'une assertion à part.

Quatrième assertion. — *Chacun est forcé d'admettre que l'objet de sa connaissance est distinct de son esprit connaissant.*

Explication. — D'après la seconde assertion chacun est forcé d'admettre que les objets de sa connaissance sont réels en eux-mêmes tels qu'il les connaît; or, il les connaît comme distincts de son esprit connaissant.

1° Mon esprit perçoit une différence entre diverses substances; il a l'idée d'un grand nombre de substances distinctes les unes des autres. Il a, par exemple, l'idée d'un esprit, d'un corps, d'un triangle, d'un cercle, etc. Or, mon esprit comprend qu'il lui serait

impossible de distinguer ainsi ces diverses substances, si tous ces objets n'étaient pas différents de lui, et s'ils étaient au contraire une seule et même chose avec lui : car mon esprit perçoit que dans l'hypothèse de l'identité de tous ces objets avec lui, il ne pourrait y avoir qu'une seule et même substance qui ne serait autre que lui-même; mon esprit perçoit que dans ce cas la connaissance qu'il a de la distinction entre tous ces objets serait une connaissance sans objet ou une connaissance de rien : mon esprit perçoit ainsi que la connaissance de la distinction entre différents objets serait impossible, si ces objets n'étaient pas distincts de lui : mon esprit voit par conséquent que les divers objets dont il a l'idée sont réellement différents, distincts et séparés de lui.

2° Mon esprit perçoit qu'être seulement possible, n'est pas la même chose qu'exister, et que le même objet ne peut pas être à la fois existant et seulement possible. D'un autre côté, mon esprit perçoit plusieurs choses comme seulement possibles; il perçoit même que par les connaissances idéales, il ne peut atteindre les objets qu'en tant que possibles, et en même temps par un autre genre de connaissance, mon esprit se connaît lui-même comme existant : il se connaît donc comme ne pouvant pas être la même chose que les objets seulement possibles, connus par ses idées; il connaît donc que les objets de ses idées sont réellement différents, distincts et séparés de lui.

3° Mon esprit a l'idée d'une substance étendue, d'une substance composée de parties; et il voit que cette sorte de substance ne peut être ni simple ni intelligente. D'un autre côte, mon esprit se conçoit lui-même comme une substance simple et pensante; il conçoit donc que les substances étendues et composées, sont distinctes de lui-même; donc, il conçoit les objets de certaines idées comme entièrement différents, distincts et séparés de lui-même.

4° Mon esprit a l'idée du fini et de l'infini, du nécessaire et du contingent. D'un autre côté, il conçoit que la même substance ne peut être à la fois finie et infinie, nécessaire et contingente, etc. Mon esprit perçoit donc par là même qu'il ne peut être tout à la fois fini et infini, nécessaire et contingent, etc. Mais pour cela il faut qu'il perçoive comme distincts et séparés de lui-même les objets de quelques-unes de ces idées; il faut, par exemple, qu'il perçoive que l'Etre infini et nécessaire ne sont pas lui; donc, mon esprit perçoit les objets de certaines idées comme différents, distincts et séparés de lui.

5° Mon esprit a l'idée d'un nombre, c'est-à-dire d'une collection d'unités, lesquelles peuvent être autant de substances distinctes les unes des autres. Or, un tel objet est connu par mon intelligence comme distinct d'elle. Mon intelligence en tant que simple conçoit qu'elle est une, indivisible, et par là même qu'elle ne peut pas être multiple, ni constituer un nombre; elle se conçoit, donc, comme différente d'un nombre de substances et perçoit surtout qu'elle ne peut être à la fois tous les nombres dont elle a l'idée. Donc, mon esprit perçoit les projets de certaines idées, comme différents, distincts et séparés de lui.

De toutes ces manières on peut remarquer que l'esprit voit les objets de ses idées comme distincts de lui. D'autre part, d'après la seconde assertion, les objets des connaissances sont réels en eux-mêmes, comme l'esprit les perçoit; donc les objets connus sont réellement distincts de l'esprit connaissant.

Du reste, en établissant dans l'assertion précédente qu'ils sont distincts de la *connaissance;* nous avions montré par là même, qu'ils l'étaient de l'esprit connaissant, puisque la connaissance ou l'esprit connaissant sont la même chose.

Cinquième assertion. — *Nous devons admettre*

comme certaine la réalité objective de nos connaissances perceptives ou de nos idées.

Explication. — Nous devons admettre comme certain ce qui avant toute preuve est tellement connu, que nul ne peut le nier, ni le révoquer en doute, ni l'ignorer d'une ignorance réflexe. Or, il en est ainsi de la réalité objective de nos idées. En effet, cette réalité consiste en ce que les objets de nos idées sont réels en eux-mêmes, tels que nous les percevons; en sorte qu'ils ne soient ni notre idée elle-même, ni notre esprit connaissant : or, d'après les assertions précédentes, nul ne peut nier qu'il n'en soit ainsi, ni l'ignorer réflexement, ni les révoquer en doute; donc, nul ne peut nier, ni révoquer en doute, ni ignorer réflexement la réalité objective des idées; donc, cette réalité doit être admise.

Et, que l'on n'imagine pas ici qu'on est nécessité à admettre cette réalité, non point parce que cette réalité existe en elle-même, mais par quelque fatalité ou quelque force occulte qui nous tyrannise et nous fait agir ainsi, sans que nous nous en doutions : si la réalité objective des idées n'était pas vraie en elle-même, rien ne pourrait nous nécessiter à l'admettre. En effet, supposons pour un moment que l'objet d'une idée ne fût pas réel; ou cet objet serait tout entier néant, ou il serait partie néant et partie réel : si l'objet de l'idée est tout entier chimérique ou un pur rien, toute l'idée est idée de rien, c'est-à-dire que ce n'est pas une idée ; elle n'est pas réelle, même subjectivement. Si l'objet de l'idée est en partie néant, l'idée de l'objet serait pareillement idée de rien, et par conséquent idée sans réalité, même subjective ; puisque l'idée de rien, équivaut rigoureusement à l'absence complète de toute idée. Si donc on était nécessité à admettre comme réel, un objet qui ne le serait pas, on serait forcé de l'admettre pour une idée qui n'existerait pas, puisqu'elle serait l'idée de rien du tout : or, être forcé

d'admettre une chose par une connaissance qui n'est rien, c'est n'être forcé par rien : donc, si l'objet d'une idée n'était pas réel, nous ne serions pas forcés comme nous le sommes de l'admettre ; donc, la nécessité où nous sommes de l'admettre vient précisément de cette réalité objective, et ne peut venir d'ailleurs. Donc cette réalité objective des idées doit être admise.

Sixième assertion. — *Les assertions précédentes sur la réalité objective des idées ne sont pas gratuites.*

Explication. — On appelle assertion gratuite celle qui ayant besoin de preuves pour qu'elle soit reconnue vraie, est donnée comme certaine sans aucune preuve, en sorte qu'on a droit, avant qu'elle soit prouvée, de la nier et de la révoquer en doute : or, il n'en est point ainsi des cinq assertions précédentes touchant la réalité objective : elles n'ont nullement besoin d'être prouvées pour qu'on soit obligé de les admettre ; puisqu'antérieurement à toute preuve chacun les admet forcément, et que nul ne peut les nier, ni les révoquer en doute, ni les ignorer d'une ignorance réflexe : donc elles ne sont pas gratuites.

Tout ce que nous avons dit sur la réalité subjective et objective des idées se réduit à faire observer la contradiction invincible et inévitable où tombe toute intelligence qui prétend nier, ou ignorer, ou révoquer en doute ces deux réalités : et cette contradiction inévitable vient elle-même de ce que les énoncés par lesquels on prétendrait ne pas admettre ces deux réalités, les affirmeraient et les présupposeraient comme certaines.

Pendant que nous développions cette théorie fondamentale, le lecteur aura été plus d'une fois préoccupé de cette objection : Admettre la réalité subjective et objective des idées, c'est au fond, admettre l'infail-

libilité de l'intellect humain ; or, l'intellect humain n'est point infaillible, comme le montre l'histoire de ses égarements; donc, on ne doit point admettre la réalité subjective et objective des idées. Cette difficulté a tourmenté plus d'un esprit ; elle a été la cause des plus malheureux systèmes. Bien des esprits ont cru qu'il n'y avait pas de milieu entre n'accorder à la connaissance humaine aucune certitude et la déclarer absolument incapable d'erreur. La regarder comme absolument infaillible, c'est ce qu'ils n'ont osé faire en présence des trop nombreux et trop manifestes égarements de l'esprit humain : dès lors ils ont conclu qu'elle n'était infaillible en rien, et que par conséquent elle n'avait aucune valeur et aucune certitude ; en sorte que pour ne pas admettre l'infaillibilité de l'intellect, ils l'ont déclaré faillible en tout, et par suite incapable par ses seules forces de connaître quoi que ce soit, d'une manière tout-à-fait certaine.

D'après l'ordre naturel des matières, nous aurions voulu, avant de résoudre cette importante difficulté, établir la réalité subjective et objective de nos connaissances *sensitives*, comme nous avons établi celle de nos connaissances *perceptives*. Mais comme plus d'un lecteur pourrait craindre que nous n'accordions trop à l'intelligence humaine, nous irons de suite au-devant de cette préoccupation, en donnant dans la prochaine dissertation la théorie de l'erreur, et en montrant, en quoi et en quel sens l'intellect humain est infaillible, en quoi et en quel sens il reste sujet à errer.

D. Bouix.

CONSTITUTIONS CAPITULAIRES

DE L'ÉGLISE CATHÉDRALE DE M... (EN FRANCE).

Modifiées par la Congrégation des Cardinaux interprètes du Concile de Trente, et approuvées par Notre Saint-Père le Pape Pie IX.

1. Le Chapitre de l'église cathédrale de... est composé de neuf chanoines prêtres, dont l'un sera choisi par l'Évêque pour avoir la charge d'âmes.

2. Si dans la suite, par l'érection canonique de quelque prébende, ce qui est fort à désirer, le nombre des chanoines s'augmente, chaque nouveau chanoine jouira des mêmes droits et privilèges que les autres chanoines.

3. Il y a dans le Chapitre de M... une première dignité, celle de doyen, l'Évêque a la faculté d'instituer, selon les temps et les circonstances, les dignités d'archiprêtre et d'archidiacre.

4. La préséance appartient aux dignitaires selon leur rang, et aux chanoines selon l'époque de leur installation.

5. Il y a trois offices dans le Chapitre, ceux du curé, du théologal et du pénitencier.

6. Il appartient à l'Évêque de conférer les canonicats actuellement existants, excepté la première dignité qui doit être conférée par le Siége Apostolique sur la présentation de l'Évêque. Celui-ci aura le droit de choisir l'archiprêtre et l'archidiacre. Tous les dignitaires seront choisis parmi les chanoines prébendés. Quant aux prébendes à ériger à l'avenir, le mode de collation sera statué selon l'intention légitime des fondateurs. Les offres seront conférés par l'Évêque d'après les règlements canoniques.

7. Outre les chanoines prébendés, il y en a dans le chapitre qu'on appelle honoraires.

8. Lorsqu'un chanoine renonce à son bénéfice et les

vicaires-généraux qu'on appelle titulaires, sont par là même chanoines honoraires. Ces vicaires-généraux conserveront le titre et les prérogatives de chanoines honoraires non-seulement pendant leur gestion, mais encore toute leur vie.

9. En vertu d'un privilége accordé par le Saint-Siège aux susdits chanoines honoraires, ils siégent parmi les prébendés, chacun selon la date de son installation; ils gardent leur rang, lors même que de chanoines honoraires ils deviendraient prébendés, et réciproquement.

10. Outre les chanoines susdits qui sont de droit honoraires, on admettra vingt autres chanoines honoraires, qui auront les insignes canoniaux de la forme indiquée art. 24, et qui siégeront après les chanoines prébendes observant entr'eux l'ordre de leur installation.

11. Les susdits chanoines honoraires seront nommés par l'Évêque, d'après l'avis et l'assentiment du Chapitre.

12. Quand les vicaires-généraux auront leur costume propre, on leur rendra les honneurs qui leur sont attribués par les décrets de la Sacrée Congrégation, s'ils ne préfèrent pas se revêtir de l'habit canonial. et garder l'ordre de leur installation.

13. Le devoir principal et rigoureux des chanoines consiste à assister au chœur, à y chanter et à bien remplir toutes leurs fonctions. Excepté les cas prévus par le Droit, aucune autre bonne œuvre ne les autorise à se dispenser des offices du chœur.

14. Le Chapitre avec l'approbation de l'Évêque, détermine les parties de l'office qu'on chantera, et celle qu'on se bornera à réciter. S'il ne peut pas être célébré en entier, vu le petit nombre des chanoines et leur peu de ressources, il faudra recourir humblement au Saint-Siège, en le priant de diminuer les obligations du chœur.

15. Chaque chanoine à son tour célèbre la Messe conventuelle et en applique le fruit pour les bienfaiteurs, sauf le cas de dispense apostolique.

16. Ceux qui sont de droit chanoines honoraires, pendant qu'ils habitent la ville épiscopale, tâcheront de célébrer à leur tour la Messe conventuelle en chœur, puisqu'ils jouissent des mêmes honneurs que les prébendés.

17 Quand l'Évêque ne peut pas faire les offices pontificaux des jours de fêtes (désignés par le Cérémonial), ce droit appartient aux dignitaires par ordre; quant aux prières demandées par le Gouvernement et prescrites par l'Évêque ou les vicaires généraux, à la réception des princes, à la réunion des magistrats et autres cas semblables, qui sont entièrement en dehors de l'office du chœur, par une disposition spéciale, les vicaires généraux suppléeront au défaut de l'Évêque.

18. Il appartient aux chanoines de chanter la Messe conventuelle; cependant, avec le consentement du Chapitre, on peut inviter quelques prêtres à cet honneur. Les prébendes des chanoines étant presbytérales, ils pourront se faire remplacer dans les fonctions de diacre et de sous-diacre, excepté les jours auxquels, conformément au Cérémonial romain, l'Évêque du diocèse, ou un autre Prélat célébrerait la Messe solennelle.

19. Chaque mois, et même plus souvent, s'il est nécessaire, le doyen, et à défaut un dignitaire ou un chanoine prébendé, selon l'ordre de priorité, convoquera le Chapitre. En outre, il appartiendra à l'Évêque de convoquer une assemblée capitulaire et d'y présider, toutes les fois qu'il le jugera à propos.

20. En vertu d'un privilége spécial du Siége Apostolique, les chanoines honoraires mentionnés à l'art. 8, pourront assister aux assemblées capitulaires, y dire leur avis, et non y avoir une voix décisive, ceci étant

réservé aux chanoines prébendés. Un chanoine prébendé qui aurait deux offices, ou une dignité et un office, n'aura néanmoins qu'une voix dans les délibérations, comme tout autre membre.

21. Alors le cas de la vacance du siège, les délibérations du Chapitre sont sanctionnées par l'approbation de l'Évêque dans les cas auxquels le Droit l'exige.

22. Il appartient aux chanoines d'élire et de révoquer les employés du chœur, chantres, bedeaux et autres serviteurs. Ils n'éliront pas et ne maintiendront pas dans ces fonctions des personnes dont le caractère, la condition, les précédents, déplairaient à l'Évêque, selon toute apparence.

23. Les chanoines administrent les revenus de la Fabrique de la cathédrale, de concert avec quelques administrateurs designés par l'Evêque.

24. Les chanoines font usage des insignes qui leur sont accordés par le Saint-Siége seulement dans la cathédrale, et hors de la cathédrale lorsqu'ils procèdent en corps, ou accompagnent et assistent l'Évêque célébrant.

25. Pendant trois mois de vacances, continus ou discontinus, les chanoines sont dispensés du service du chœur, hors le temps du Carême, de l'Avent et des fêtes solennelles ; les absences doivent être combinées de manière que l'Église ne soit jamais privée du service convenable.

26. Quand le siége sera vacant, les chanoines réunis en Chapitre choisiront un vicaire capitulaire conformément aux saints canons et au Concile de Trente. Ils pourront aussi lui adjoindre un collègue sous le nom de substitut.

25. Le chanoine-curé pourra être privé de cet office et non de la prébende, à la volonté de l'Évêque. Mais il ne pourra quitter cet office qu'avec le consentement de l'Évêque. Il veillera à ce que les offices paroissiaux

n'empêchent ni ne troublent aucunement les offices capitulaires.

28. La charge de théologal et de pénitencier sera déterminée conformément aux sanctions canoniques.

29. L'Évêque pourvoira par des dispositions temporaires, à ce que l'on passe régulièrement de l'état de choses qui a précédé à celui qui est réglé par les présentes constitutions.

Le 6 juin 1853, les chanoines de ce Chapitre ont obtenu du Saint-Siège la faculté d'être dispensés par l'Évêque, pendant cinq ans, de réciter en chœur Matines avec Laudes et prime, et d'être dispensés d'une seconde Messe conventuelle à certains jours auxquels la Rubrique l'exige.

BOISSONNET, *professeur*.

ANALYSE

DES ACTES ET DÉCRETS DU CONCILE PROVINCIAL DE VIENNE DE 1858.

(*Fin.* — Voir les numéros de juin, août et septembre.)

Nous terminerons ce travail en citant les dispositions remarquables du Concile de Vienne, par rapport au culte public et aux études ecclésiastiques.

TIT. IV. *De cultu divino publico et pietatis christianæ operibus.*

Cap. I. *De cultus divini publici necessitate et dignitate.....*

Cap. II. *De Ecclesiis.* Parochi satagant, ut eorum ecclesiæ, quam optime fieri possit, exornentur. Pro viribus contribuere non refugiant... Certe tamen munda sint omnia, et ædituis hac de re diligenter invigelitur... Mundissima sit pelvis baptismalis, utpote aquam continens, ex qua et Spiritu Sancto in Adam mortui renascuntur. Ubi haberi potest, ex marmore conficiatur; si ex cupro constat, stannum, quo obducitur, frequenter

renovetur, præsertim, quando ecclesiam humidiorem esse contingit.

Sacrario decentur provideatur; sera occlusum sit, clavim parochus custodiat.

Neque in ecclesiis, neque in sacellis, ad quæ populo aditus patet, imago nova sine Episcopi approbatione ponatur. Tabulæ pictæ in domo Dei expositæ oculis ea exhibeant oportet quæ credendorum et diligendorum memoriam excitent, ad fidem firmandam et amoris ignem incendendum faciant; nihil quod superstitionem sapiat, contineant, omni ex parte decoræ sint et a procaci venustate alienæ (1). Monentur tatem parochi et omnes ecclesiarum rectores, pietatis incitamenta augeri, non minui, si pulchri vere talis ratio habeatur; neque expedire, ut imaginibus superponantur imagines, mediocris plerumque artis documenta.

Imagines et ornamenta, que vetustate deformatæ esse videntur, absque virorum peritorum consiliis non removeantur, ne contingat, ut rebus arte et industria patioribus substituantur aliæ, quæ nullam quam novitatis commendationem habent. In excelsiis exornandis sive reparandis artis generi, cujus rationem constructio refert, diligenter attendatur.

Nemini ecclesiam vel sacellum publicum extruere licet, quin ab Episcopo licentiam scriptis mandatam obtinuerit. Antistes re ad ipsum delata curam habebit, ut locus inspiciatur; idoneum repertum abprobabit; examinabit quoque, an provisum sit de supellectili, necnon de dote, quæ fabricæ conservandæ sufficiat. Facultate concessa aedis construendæ spatium et primus lapis statis ceremoniis dicetur. Quævis ecclesia sive sacellum publicum aut ab Episcopo consecretur, aut a presbytero, quem delegaverit, benedictione et precibus lustretur: quod ante quam factum sit, divina ibi officia celebrare nefas est.

(1) Concil. Trident., sesse. XXV, *de Invv. venerat. et reliq. sanct. et sacris imaginibus.*

Nulla ecclesia, nullum sacellum publicum absque juxta causa et Episcopi auctoritate diruatur vel ad usus profanos convertatur (1). . . . . .

Cap. VI. *De Cantu ecclesiastico et musica.* Vocum modulatio et organorum sonus id præstet oportet, ut altius hæreat sensus verborum sacrorum. Nihil igitur habeat, quod mundum sapiat, aux ex theatrorum symphoniis desumtum efficacius sit ad animi fragilium amore vulnerati tumultus, quam ad sanctæ dilectionis sensus exprimendos; neque tolerandum, ut cantus, qui redemptionis mysteria in Missæ sacrificio renovata comitatur, spectaculi profani vicem subeat. Quamvis nostris in regionibus fieri nequeat, ut homines sæculares a choro arceantur, nemo tamen admittatur, cujus conversatio notoria labe contaminata sit.

Scholæ puerorum ad cantum ecclesiasticum efformandorum, modo rite dispositæ sint, decori cultus divini egregie consulunt : unde in cathedralibus saltem ecclesiis, ubi desint, instituantur.

Cap. VII. *De Oratoriis privatis.* Admodum optandum est, ut Dominicis et festis diebus parochiæ adscripti omnes in ecclesia parochiali conveniant, et nobilitate opibusque inter suos potiores pietatis exemplo ceteros accendant; neque parum deest incitamentis, quæ ex devotionis communione derivantur, si nobiles secundum carnem pietatis suæ exercitia domibus privatis recondant. Locorum tamen distantia, infirmitas et aliæ causæ efficere possunt, ut nonnulli in oratoriis intra privatas eorum ædes contentis etiam dominicis festisque diebus, solemnioribus tamen plerumque exceptis, Missa audire permittantur.

Patres Tridentini decreverunt : Neve (Episcopi) patiantur, privatis in domibus et omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria ab

1) Le chap. III a pour titre : *De Festorum dierum sanctificatione;* le chap. IV : *De Verbi divini Predicatione;* le chap. V : *De Doctrina Christiana.*

iisdem Ordinaris designanda et visitanda sanctum hoc sacrificium a sæcularibus seu regularibus quibuscumque peragi (1). » Ex quo tempore jus permittendi, ut in alio loco, quam in ecclesiam aut in oratorio ad divinum cultum dedicato hostia divina litetur, Sedi Apostolicæ reservandum est (2). Quando obtineri contingat indultum de Missa in privato quodam laicorum oratorio celebranda, ejus litteræ curiæ episcopali exhibendæ sunt. Antistes curam gerat, ut locus oratorio destinatus diligenter examinetur. Decorus sit oportet et separatus a cubilibus, ubi res profanæ tractantur. Altare parieti inhæreat; supellex necessaria adsit. Oratorium ad alium locum transferri nequit, nisi eadem inquisitione habita idoneus repertus fuerit. Indulti tenor strictissimæ interpretationis est. Unam tantum Missam, nisi secunda expresse concessa sit, et eam solummodo indultariis presentibus celebrare licet. Et assistentes præcepto, Missam diebus dominicis et festis audiendi, non satisfaciunt, nisi ex iis sint, quibus ut satisfaciant, expresse indultum sit. Diebus solemnibus Paschatis Resurrectionis, Pentecostes, Nativitatis Domini nostri Jesu Christis et aliis solemnioribus diebus, præsertim die Epiphaniæ et Ascensionis Domini, Annuntionis et Assumptionis Beatissimæ Mariæ Virginis, omnium Sanctorum, nec non Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli ac titularis ecclesiæ sacrificium divinum in oratoriis privatis celebrari non potest (3), nisi facultas ad aliqua vel et omnia festa illa expresse extendatur.

Sacerdotes in oratoriis privatis celebraturi indulti Apostolici tenorem attente examinent, neque præter ejusdem limites divina ibi facere audeant.

Vetitum est, in iisdem locis sacram Eucharistiam sine licentia ab Episcopo impertita quibuscumque dispensare (4). Sacrosanctum Sacramentum ibi asservare

(1) Sess. 22.
(2) Bened. XIV, *Encycl. Magno* § 11.
(3) Bened. XIV, *Magno* § 12.
(4) *Ibid* § 15.

netas est (1). . . . . .

Cap. X. *De Exorcismo.* Nullus (ergo) qualiscunque sacerdos audeat, eos, quos energumenos judicet, exorcismis adjurare, nisi ab Episcopo diœcesano facultatem scripto exaratam acceperit.

Cap. XII. *De Propagationis fidei auxiliis.* In provincia Viennensi Antistitum mandatis stabilitum est, ut die S. Léopoldo sacro pro missionibus Americæ septentrionalis et in hebdoma la majore pro terra sancta in omnibus ecclesiis collectio fiat. Synodus congregata in nomine Ipsius, qui omnes homines salvos esse vult, sanctam hanc ordinationem confirmat et Parochis præcipit, ut, antequam eleemosynæ colligantur, populum de operis, in cujus societatem vocatur, dignitate instituant et commoneant. Præterea in festo Epiphaniæ Domini, quo gentium et nostra ad fidem vocationem celebramus, vel alio die secundum Antistitis diœcesani arbitrium ad succurrendum missionibus per Orientem dispositis collecta habeatur. Ceterum, quæ ad ista caritatis officia efficacius dirigenda spectant, lege diœcesana ordinabuntur.

Cap. XIII. *De vita religiosa.* Ecclesia Christi sponsa inter præcipua ornamenta, quibus ad nuptias Agni se præpara (2), vitam vere religiosam numquam non retulit, et ejus patrocinium eximia cura suscepit. Ecclesiæ menti et mandatis insistens, imo Jesu Christi ipsius monitis obtemperans Concilium hoc in Jesu Christo congregatum vitam religiosam, qualem Jesus Christus adumbravit et Ecclesiam commendat et propagat, ipsum quoque commendat et nihil, quod ad eam tuendam pro re nata conducere possit, négligendum esse decernit.

Cap. XIV. *De Sepultura ecclesiastica.* A sepultura

1 Le chapitre VIII traite : *De Cultu Beatissimæ Mariæ Virginis, S. Josephi, et omnium Sanctorum ;* le chap. IX : *De Exercitiis spiritualibus publicis*, ou, *de la Mission.*

2 Apoc. xix, 7.

ecclesiastica arceantur oportet infideles, hœresi aut schismate ab Ecclesia alieni, excommunicati notorii et vitandi, parvuli etiam ex parentibus fidelibus oriundi, qui sine Baptismate defuncti sunt, nec non, qui mentis compotes mortem sibi ipsi consciverunt, nisi forsan aliquo tempore superstites tanti piaculi pœnitentia tacti fuerint. Ubi medici consuerint, hominem morbo laboravisse rationis usum præpediente, eorum judicio standum erit, ni circunstentiæ, ex quibus eum mentis compotem fuisse merito colligeretur, plene probatæ essent. Prudente observante dubio funus ecclesiastico quidem ritu, sed omni majori apparatu secluso terræ mandetur.

Sepultura ecclesiastica pariter denegetur eis, qui in ipso duelli conflictu (1), vel in alio peccato gravi et notorio decesserint, nec aliquod resipiscentiæ signum dederint, vel, qui imminentis sibi mortis conscii extrema Ecclesiæ Sacramenta ipsis oblata præfracte ac coram testibus respuerint; iis præterea, de quibus publice constet, quod non susceperint semel in anno Sacramenta Confessionis et Communionis et absque ullo contritionis signo obierint.

Parochi, qui ad Antistis diœcesani sedo haud ultra quatuor milliaria absunt, a sepultura ecclesiastica neminem repellant, nisi Antistes vel ejus Vicarius rem probaverit. Ceteri recurrant ad Decanos rurales. Poterit tamen Episcopus pro rerum adjunctis totum negotium ad se vocare.

Cap. XV. *De Cœmeteriis.* Cœmeterium Christi fidelium sepulturis destinatum Episcopi vel presbyteri ab eo delegati benedictione initiandum est : que facto loci religiosi rationem habet et ecclesiastico juri subest.

Convenit, ut in quovis cœmeterio sacellum adsit decenter instructum, ubi pro animabus fidelium, quorum corpora ibi locorum tubam mire sonaturam ex-

(1) Concil. Trident., sesse. xxv, cap. 19 *de Reform.*

pectant, hostia propitiatoria statis temporibus offeratur. Crucifixi certe imago cœmeterii medio emineat. Ceterum cuncta in eo munda, decora, gravia. Ut in horti modum componatur, non toleretur. Loci non est, oculis vanam aliquam vitæ virentis speciem obtendere, sed mentem erigere ad Regem, cui omnia vivunt.

Corpora eorum, quibus sepultura ecclesiastica deneganda est, terræ ita mandentur, ut a loco sepulturis ecclesiasticis destinato sive reservato aut muro aut sepe separata sint. Campanæ sonitum non edant; Parochus nec sine vestibus sacris adsistat, tametsi non prohibeatur, absque ullo communionis in sacris signo interesse sepulturis a catholicorum quibus officio cujusdam notorii et communionem ecclesiasticam non attinentis vinculo obstrictus fuerit.

Sepultura notoria hominis infidelis seu excommunicati notorii et vitandi cœmeterium polluitur; pollutum cadavere, si a fidelium funeribus distingui possit, semoto reconciliandum est. Aliorum, quibus sepultura ecclesiastica negari debet, humatione utcunque illicita cœmeterium non polluitur.

Cap. XVI. *De Pietate erga defunctos.* Parochi et omnes verbi divini præcones, nec non religionis magistri frequenter suis exponant, quam salubris et sancta sit cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur... Ubi sacellum in cœmeterio adsit, Parochus in eo aliquoties per annum licentia ab Episcopo obtenta Missæ sacrificium pro defunctis celebret. In die commemorationis omnium defunctorum, nisi tempestas immitior obstet, non facile omittat in cœmeterio ipso concionem ad populum habere.

Tit. V. *De seminariis scholisque.* — *Cap. I. De seminariis juxta sanctiones Tridentinas moderandis.* Synodus hæc in Domino congregata exoptat et statuit, ut seminaria, quæ sapientissima patrum Tridentinorum decreta excitaverunt, summis curis conserventur, excolantur et Ecclesiæ ad mentum in omnibus

singulisque disponantur... Quum... in provincia Viennensi loca seminariis ex antiquo addicta non ea essent, quæ præter alumnos theologiæ studentes etiam pueros humnanioribus litteris erudiendos continerent, seminaria, quæ puerorum dicunt, in seminarii majoris supplementum erecta sunt. Ut ea magno studio augeantur et excolantur, Synodus præsens constituit... Nihil omittatur, quo seminariorum alumni ad Dei amorem et profectus spiritualis desiderium efformentur; exercitia pietatis, quæ mentem alunt et attollunt scientiæ requisitæ culturam non impediunt, sed ejus fructus multiplicant. Discretio tamen, animas regentis præclarissima virtus, nullibi desideretur; præcipue in puerorum seminario sollicite adhibeatur. Animi juveniles magna cum patientia et comitate tractandi et sensim sensimque ad altiora studia erigendi sunt.

Cap. II. De Cursus theologici quadriennio. Dedecet altaris ministrum ignarum esse eorum, quæ inter laicos cultiores nemo nescit : quocirca ad studia theologica ii solummodo admittantur, qui gymnasii tam superioris quam inferioris cursum sufficienti cum profectu absolverint. Disciplinis theologicis per quatuor annos incumbendum est. Eisdem studentes, quantum fieri potest, omnes in seminario episcopali degant. Prælectiones theologicæ exceptis iis, quæ doctrinam pastoralem, catecheticam et eloquentiam sacram attinent sermone latino adhibendæ sunt. Summa... cura adhibenda est, ut alumni fidei dogmata iisdem, quibus ab Ecclesia definita sunt, verbis memoriæ alte imprimant; præterea, quæ fidei proxima, quæ scholarum disputationibus relicta sint, probe noscant.

Episcopis Germaniæ fidei depositum per tria et amplius sæcula adversus protestantes, ex centum circiter annis etiam contra fidem negantes tuendum est. Multi habentur errores et pessima præjudicia, quæ ita pervulgata sunt, ut eorum vestigia etiam libris auctorum, quorum institutum a religionis rebus prorsus

alienum videtur, frequentissime inhæreant, et quidem majori multorum periculo, quam quod falsitatis præconia magnis voluminibus ex professo proposita catholicis parare solent. Tot igitur tentationum laqueis undique dispositis clerici juniores efformandi sunt ad superandas insidias, a quibus neque ipsi neque plebes ab eis aliquando pascendæ omnino præservari possunt. Fallaciæ, quarum ope fides in Deum et Christum oppugnatur, detegendæ et hoc ipso ad nihilum redigendæ sunt. Sagaci tamen delectu et provida œconomia opus est. Cum quovis obscuro scriptore de antiquis commentis, quæ parum mutata profert, fuse lateque digladiari, tempus terere et discipulorum mentem turbare magis, quam erudire esset. Ad errorum radices descendendum est : quod et temporis et efficacitatis magnum erit compendium. Hoc veritatem tuendi munus et in dogmatibus explanandis et in aliis disciplinis theologicis scite ac naviter sustinendum est (1) . . .

Cap. IV. De Theologiæ professoribus in seminario episcopali constituendis. Nemo.., ad Theologiam docendam assumatur, nisi ejus idoneitas, quo meliori fieri possit modo, diligenter, explorata fuerit : inter idoneos magis idoneus eligatur.

Vacante quadam instituti theologici diœcesani cathedra, omnium, qui ipsa fungi desiderant, concursus publicus per totam diœcesim indicatur, nisi vir suppetat, qui fide et conversatione irreprehensabilis, scriptis editis vel professoris theologiæ partibus laudabiliter jam expletis scientiæ probationes exhibeat, quæ examinis cujusdam successu luculentiores et certiores existunt; tali enim Episcopus audita professorum theologiæ sententia etiam absque concursu docendi munus conferre potest.

Concurrentes statuto die in conclavi eodem omnes

(1) Le chap. III a pour titre : *De profundioribus Disciplinarum theologicarum studiis.*

congregati iisdem interrogationibus omnibus eodem tempore proponendis scripto elucubrato satisfaciant, theologiæ professoribus examini accurate invigilantibus.

Interrogationes Episcopus assignat. De concurrentium scriptionibus tam instituti theologici, ubi cathedra vacat, quam alterius cujusdam professores sententiam dicant.

Si competitorum aliquis scriptis, quæ elucubraverit, vel laudabili opera, quam theologiæ professoris munere functus navaverit, idoneitatem plene probaverit, Episcopus ei examinis hujus subeundi onus remittat.

Præterea concurrentes omnes coram professoribus theologiæ et viro ab Antistite specialiter deputando de disciplina, cujus magisterium ambiunt, lectionem habeant. Eximantur tamen viri, de quibus, cum docendi munus jam sustinuerint, constat, sufficientem dicendi facultatem dicenni facultatem iis non deesse.

Si sacerdos præsto est, qui scriptoris quidem laude caret, nec inter theologiæ professores locum habet, ast alumnis erudiendis, cum eorum studia dirigeret, lectiones eis haberet, sive theologiæ professores suppleret, utilem jam et probatam operam contulit, Episcopus cathedram vacantem provisorio ei modo demandare, et postquam magisterii partes per integrum annum laudabiliter expleverit, ipsum ad idoneitatis examen ea, quæ superius exposita est, ratione subeundum admittere potest.

Episcopus de viro, cui docendi munus conferre intendit, cum gubernatore provinciæ agat, ut certus sit, Augustissimum Imperatorem contra illum nihil habere circa res politicas(1).

Cap. V. De Professoribus facultatum theologicarum. Justa tenorem Concordiæ inter Sanctam Sedem et Augustissimum Imperatorem initæ publici theologiæ

(1) Litt. Apostol., 5 nov. 1855.

professores et disciplinæ catechetica magistri, postquam sacrorum Antistes de candidatorum fide, scientia et pietate, sententiam suam exposuit, nominabuntur ex iis, quibus docendi missionem et auctoritatem conferre paratum se exhibet. Ubi autem professorum facultatis theoligicæ quidam ab Episcopo ad seminarii sui alumnos erudiendos adhiberi solent, in ejusmodi professores nunquam non assumentur viri, quos sacrorum Antistes ad munus prædictum obeundum præ ceteris habiles censet. Quando igitur constituendus est publicus theologiæ professor, qui seminarii alumnis ad scientiam theologicam efformandis operam confert, et Episcopus virum, quem scripta edita vel magisterium digne gestum idoneum esse comprobant, præsto habet, audita professorum theologiæ sententia de eodem assumendo ad Majestatem Suam recurret. Si Episcopus non habet, quos absque concursu ad magisterium vacans assumi desideret, aut de ejusmodi viri delectu conveniri haud potest, summus in institutionis publicæ rebus administer eorum, qui ad magisterium adspirant, concursum publicum indicit. Interrogationes, quibus satisfaciant opportet, Episcopus designat et summo administro transmittit. Competitores scientiæ periculum facere possunt in omnibus institutis theologicis, ad quæ concursus indictio extenditur, et administro consentiente etiam in aliis. Scriptionibus conficiendis professores theologiæ invigilant. Lectioni a concurrentibus habendæ præter professores vir ab Episcopo designatus interest. Auditis facultatis theologicæ, ubi cathedra vacat, et alterius cujusdam professoribus, in consilium quoque vocatis, si administro sive Antistiti placeat, aliis ecclesiasticis viris scientiæ laude pollentibus, a Majestate Sua is nominabitur, quem sacrorum Antistes ad alumnos erudiendos præ cæteris habilem judicat, modo nihil eidem circa res politicas obstet.

Vacante cathedra facultatis theologicæ professoris, cujus opera haud requiritur, ut alumni seminarii justa

studiorum systema Augustissimo significatum erudiantur, Antistes, si conveniens esse censeat, de viro sine concursu assumendo Majestatem Suam adibit. Publico autem concursu indicto juxta superius exposita procedetur et nunquam non vir nominabitur, cui docendi missionem et auctoritatem conferre Episcopus paratum se exhibet.

QUESTION LITURGIQUE.

Indult pour les prêtres qui binent dans les diocèses de la province de Reims. — Ils peuvent faire usage de deux calices. — Ce qu'ils doivent observer dans ce cas.

Les Prélats de la province ecclésiastique de Reims avaient exposé au Saint-Siége les difficultés et les inconvénients de la règle qui prescrit l'usage d'un seul calice dans le cas de binage. Déjà précédemment la Sacrée Congrégation des Rites, par son décret du 12 septembre 1857, avait autorisé les deux calices pour quelques diocèses, en leur transmettant une instruction qui règle la manière d'en user. Son Eminence le Cardinal Patrizzi a répondu aux Evêques de la province de Reims, que le Souverain-Pontife étend à leurs diocèses l'indult mentioné. Nous publions cette réponse, adressée à son Eminence le Cardinal Gousset, avec le décret du 12 septembre 1858.

Provinciæ rhemensis. — Eminentissime et Reverendissime Domine Observantissime. — Quam ab expositis huic Sanctæ Sedi Apostolicæ ab Eminentia vestra, et reverendissimis Episcopis Bellovacensi, Suessionensi, Ambianensi, Metensi, Catalonnensi, in provinciali concilio congregatis dignoscatur, in provincia ista Rhemensi, sacerdotes qui binam missam in festis celebrare debent quoad usum unius vel duplicis calicis in iisdem prorsus circumstantiis versari, quæ

anno mox elapso 1857 die 12 septembris locum dederunt decreto in una *Plurium diœcesium* a Sacra Rituum Congregatione lato; Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa IX, cui subscriptus secretarius retulit preces, quibus Eminentia Vestra, et iidem Antistites implorabant pro enunciatis sacerdotibus dispensationem ab adhibendo uno tantum calice, et facultatem alterum assumendi in celebratione secundæ Missæ, benigne indulsit, ut hoc ipsum decretum cum relativa instructione desuper a Sacra Congregatione præscripta servetur etiam in diœcesibus istius provinciæ Rhemensis.

Grave itaque ne sit Eminentiæ Vestræ non modo hanc benignam Sanctitatis Suæ concessionem enunciatis Episcopis communicare, verum etiam ad ipsos Decreti hisce litteris adjecti exemplar authenticum cum respondenti instructione ad eosdem transmittere.

Interim Eminentiæ vestræ manus humillime deosculor. — Romæ, die 11 martii 1858. — C. Episcopus Albanensis Card. Patrizi S. R. C. Præf.

Plurium diœcesium. — Plures nuper diversarum Diœcesium reverendissimi Antistites, nimirum Compostellanus et Salamantinus in Hispania, Alexiensis in Albania et Meldensis in Gallia, attendentes rigorosam exequntionem Decreti ob hac Sacra Rituum Congregatione lati in *Ebusitana*, die 16 septembris anni 1815, de uno calice adhibendo a sacerdotibus plures Missas ob necessitate populi fidelis eadem die celebraturis, gravibus admodum difficultatibus subjici, quum sacerdos alteram Missam non in ipsa ecclesia, ubi primam celebravit, sed in alia longe dissita cogitur offerre; insuper vero advertentes morem duos in ejusmodi casu adhibendi calices non modo universalem esse in Hispania, et Gallia, sed etiam adeo veterem, ut omnem hominum memoriam facile excedat : ad hanc Sanctam Apostolicam Sedem pro modificatione præfati

Decreti, certaque impetranda regula, quam tuto sequi possent, confugerunt.

Ut obiatarum hac de re a prædictis Antistitibus precum debita ratio haberetur, duo hæc concinnata sunt dubia, scilicet :

Dubium I. An retinendus sit usus, qui dicetur vigere in diœcesibus Compostellana, et Salamantina, necnon in diœcesi Meldensi, et in aliis Gallicis diœcesibus, vel sit permittendus alibi, adhibendi scilicet ob peculiares rationes duos calices, quum sacerdos duas celebrat Missas eadem die in ecclesiis longe dissitis?

Dubium II. Et quatenus ob peculiares circumstantias hujusmodi usus retinendus sit, vel permittendus, quid servandum circa purificationem primi calicis, ut et reverentiæ Sacramento debitæ consulatur, et sacerdos jejunus maneat pro secunda Missa, habita ratione peculiarium circumstantiarum, quæ tam in primo, quam præcipue in secundo supplici libello exponuntur?

Jam vero quum dubia isthæc eminentissimus et reverendissimus Dominus Cardinalis Gabriel Della Genga Sermattei exponenda proposuerit in ordinariis Sacræ Rituum Congregationis comitiis anno superiori 1857, die 12 septembris ad Vaticanum habitis, eminentissimi et reverendissimi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus mature perpensis, habitaque præ oculis docta et laboriosa elucubratione, quam R. D. Joannes Corazza aiter ex apostolicarum cæremoniarum magistris, de suo voto antea requisitus, desuper confecerat, respondendum censuerunt :

Ad Dubium I. *Usum duorum Calicum in casu posse permitti.*

Ad Dubium II. *Ad Mentem :* Mens est ut conficiatur *Instructio.*

Ejusmodi autem instructio, quam *ad Mentem* et ex mandato Sacræ Congregationis idem eminentissimus et reverendissimus Cardinalis Della Genga Sermattei,

una cum R. P. D. Andrea Maria Frattimi sanctæ Fidei promotore digessit, est prout sequitur :

Quando sacerdos eadem die duas Missas dissitis in locis celebrare debet, in prima dum divinum Sanguinem sumit, eum diligentissime sorbeat. Exin le super corporali ponat calicem, et palla tegat, ac junctis manibus in medio altari dicat : *Quod ore sumpsimus, etc.* ; et subinde admoto aquæ vasculo digitos lavet dicens : *Corpus tuum*, etc., et abstergat. Hisce peractis, calicem super corporali manentem adhuc, deducta palla, cooperiat, seu moris est, scilicet primum purificatorio linteo, deinde patena ac palla, et demun velo. Post hæc Missam prosequatur, et completo ultimo Evangelio, rursus stet in medio altari, et detecto calice inspiciat an aliquid divini Sanguinis necne ad imum se receperit, quod plerumque continget. Quamvis enim sacræ species primum sedulo sorptæ sint, tamen dum sumuntur, quum particulæ quæ circum sunt, undequaque sursum deferantur, nonnisi deposito calice ad imum redeunt. Si itaque divini Sanguinis gutta quædam supersit adhuc, ea rursus ac diligenter sorbeatur, et quidem ex eadem parte qua ille primum est sumptus. Quod nullo modo omittendum est, quia Sacrificium moraliter durat, et superextantibus adhuc vini speciebus, ex divino præcepto compleri debet.

Postmodum sacerdos in ipsum calicem tantum saltem aquæ fundat quantum prius vini posuerat, eamque circum jactans ex eadem parte qua sacrum Sanguinem biberat in paratum vas demittat. Calicem subinde ipsum purificatorio linteo obstergat, ac demum cooperiat, uti alias fit, atque ab altari decedat.

Depositis sacris vestibus, et gratiarum actione completa, aqua a calice dimissa pro rerum adjunctis, vel ad diem crastinum servetur (si nempe eo rursus sacerdos redeat Missam habiturus), et in secunda purificatione in calicem immittatur; vel gossipio aut stupa

absorpta comburatur, vel in sacrario, si sit, exsiccanda relinquatur, vel demittatur in piscinam.

Quum autem calix quo sacerdos primum est usus purificatus jam sit, si illo pro Missa altera indigeat, eum secum deferat; secus vero in altera Missa diverso calice uti poterit.

De quibus omnibus facta postmodum Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX per subscriptum secretarium fideli relatione, Sanctitas Sua relationem Sacræ Congregationis cum adnexa instructione approbare dignata est die 11 Martii 1858. — C. Episcopus Albanensis, Card. PATRIZI S. R. C. Præf.

BIBLIOGRAPHIE

I. — *Sciences bibliques.*

BULLETIN TRIMESTRIEL.

Malgré les nombreux travaux dont elle a été l'objet depuis Griesbach, la critique du Nouveau Testament est loin d'avoir dit son dernier mot. Le manuscrit le plus important du texte grec, le *Codex Vaticanus*, ne nous est connu que d'une manière imparfaite, même après l'édition du cardinal Maï. Et que d'autres trésors n'ont pas été jusqu'à présent explorés avec le soin qu'ils méritent ! Honneur donc aux pionniers de la science qui s'enfoncent dans ce labeur ingrat, et qui tâchent ensuite d'en appliquer les résultats à la critique du texte. La docte Allemagne accomplit avec ardeur cette noble tâche, que nous avons laissée passer entre ses mains. Un homme qui s'est distingué depuis longtemps dans cette carrière, M. Von Muralt, vient de donner sa troisième édition du Nouveau Testament, enrichie d'un apparat critique très-abondant. (1)

(1) *Novum Testamentum græce*, secundum codicem principem Vaticanum edidit, integram varietatem ætatis apostolicæ, versionis II vel III sæculi, codd. Alexandrinorum IV vel V, græco-latinorum VI VIII s. necnon Slavonicorum XI-XIII s. nunc primum collatam tamquam antiquissimum commentarium cum locis V. T. e

Les Orientalistes et les Exégètes recevront avec reconnaissance deux textes intéressants à plus d'un titre. C'est d'abord une nouvelle partie de la version Syro-hexaplaire, d'après un manuscrit du Musée britannique (1), c'est ensuite le livre des *Jubilés* ou petite Genèse, publié en Ghéez par M. Dillmann à qui les études éthiopiennes doivent déjà tant (2).

Les derniers livres de M. Renan ont provoqué des réfutations où la voix du bon sens, de la raison, de la science, se joignent au cri de la conscience indignée (3). Au reste, la science rationaliste elle-même est loin d'accorder aux travaux bibliques de M. Renan, une valeur en rapport avec les prétentions de leur auteur. Qu'on lise les appréciations de M. Ewald dans ses *Jahrbücher* (4).

L'Ecole de Louvain, fidèle aux anciennes traditions des Universités de Flandre, cultive l'exégèse avec un soin particulier. Tout le monde connaît les admirables travaux de Mgr Beelen. Un de ses disciples, M. Liagre, a présenté comme dissertation inaugurale, un bon travail sur l'Epître de saint Jacques (5). Le texte y est expliqué par une para-

codice Vaticano allatis et cum lexidio grammatico adjuncta varientate editionis romanæ a MDCCLVII adjecit EDUARDUS DE MURALTO. 16° Hambourg, Meissner.

II. Editio minor. (Contient seulement le texte, avec les variantes de l'édition romaine).

(1) *Libri judicium et Ruth* secundum versionem Syriaco hexaplarem ex codice Musei Britannici nunc primum editi, græce translati notisque illustrati. — Fasc. 1 continens lib. Jud. c. I-V. Specimen philologicum, quod cum dissertatione præmissa de regulis grammaticis quas secutus est Paulus Tellensis in V. T. ex græco syriace vertendo, defendere conabitur TH. SKAT RORDAM. 4° VIII-94, Copenhague, 1859.

(2) *Liber jubilæorum* qui idem a græcis ἡ λεπτὴ γένεσις inscribitur versione græca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus nuper ex Abyssinia in Europam allatus. Æthiopice ad fidem duorum librorum manuscriptorum primum ed. A. DILLMANN. 4° X-167 p. Kiel.

(3) *Le Livre de Job* vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan, membre de l'Institut; par l'abbé H. J. CRELIER, ancien professeur de philosophie. 8° 91 p. Paris, Douniol. — *M. Renan et le Cantique des cantiques*, par M. l'abbé MEIGNAN, chanoine honoraire, etc. 8° 45 p. Paris, Douniol.

(4) V. le volume de 1860, p. 203 ss.

(5) *Interpretatio epistolæ catholicæ S. Jacobi*, quam ad gradum

phrase et un commentaire : les points qui demandaient plus de développements sont traités dans des *excursus*. L'auteur est versé dans la philologie grecque et orientale, sans laquelle on ne peut s'occuper des Livres saints à un point de vue vraiment scientifique.

L'Allemagne protestante nous offre encore, cette fois, un commentaire sur Zacharie, de M. Newmann (1), et un commentaire sur Aggée, de M. Kœhler (2).

L'Angleterre, depuis quelques années, imite en ce genre l'activité productrice de l'Allemagne. C'est un feu roulant de publications qui ne passent guère le détroit, et qui généralement n'ont pas une bien grande valeur. La connaissance approfondie des langues y fait trop souvent défaut, et il n'est pas rare non plus que leurs auteurs sacrifient à des tendances apologétiques mal entendues; d'autres, par contre, commencent à donner dans les excès du rationalisme et à copier les Allemands. Le catholicisme est pour peu de chose dans ce mouvement. Nos prêtres sont absorbés par les soins de leur ministère, et ils ont bien peu de loisirs pour la science. Néanmoins, on fait en ce moment une révision nouvelle de la Bible catholique, dite de Douai, et nous savons qu'une des lumières de l'Eglise d'Angleterre, le docteur Newman, s'occupe à en préparer une autre traduction.

La géographie des contrées bibliques doit beaucoup aux recherches de voyageurs infatiguables, tels que Scetzen, Burckhard et Robinson. M. Raumur a résumé les résultats de leurs investigations dans un excellent manuel dont il vient de publier une nouvelle édition augmentée (3). M. Kiepert a également réédité sa grande carte de

doctoris in S. Theologia in Universitate catholica Lovaniensi consequendum instituit A. J. LIAGRE, S. Th. Lic. 8° VIII-292 p. Louvain, Van Linthout.

(1) *Die Weissagungen des Sakharjah*. 8° III-498 p. Stutgard, Steinkopf.

(2) KŒHLER. — *Die Nachexilischen Propheten*. 1 Abth. Die Weissagungen Aggai'serklært. 8° VIII, 117 p. Erlangen, Deichert.

(3) *Palæstina* von Karl von Raumur, 4e ed. 8° Leipzig, Brokchaus.

la Palestine, la meilleure qui existe, en la mettant au niveau des progrès de la science (1).

II. — *Patrologie. Histoire ecclésiastique.*

M. Dressel, déjà célèbre par son édition des Pères apostoliques, vient de nous donner une récension nouvelle du texte de Prudence, en l'accompagnant de savantes notes (2). L'historien Sozomène a été également réédité à Oxford, par M. Hussey (3). Un orientaliste Anglais, M. Payne Smith, a mis à la portée de tous, par une traduction, l'ouvrage de Jean d'Ephèse, découvert, il y a quelques années, parmi les manuscrits du Musée britannique et publié en syriaque (4).

Signalons encore une excellente dissertation où la doctrine de saint Grégoire de Naziance sur les Anges se trouve discutée à fond (5). Il serait à désirer que les travaux de ce genre se multipliassent, et qu'ils fussent toujours rédigés avec le même soin. Plusieurs branches des sciences théologiques trouveraient là de puissants secours.

L'ouvrage de M. l'abbé Freppel sur les apologistes du IIe siècle, est déjà connu des lecteurs de la *Revue*. La seconde partie vient de paraître, et se distingue par les mêmes qualités que la première (6).

Il est superflu sans doute de parler de l'ouvrage de M.

(1) KIEPERT, *H. Wandkarte von Palastina*, 2 Aufl. 8 Bl. f° Berlin, Reimer.

(2) AURELII PRUDENTII CLEMENTIS *quæ exstant carmina* ad vaticanorum aliorumque codicum et optimarum editionum fidem recensuit, lectionum varietate illustravit, notis explicavit ALB. DRESSEL. 8° Leipzig, Mendelssohn, 1860.

(3) Ἑρμείου Σωζομένου Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. — SOZOMENI *Ecclesiastica historia*. Edidit R. Hussey. 8° 3 volumes. Londres, 1860.

(4) *The Third part of the Ecclesiastical history* of John, Bishop of Ephesus. Now first translated from the original Syriac by R. Payne Smith. 8° Oxford, 1860.

(5) S. GREGORII, episcopi Nysseni, *doctrina de angelis*, exposita a Ludg. Kleinheit, in gymnasio Nevesiensi præceptore. Friburgi Brisgoviæ, Herder 1860. 8° VII 52 pp.

(6) *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle*. — 2e série. — Tatien, Hermias, Athenagore, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, etc. Paris, Bray. 8° VII, 410 p.

de Montalembert sur les *Moines d'Occident* (2). Tout ce que publie l'illustre écrivain est empreint du sceau d'un talent de premier ordre, et, ce qui est mieux encore, respire un véritable amour de la Religion et de l'Église. Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de faire une réserve au sujet de certains passages que nous regardons comme de regrettables écarts de polémique.

Les *Fleurs de la vie monastique* (3), de M. Maxime de Montrond, méritent de prendre place dans les bibliothèques des membres du clergé. C'est un pèlerinage aussi édifiant qu'instructif, à tous les grands centres de la vie cénobitique. C'est en même temps une lecture très-attrayante.

Une bibliographie de saint Vincent-de-Paul est cette année un livre de circonstance; mais M. l'abbé Maynard, qui l'a entreprise, a voulu de plus en faire un monument durable (4). Il s'est livré à des recherches très-étendues pour donner un exposé complet de la vie du serviteur de Dieu, et un tableau fidèle de son époque. Tout le clergé francais voudra lire cette nouvelle biographie d'un Saint qu'il considère à bon droit comme son modèle, d'un Saint qui a renvoyé jadis l'esprit ecclésiastique, d'un Saint qui réalise encore aujourd'hui par ses exemples, par ses prières, par ses fondations, tant de prodiges de dévouement et de vertu.

III. — Droit canon.

L'étude des saints Canons, que Pie IX recommandait si vivement il y a quelques années dans une encyclique

(1) *Les Moines d'Occident*, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard; par M. le comte DE MONTALEMBERT, l'un des Quarante de l'Académie française. — T. I et II. 8° CCXLII — 855 p. Paris, Lecoffre. L'ouvrage complet formera 6 vol.

(2) *Fleurs monastiques*, études, souvenirs, pèlerinages, par M. MAXIME DE MONTROND, ancien élève de l'école des Chartres. 8° XX - 568 p. et 8 gravures. Paris, Vrayet et Surcy.

(3) *Saint Vincent-de-Paul*, sa vie, son temps, ses œuvres, son influence, par M. l'abbé U. MAYNARD, chan. hon. de Poitiers. Paris, Bray, 4 vol. 8° XXII — 1916 p.

adressée aux Evêques de France (1), est encore bien peu cultivée parmi nous. Cependant, on voit paraître ça et là quelques symptômes de résurrection.

Ainsi, nous avons sous les yeux et nous venons de parcourir un ouvrage (2) qui suppose des recherches très-étendues et une connaissance approfondie du Droit. L'auteur, canoniste formé dans les écoles de Rome et dans la pratique des Congrégations, a choisi pour ses debuts trois questions importantes, et liées entre elles par une certaine connexion : les *peines ecclésiastiques*, l'*appel* et les *Congrégations romaines*. L'appendice contient plusieurs documents d'un grand intérêt.

Le conflit badois, qui se rattache aux questions les plus vitales de la constitution de l'Eglise, vient d'être résumé par un écrivain laïque d'une manière tout à la fois complète et impartiale (3). Nous appelons aussi l'attention sur la mémoire publié tout récemment par l'Archevêque de Fribourg (4).

E. Hautcœur.

(1) Encycl. *Inter multiplices*.

(2) *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, par l'abbé J. Stremler, docteur en Théologie et en Droit canonique. 8° XXII — 664 p. Paris, Ve Poussielgue-Rusand.

(3) *Die katholische* Kirche im Grossherzogthum Baden. Von Dr Carl Bader, Grossherzogl. Baurath. 8° VII, 416 p. Fribourg, Herder.

(4) *Denkschrift des Erzbischofs* von Freiburg in Betreff der von der gross. bad. Staatsregierung der Zweiten Kammer der Landstände am 22 mai 1870 vorgelegten Gesetzentwürfen.. 4° 34 — X p. Fribourg, Filger.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 16.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DE ROMANI PONTIFICIS INERRANTIA.

Voici, mon cher ami, selon nos conventions, ma lettre sur l'important sujet de *Romani Pontificis inerrantia*. Sans autre préambule, j'entre brusquement en matière en posant bien nettement la question. C'est ma conviction, que la moitié au moins de ceux qui prétendent la traiter ne savent que fort vaguement ce dont il s'agit.

Je dis donc que lorsque le Saint-Père, en vertu du plein pouvoir qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne de saint Pierre, de paître, de régir, de gouverner l'Église entière, *ordonne* à tout le troupeau confié à ses soins *d'admettre* un point de doctrine, *sous menace de peines canoniques*, son jugement ne peut-être un seul instant erroné et que nul ne peut le réformer. Il ne s'agit, notez-le bien, il ne s'agit que de cet *unique cas*. — Qu'on n'en pose jamais d'autre : on ne serait plus à la question.

Certains catholiques *prétendus modérés* ont voulu établir, au contraire, que le Pape, même enseignant l'Église entière, peut se tromper, non pas il est vrai pour longtemps, mais pour un laps de temps assez court — jusqu'à ce que l'Église le redresse; ou, du moins, que, ne fût-il pas erroné, son jugement

le plus solennel ne sera irréformable que lorsque l'Eglise l'aura corroboré de son assentiment : ce qui, dans l'un comme dans l'autre cas, revient à dire que la suprême autorité doctrinale n'est pas dans le Pape, mais uniquement dans l'Église.

Que penserons-nous, mon cher ami, de ces deux contradictoires? Sans parti pris, examinons ce qu'en disent l'Écriture sainte, l'Eglise, la Tradition et la Raison théologique. Cet examen nous permettra de tirer une conclusion assurée.

I.

On a écrit des *in-folio* sur la thèse que je commence de traiter en ce moment, et je n'exagère pas en vous disant qu'il faudrait un fort volume pour la traiter convenablement. Mais, *intelligenti pauca!* Avec vous on peut sans inconvénient se borner à indiquer seulement les contours du sujet, et à en esquisser simplement les principales preuves.

« Il est de foi que la primauté a été établie de droit « divin pour garder l'unité. Dieu étant sage et donnant « toujours les moyens efficaces pour obtenir la fin « qu'il se propose, cette primauté a un pouvoir réel. « Ce pouvoir réel est *plein*, selon la foi catholique. « Donc cette primauté ne peut manquer de la moitié « de son autorité qui est de pouvoir maintenir l'unité « de la doctrine. Pour maintenir l'unité dans la doc- « trine, elle doit pouvoir forcer tous les chrétiens « à donner à ses décisions une obéissance réelle « et intérieure. Afin de pouvoir obtenir cette adhésion « intérieure, elle doit exclure tout doute, toute hésita- « tion, l'hésitation et le doute étant incompatibles « avec un assentiment intérieur et vrai de l'esprit. « Elle ne peut exclure l'hésitation et le doute, qu'en « ne pouvant pas errer. Elle ne peut ne pouvoir pas « errer sans être infaillible. Donc Dieu a attaché l'in- « faillibilité à la primauté. »

Ouvrez l'Évangile : vous y verrez plusieurs textes relatifs au pouvoir de l'Église. Parmi ces textes, il y en a trois qui concernent saint Pierre en particulier : — *Sur cette pierre je bâtirai mon Église* (Matth. XVI, 17). L'*Église est la colonne de la vérité*. Mais si la Pierre qui porte cette Église de vérité définissait, enseignait, prêchait l'erreur, même seulement durant un mois, ce passage, même momentané, de l'erreur serait comparable à la secousse du tremblement de terre, qui, pour ne durer qu'un instant, n'en ébranle pas moins les édifices les plus solides. De plus, si c'était l'Église qui fût chargée soit de redresser Pierre dans ses erreurs, soit de donner la dernière sanction de solidité à ses oracles, il s'ensuivrait que ce n'est pas l'Église qui est bâtie sur Pierre, mais bien Pierre qui est bâti sur l'Église, puisque ce serait de l'Église qu'il tirerait sa solidité. Donc, de ce sentiment de prétendus modérés, on peut conclure : 1° que Jésus-Christ n'a pas posé un inébranlable fondement dans son Église; 2° que Jésus-Christ s'est trompé en asssurant que l'Église est bâtie, c'est-à-dire est supportée et maintenue dans sa solidité par Pierre. — *Pais mes agneaux, pais mes brebis* (Joan. XXI, 15). Il s'agit là du pouvoir, et surtout du pouvoir d'enseigner. Mais si enseignant le Pasteur peut se tromper, ou si son enseignement ne doit être admis comme irréfragable que lorsque le troupeau l'aura enfin sanctionné par son approbation, évidemment ce n'est plus le troupeau qui est conduit par le pasteur, c'est le pasteur qui est conduit par le troupeau! Contre-sens manifeste. — *Confirme tes frères* (Luc. XXII. 31). Ce mot est très-clair, mais ces mêmes catholiques trouvent moyen de faire ici encore le même contre-sens. D'après eux, ce n'est pas, comme Jésus-Christ l'a voulu, Pierre qui confirmera ses frères, mais ce seront les frères qui ramèneront Pierre, ou qui, du moins, le confirmeront en sanctionnant ses oracles!

Voilà les trois textes concernant saint Pierre, et par conséquent le Pape, son successeur nécessaire. Toutes les gloses et explications des Pères y relatives, vous sont assez connues et se rencontrent assez fréquemment, pour qu'il ne soit pas nécessaire de vous les rapporter en ce lieu. Elles suivent le sens littéral.

A côté de ces promesses faites à Pierre le premier, à Pierre tout seul, à Pierre, chef et pasteur de tous les autres, il y a des textes relatifs aux Apôtres. Jésus-Christ les choisit; Jésus-Christ les envoie prêcher, Jésus-Christ leur donne le pouvoir de lier et de délier, Jésus-Christ promet d'être avec eux, de leur envoyer le Saint-Esrrit, etc.

Cette première catégorie de promesses communes faites à tout le corps apostolique, est un fait éclatant comme le soleil. Mais ici encore, nos chers frères, les catholiques modérés, ont trouvé moyen de donner une entorse au texte sacré. Ils parlent et agissent toujours, comme si les paroles du Fils de Dieu ne regardaient *que* les onze Apôtres; et comme si les onze apôtres avaient reçu *eux seuls* des assurances divines.

C'est ici une des principales sources de leur erreur.

Pour bien comprendre ces textes, remarquons, mon cher ami : 1° qu'il est de toute fausseté que les onze Apôtres aient reçu la plus petite promesse, *seuls*, et sans avoir été *soumis* et *unis* à Pierre, leur chef. Cette observation qui est basée sur l'Evangile et qui a été faite par tous les grands théologiens, a été négligée par tous les catholiques modérés. Je le comprends : elle fait crouler leur système dont l'un des torts est de supposer des promesses de Jésus-Christ, telles que les Apôtres pourraient ramener ou confirmer Pierre. De plus remarquons, 2° que le ciel et la terre passeront, mais que les paroles de Jésus-Christ ne passeront pas; que les dons de Dieu sont sans repétance, que la Vérité essentielle ne se contre-

dit pas, et que, par conséquent, les promesses faites aux douze Apôtres comme collége et corps, ne détruisent pas, n'altèrent pas les serments faits à saint Pierre *tout seul*. — Remarquons enfin, 3° que toute proposition théologique qui, même par hypothèse momentanée, séparerait la tête des membres, mettant Pierre d'une part, et, d'une autre, à côté ou au-dessus de Pierre, les autres Apôtres, serait 1° impie, contraire à l'Écriture, et 2° ferait perdre aux onzes Apôtres tout droit aux promesses de Jésus-Christ; car, ces promesses *ne leur ont été faites* qu'en tant et que lorsqu'ils étaient *unis et soumis à saint Pierre*. — Et ici encore les catholiques modérés font un énorme contre-sens!

Une seconde catégorie de promesses divines faites à tout le Corps apostolique renferme les assurances 1° d'*unité*; 2° de *perpétuité* de l'Élise. Vous avez ces textes assez présents à la pensée. Dans le plan divin, Jésus-Christ avait ainsi bâti son Église : Elle sera une, parce que Pierre aura le pouvoir doctrinal de confirmer la foi des Apôtres, et le pouvoir gouvernemental de les régir. Unis et soumis à Pierre, les Apôtres, comme corps moral, auront aussi le pouvoir de régir et d'enseigner les fidèles Et toujours cette union de Pierre et des Apôtres existera, malgré tous les obstacles.

Nos adversaires font ici un dernier contre sens en supposant que Pierre (ou son successeur) peut errer. Ils supposent qu'à un moment d'erreur donné, — ne durât-il qu'en jour, — l'Église sera acéphale et le troupeau sans pasteur : que le fondement ébranlera tout l'édifice; que celui qui doit paître conduira dans des sentiers égarés; que celui qui doit confirmer, dispersera; que l'erreur aura prévalu un instant et que celui qui garde Israël, aura dormi et sommeillé. En supposant qu'exempte d'erreur, sa décision a besoin d'être confirmée par les Apôtres, ils dénaturent

totalement les conditions dans lesquelles Jésus-Christ a promis l'unité et la perpétuité de son Église.

Oui, mon ami, rien n'est plus hostile au corps des Apôtres que cette interprétation des catholiques modérés, qui, en apparence, semble lui être si favorable et lui tant accorder. En le séparant de Pierre, ou en le supposant dans une situation vis-à-vis de Pierre, autre que celle qui est si clairement stipulée dans l'Évangile, elle lui fait perdre toutes les promesses de Jésus-Christ, qui n'ont été faites *que dans cette situation.*

En un mot, concluez que dans l'Évangile il y a l'infaillibilité personnelle de Pierre et l'infaillibilité des Apôtres : oui, *mais des Apôtres* UNIS et SOUMIS *à Pierre.* Séparez, *par impossible*, les Apôtres de Pierre, Pierre est infaillible, les Apôtres ne le sont le plus : plus d'unité ! plus d'Église !

II.

L'autorité va expliquer l'Écriture. — L'Église n'a pas formellement défini l'inerrance pontificale, mais il y a dans les actes officiels de l'Église des monuments qui supposent et renferment évidemment ce privilège divin. Je vous indiquerai simplement ces divers monuments.

I. Il a été défini dans le Formulaire d'Hormisdas approuvé dans deux Conciles œcuméniques, que dans le Saint Siège apostolique est *Integra* et *vera christianæ religionis soliditas;* or, si ce Siège était ébranlé, ne fût-ce qu'un mois, par la définition de quelque erreur en matière de doctrine, aurait-il une solidité *entière* et *vraie?* Dans ce Formulaire, il est dit que cette solidité vient de la promesse de Jésus-Christ, et que l'on veut suivre en *toute* choses la chaire Romaine (C. CP. IV).

II. Il a été déclaré au Concile de Lyon : *Sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si*

quæ de fide subortæ fuerint questiones, suo debent judicio definiri. (Lisez tout le passage : Labbe, XI, p. 1, c. 96») ; déclaration aussi nette que forte.

III. Le Concile de Florence a défini. — 1° *que le Pape est le successeur de saint Pierre*; 2° *le véritable vicaire de Jésus-Christ*; 3° *le Chef de l'Église*; 4° *le Père*; 5° *et le Docteur de tous les chrétiens.* — (Or, lorsque nous montrons, dit un célèbre controversiste que le Saint-Père est le chef et le pasteur de toute l'Église, ne montrons-nous pas par là qu'il est le Juge suprême et souverain dans l'Église : ou nul ne doit être juge parmi les hommes, ou ce doit être celui qui est le chef des autres. Cela n'a jamais été, je crois révoqué en doute.) — 6° Qu'à *lui* (non aux peuples, — non aux rois — non aux corps des Évêques), qu'à *lui-même*, ET IPSI, *en la personne du B. Pierre a été donné par N. S. J. C. le plein* (plenum illud est cui nihil deest, dit S. Thomas) *pouvoir de paître, régir et gouverner l'Église universelle.* Or, si le Pape peut errer dans ses décisions, ou si ces décisions ont besoin d'être confirmées par l'Église, son pouvoir n'est pas plein, il lui manque évidemment quelque chose, et c'est l'Eglise qui a ce plein pouvoir, et non le Pape!

IV. En 1478, le 9 août, Sixte IV, dans la bulle *Licet ea,* reçue depuis des siècles, a condamné en termes extrêmement forts, cette proposition de Pierre d'Osma : « *Ecclesia urbis Romæ potest errare.* » (Bull. Sixti IV, p. III, p. 171.) Or, un fait hors de doute c'est qu'évidemment ce privilège de cette Église particulière ne lui vient que de ce qu'elle est le siège de Pierre *qui vit et préside dans ses successeurs.* Ce qui est également certain, c'est que cette Eglise ne cesse de prêcher l'infaillibilité de son Pontife.

V. Boniface VIII, par la bulle *Unam sanctam,* a défini que tout chrétien, sous peine de perdre le salut éternel, est obligé d'obéir au Pape. La profession

de foi de Pie IV lui fait jurer une *véritable* obéissance et la bulle *Vineam Domini Sabaoth*, définit en quoi consiste cette obéissance : « *Non tacendo solum sed et interius obsequendo quæ vera est orthodoxi hominis obedientia.* » (Bull., t. x, p. 1, c. CXLVIII, 9).

VI. Léon X, par la Bullle *Exurge*, du 16 juin 1520, condamnera cette 27e proposition de Luther : *Il est certain qu'il n'appartient pas à l'Église ou au Pape de statuer des articles de Foi.* » Donc, il *est certain qu'il appartient à l'Église ou au Pape de statuer des articles de Foi.* »

VII. Le pape Alexandre VII faisait afficher à Rome, le jeudi 30 janvier 1659, un décret de la Sainte Inquisition, dans le préambule duquel il était dit du Saint-Siège Apostolique : *Aq quam dumtaxaat controversias fidei ac morum universalis Ecclesiæ pertinet définire* (le P. de Carboncano, *de Propos. ab Ecc. damnatis*, cap. XVII).

VIII. En 1687, le pape Innocent XI, dans sa fameuse constitution *Cœlestis Pastor*, condamnait soixante-huit propositions de Molinos et donnait un exemple remarquable du pouvoir qu'a le Saint-Siège de condamner des propositions, même comme *hérétiques*, défendant *à qui que ce soit* de juger autrement : « Decernentes insuper præsentes litteras semper et « perpetuo validas et efficaces existere et fore, suos- « que plenarios et integros sortiri et obtinere, sicque » *per quoscumque judices ordinarios et delegatos,* « *quaris auctoritate fulgentes et functuros, ubique* « *judicari et definiri debere, sabla eis et eorum* « *cuilibet quaris aliter judicandi et interpretandi* « *facultate, ac irritum et inane quidquid secus super* « *his a quoquam quaris auctoritate scienter vel* « *ignoranter contigerit !* » (*Ibid.*, c. XXV.) Or, cette bulle est une loi dans l'Eglise.

IX. Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, par décret reçu de tout l'univers, condamna cette proposition

avec défense de l'enseigner : « *C'est une assertion futile et bien des fois réfutée* que celle qui prétend que le Pape est au-dessus du Concile et qu'il ne peut errer en définissant les questions de Foi! » Donc, la contradictoire n'est pas futile et n'a pas été réfutée.

X. Tout récemment, parmi les erreurs d'un malheureux professeur de droit canonique de Turin, le Saint-Siége a cité celle qui niait l'inerrance pontificale.

Chacune de ces citations donne lieu, mon cher ami, à un solide argument. Réunissez-les toutes en une, vous aurez au bout cette conclusion. La proposition qui affirme l'inerrance pontificale est très-certaine, *proxima fidei* Après les choses de foi, il n'y a guère de vérité plus assurée. Si l'espace le permettait, je vous citerais bien des actes et des témoignages tirés des Conciles. Mais ne disons que le principal : « Ces « Conciles généraux ont reconnu le pouvoir suprême « qu'avait le Saint-Siége de définir les questions de « foi. Qu'on le remarque bien, c'est le pape Pie VI, « dans son fameux bref dogmatique, *Super Soliditate*, « qui l'affirme en ces termes : « *Summum agnoverunt* « *et coluerunt in R. P... ad causas etiam definien-* « *das quæ aut Fidem respiciant*, etc. » Cet argument tient deux volumes de Muzzarelli.

III.

A l'enseignement de l'Eglise joignons l'enseignement de la Tradition. Ici, cher ami, mon embarras est grand. Ce qui le cause c'est l'extrême abondance de la matière. Ne citons que fort peu, dans une si extraordinaire richesse de documents.

1° Les Papes. Le Saint-Siège est au moins indéfectible et il est impossible que l'erreur y séjourne des siècles. Qu'on ne dise pas, dit l'auteur de la *Défense de la Décl.*, qu'ils parlent dans leur propre cause. En ceci je déclare, ajoute-t-il, m'en rapporter à la tradition des Pontifes de l'Eglise de Rome.

Au Ve siècle, S. Inn. I et Zozime parlent de l'*antique règle, toujours observée par tout l'univers* de tout rapporter au Saint-Siége pour *être fini*, surtout lorsqu'il s'agit de la Foi, afin que de Rome, comme de leur source naturelle, les eaux de la pure doctrine coulent par toute la terre. Ils disent que le Saint-Siége a tant d'autorité, que nul ne peut *réformer sa sentence : Tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractari sententia.* Labbe, t. II, c. 1572 ; I Op. S. Aug. ed. Gaume, II, 948-955, etc.)

Tous les Papes venus ensuite ont tenu le même langage. Saint Gélase vous dira que le « Siége de Pierre a le droit de juger toute l'Eglise, que personne ne peut le juger, et que s'il se trompait, nul ne le pourrait corriger. » Saint Agathon : « Que jamais il n'a erré, ni à droite, ni à gauche. » Saint Grégoire-le-Grand : « Qu'à ce siége doivent être portés les doutes pour y être décidés sans retour. » Jean VIII : « Q'ainsi que l'eau ne peut être nulle autre part plus pure que dans le vivier, de même la foi ne peut être plus limpide que dans la sainte Eglise Romaine. » Saint Léon IX : « Que la Foi de Pierre qui n'a jamais manqué et ne manquera jamais, a toujours vaincu l'hérésie et confirmé le cœur des frères. » Saint Grégoire VII : « Que toujours cette Foi restera pure et vierge. » Innocent III : Que grâce à la prière de Jésus-Christ, les successeurs de Pierre ne dévieront jamais de la Foi catholique, et que toujours ils confirmeront les hésitants. » Martin V déclare, dans une Bulle solennelle : « Que nul ne peut décliner le jugement du Pape dans les causes de la Foi, *qui doivent lui être rapportées.* » Clément XI, dans la bulle *Pastoralis*, disait de la Bulle *Unigenitus :* « Toute l'Eglise suivant Pierre, *loquentem per Nos...* » Et répondant au scrupule des jansénistes, qui craignaient qu'il se fût trompé : « *Quod plane idem est ac vereri, ne defecerit fides Patri, totaque Christi Ecclesia magisterio apostolicæ vocis imbuta a via*

veritatis et salutis erraverit! » Ejus Bull., p. 140.) Clément XIII, rappelait au siècle dernier que dans ce Siége *in qua et integra et vera Christianæ religionis est perfecta soliditas, et extra maculam semper est catholica servata religio...* (Bull. ej., t. II. p. 43). « *Absit*, s'écriait Pie VI, ut *vox Petri in illa unquam Sede sua conticescat in qua perpetuo vivens ille ac præsidens præstat quærentibus fidei veritatem* (Ejus Bull., p. 398). » Dans son Encycl. *Mirari*, Grégoire XVI disait : « *Meminerunt omnes, judicium de sana doctrina qua populi imbuendi sunt... penes R. Pontificem esse*. Et Notre Saint-Père le Pape, actuellement et douloureusement régnant, à qui tous les cœurs ont voué un amour plus grand que ses malheurs, résumait le langage de ses prédécesseurs dans son Encyclique du 9 novembre 1846, que je voudrais pouvoir citer ici :

II. Les Saints. Quelle nuée de témoins, mon ami! Le titre seul de la lettre de saint Ignace d'Antioche aux Romains vous donne l'idée de la splendeur que l'Eglise Romaine jetait en Orient. Le texte célèbre de saint Ignace est assez connu. On ne le comprend certainement pas, si on n'y voit pas l'infaillibilité du Souverain-Pontife clairement exprimée (Mœlher, *Patrologie*, t. I, p. 377). Selon Tertullien, que, pour son antiquité, je place ici sans le canoniser, Pierre a *seul* reçu les clefs et les a communiquées aux autres : « Habes Romam unde nobis *auctoritas præsto est*! Statu felix Ecclesia *cui totam doctrinam* Apostoli cum sanguine *profuderunt*! » Tombé, ce fougueux génie se moquait des décrets *péremptoires* du Pontife souverain, de l'Evêque des Evêques (*de Pudic.*) — Selon saint Cyprien, la Chaire du Pape « est *compendium ad fidem facile, caput veritatis*, cathedra unica, ad quam perfidia *accessum habere non possit*; ex qua Episcopi et fideles procedunt ut *rami ex arbore, riruli ex fonte, e sole radii*; » le Pape « *locum Petri* tenet, est

ecclesiæ catholicæ *radix et matrix*. » — Ce sont là des termes bien forts.

Saint Cyprien fut l'apôtre de l'unité. Pour cela Dieu lui ménagea l'épreuve d'un schisme à Carthage et d'une difficulté avec saint Etienne. Mais vous verrez plus tard, qu'ici ce fait ne vient pas à la question que j'examine. Il n'y a pas eu de définition *ex cathedra*. Il s'agissait d'un usage que saint Cyprien croyait *libre*, circonstance qui rend plus remarquable son attachement à l'unité. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, dit saint Ambroise. Le texte de saint Jérôme à saint Damase est partout. Saint Augustin dit que les causes de foi sont finies par des rescrits venus de Rome; que la foi de Rome est « *antiquissima et robustissima*; » que Rome a le « *culmen auctotoritatis* ; » que la succession des Papes « *ipsa est petra quam non vincunt superbæ inferorum portæ* ! » — Le fait de saint Cyprien n'étant pas une résistance à une définition *ex cathedra*, tout ce qu'en dit saint Augustin regarde un fait placé *extra quæstionis chorum*.

La lettre de saint Pierre Chrysologue à Eutychès est autant citée que celle de saint Jérôme à saint Damase : « *Soliditas illa quam de petra Christo etiam ipse petra factus, in suos quoque transfudit hæredes*, dit saint Léon, parlant de saint Pierre. Vous savez que saint Pierre Damien compare l'Eglise Romaine à une officine où Notre-Seigneur frappe la pure et authentique monnaie des vérités catholiques, et que saint Anselme de Cantorbéry dédie ses ouvrages au pape Urbain en des termes fort expressifs. Saint Yves de Chartres disait : « *Sic omnes Apostolicæ Sedis sanctiones accipiendæ sunt tanquam ipsius divini Petri voce firmatæ sint.* » Quant à saint Bernard vous trouverez une étude remarquable sur les paroles de ce saint Docteur, dans les *Analecta* (juillet et août 1859). Saint Antonin de Florence établit *ex professo*, dans sa Somme, l'infaillibilité pontificale. Saint François

de Sales en parle dans ses *Controverses* et regrette dans ses lettres que cette vérité soit trop souvent livrée aux discussions; et saint Liguori clôt enfin la liste des Saints qui lui ont rendu hommage.

Une lettre n'est pas un traité. Dans cette énumération j'ai omis à dessein un très-grand nombre d'écrivains vénérables, mais secondaires.

Que les noms de saint Cyprien et de saint Augustin ne fassent pas ombre. Nul ne peut contester que la rebaptisation des hérétiques n'a pas été au IIIe siècle l'objet d'une décision *ex cathedra*; or, nous ne parlons que des décisions *ex cathedra*; donc, tout ce fait, et tout ce qui s'y rattache, ne vient pas à la question. D'ailleurs, je vous ai promis à ce sujet un petit travail. Mais quand même sur tant de Saints, deux se seraient trompés, qu'importe? — « *Quod si error Cypriani nihil nocet Baptismo, ita error Cypriani nihil nocet Pontifici.* »

Voilà pourquoi Suarez, *en qui on entend toute l'école*, dit Bossuet, et *qui avait lu*, dit Collet, *tous les auteurs*, a écrit ces graves paroles en traitant de cette opinion que l'on nous donne comme modérée : « Est non solum temeraria sed etiam erronea : nam « licet olim fortasse aliqui doctores catholici, sine « pertinacia in hoc dubitaverint vel erraverint, jam- « vero tam est constans ecclesiæ consensus et catho- « licorum concors de hâc veritate sententia, ut eam in « dubium revocare nullo modo liceat (*De Fide*, disp. « XX. sect. III, n. 22).

III. Les Scholastiques. « *Notum est*, dit Benoît XIV, *complures profecto insignes ex omni tribu et lingua et populo Doctores stare pro infallibillitate Romani Pontificis ex cathedra docentis in materia fidei et morum, eumque recognoscere tanquam supremum in Ecclesia judicem, a cujus definitionibus impium sit et hæreticum resilire.* » (*De Serv. Dei* etc., l. I, c. XLIII, n. 1). Voilà, mon ami, l'énoncé d'un

fait qu'il n'est au pouvoir de personne de nier, d'affaiblir ou d'altérer. Oui, tous les auteurs, à part une imperceptible minorité, ont soutenu que les décisions du Saint-Père sont suprêmes et irréformables.

Ouvrons saint Thomas, *le meilleur témoin de la doctrine de son temps*, dit Fleury, *et nous verrons*, dit encore Fleury, qu'il a tellement incliné vers ces opinions, *qu'il est bien difficile de l'en justifier* ! (II-2, q. 1. a. 2, et alibi). Après saint Thomas, citons saint Bonaventure, Albert-le-Grand, Alexandre-de-Alès, Augustin Triumphe, Bellarmin, Baronius, Suarez, d'Aguirre Orsi, Salmeron, Cornelius-à-Lapide, Cano, Beccani, Layman, Bonacina, Sylvius, Cajetan, Roccaberti, Charlas, Fagnan, Ferraris, Billuart, Mamachi, Bianchi, Zaccaria, Grégoire de Valentia, Petit-Didier, Ballerini, etc., etc. ; car, je ne veux pas copier ici les trente pages de noms que j'ai en ce moment sous les yeux (1).

Si de ceux qui ont contredit ces graves autorités, vous retranchez ceux qui ont été condamnés d'ailleurs comme hérétique, Luther et Calvin, par exemple ; Richer, Nicolas de Hontheim, Quesnel, etc., pour ne garder que ceux qui ont évité l'*Index*, comme Bossuet, La Luzerne, Frayssinous, et consors, il ne vous restera qu'une très-faible minorité. *Quid sunt inter tantos?*

Or, évidemment, et c'est un lieu commun théologique, il est téméraire de s'écarter de la majorité des Théologiens ; surtout quand ces Théologiens ont pour eux la tradition et l'autorité des sentiments de la sainte Eglise Romaine.

Oui, mon ami, et il n'y a pas en ce que je vais vous dire, l'ombre d'une exagération : Quiconque s'obstine à vouloir suivre la doctrine de Bossuet répétée par

(1) Vous en trouverez une partie dans le 4e volume du *Droit Canon* de M. Philippe.

quelques autres théologiens, quand il sait que cette doctrine a failli être mise à l'*Index* et qu'elle est attaquée par le plus grand nombre des théologiens, et par les théologiens de meilleure note, celui-là, quelqu'il soit, est évidemment un téméraire.

A l'autorité des Papes et des scholastiques, ajoutons, mon cher ami, l'autorité de ce que l'on pourrait très-bien appeler l'*opinion générale* de l'Eglise qui en ce cas est toujours la voix de Dieu. Que cette persuation universelle ait toujours prononcé pour le Souverain-Pontife, c'est chose très-assurée. Fleury l'avoue dans l'un de ses fameux Discours sur l'histoire ecclésiastique. Le P. d'Avrigny, (*Mém. ad an.* 1682, t. III, p. 230), avoue que cette doctrine *a cours dans toute l'Europe*, qu'*elle a été adoptée par la plus grande partie des Prélats et des Universités*, qu'*une* infinité de *théologiens la soutiennent*; qu'*en France même elle a été enseignée par des docteurs considérables, des professeurs de Sorbonne, pour ne rien dire des religieux de différents ordres*, etc. Au siécle dernier, les jansénites pour détruire la valeur du grand fait de l'acceptation de la bulle *Unigenitus*, firent paraître un livre intitulé : « *Extrait du témoignage de l'Église universelle* qui *démontre* que l'*acceptation des Évêques étrangers* est fondée *sur le faux principe de l'infaillibilité du Pape.* » Et Benoît XIV écrivant au grand Inquisiteur d'Espagne, assurait qu'il n'y avait pas d'ouvrage plus oppose à la *doctrine reçue partout*, que la *Défense de la déclaration.* Une preuve irrécusable de ce fait, c'est la réprobation universelle qui accueillit la doctrine de la Déclaration au XVIIe siècle. Dans *son mémoire contre Roccaberti*, Bossuet disait à Louis XIV : « Il *parait qu'en tous cas le roi pourrait faire supplier le Pape d'empêcher les Espagnols et tous les autres de traiter la France et son clergé d'hérétiques et de schismatiques*, etc. » (éd. Vivès, XXI, p. 721). « *Il est bon que vous sachiez,*

écrivait D. Mabillon, *que les propositions de nos Evêques* nous font passer ici (à Rome *et par toute l'Italie*, bien plus encore en Espagne, et en la *plupart des endroits d'Allemagne, et chez les Anglais et Hollandais catholiques, pour des gens qui approchent* fort de l'hérésie. Ils multiplient de gros livres *contre ces propositions...* » (*Corresp. inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, t. I, p. 99).

L'auteur de la *Défense de la Déclaration* avoue, et l'histoire le reconnaît avec lui, que Gerson et Pierre d'Ailli furent les chefs de ce sentiment qu'ailleurs il appelle *vetus sententia*. « Hos, dit-il, *schola Parisiensis suæ sententiæ duces habuit*, » (éd. Vivès., t. XXXIII, p. 455). Avant eux, dit le docteur français Raynaud, tous les théologiens avaient enseigné que les décisions pontificales, même hors des Conciles, étaient suprêmes et décisives. L'Assemblée du clergé français tenue à Melun, en 1626, avait décidé que les Evêques du royaume seraient exhortés à reconnaître que le Pape avait reçu avec les clefs l'*infaillibilité dans la foi*. Et celle de 1653, écrivait à Innocent XI, que les jugements pontificaux avaient par toute l'Eglise une autorité *divine et suprême* à *laquelle tous les chrétiens devaient obéissance intérieure, que les Evêques eussent donné ou non leur avis*. Depuis 1682, quoiqu'il ne fût pas permis de s'écarter de la Déclaration, il est certain qu'un bon nombre d'auteurs ont continué de suivre les doctrines romaines. Vous en verrez le catalogue dans le P. Serry. Encore pourrait-on compléter beaucoup la liste que donne ce savant religieux.

Oui, mon ami, on peut dire que, même en France, la doctrine des catholiques dits modérés n'a pas été la plus universellement admise.

Rappelez-vous les réponses de tous les Evêques du monde (cinq exceptés) disant à Pie IX, que pour la définition de l'Immaculée-Conception, ils laissent le

tout au jugement infaillible de Sa Sainteté, et vous comprendrez la doctrine du corps des Evêques sur ce point.

Je ne crois pas qu'il soit possible d'avoir une Tradition plus imposante que celle-ci, puisque ceux-mêmes qui s'en écartent, avouent qu'ils ont contre eux le Saint-Siége et toutes les autres Eglises!

IV.

L'opinion de ces catholiques est donc un contresens de l'Ecriture, une divergence d'avec les documents officiels de l'Eglise et une contradiction de la Tradition.

Je vais ajouter, en ce lieu, quoique sans ordre, diverses considérations qui complèteront ma pensée.

I. *C'est un fait certain*, dit Benoît XIV, *que les Conciles généraux n'ont aucune valeur, s'ils ne sont pas approuvés et confirmés par le Pape*. Donc, le jugement du Pape est le dernier, le suprême jugement (*De Serv. Dei*, etc. I c. XLIX, 16; Bellarm., *de Rom. Pont. de Ep.* t. I, p. 118, etc.).

C'est un fait certain et défini, qu'il faut obéir au jugement du Pape, et lui obéir par une adhésion intérieure de l'esprit : donc, ce jugement est infaillible. (Perrone, t. IV, mihi p. 320).

Benoît XIV atteste que la Sacrée Congrégation des Rites, qui examine avec tant de soin, tous les ouvrages des serviteurs de Dieu, *n'examine pas les écrits officiels des Papes* (L. II, c. XXVI, n. 4).

Muzzarelli, théologien de la Sacrée Pénitencerie, et témoin oculaire, atteste que dans les travaux préparatoires de la Bulle *Auctorem Fidei* qui a donné le dernier coup au jansénisme, les théologiens consultés par Pie VI, répondirent que la question était suffisamment claire et que le Saint-Siège pouvait *noter d'hérésie le sentiment qui nie l'infaillibilité* (*de Auct. Sum. Pontif. in conc.* t. II).

Tout récemment, parut un petit opuscule, anonyme, court et modeste, qu'on pourrait appeler le *Bréviaire des catholiques modérés* Il était intitulé : *Mémoire*, etc. Il fut mis à l'*Index*. L'Eglise de Rome ne peut errer; la partie soi-disant modérée du clergé français peut très-bien se tromper; donc je me range au sentiment de Rome.

II. *Le sentiment des catholiques modérés contredit l'Ecriture*. Dans l'Evangile, Pierre doit confirmer; selon les catholiques modérés, il doit être confirmé. Dans l'Evangile il doit paître par son enseignement; selon les catholiques modérés son enseignement doit être contrôlé et affermi par un autre enseignement. Selon l'Evangile, l'Eglise repose sur la solidité de Pierre; selon les catholiques modérés, Pierre repose sur la solidité de l'Eglise. Selon l'Evangile, il n'y a pas de promesses faites aux Apôtres séparés de Pierre, qui leur donnent un droit quelconque sur Pierre, qui est toujours le Chef et le premier; selon les catoliques modérés, il y a des promesses de ce sens faites aux Apôtres, en vertu desquelles, ou ils ramèneront Pierre, ou, du moins, ils confirmeront sa sentence.

Les monuments officiels de la Tradition, les saints Pères et les grands Docteurs affirment que le Saint-Père est infaillible; les catholiques modérés y contredisent ouvertement.

III. Le sentiment des catholiques prétendus modérés, mon cher ami, est donc, ni plus ni moins, la Révolution latente dans l'Eglise. Aussi il a été

Cher aux Protestants. Vous savez qu'ils ont encensé Fleury, le *bon*, le *pieux*, le *doux*, le *modeste*, le *judicieux* abbé Fleury. Ils ont *édité*, *annoté*, *applaudi* et propagé son histoire. Ils ont applaudi a 1682, et dit avec un des leurs : *Encore un pas et vous êtes des nôtres!* C'est de l'excès sans doute, mais cela trahit incontestablement une certaine affinité. M. Audin vous dira quand Luther commença à nier l'infaillibilité, et vous savez ce qu'en a écrit Calvin.

Cher aux jansénistes. « *Nullum Parisiis lapidem non movent*, écrivait Fenelon, *ut singuli Sorbonæ professores, quatuor propositiones cleri gallicani anno* 1682 *sancitas, in scholis docere, et baccalaurei in thesibus tueri cogantur*. » (*Œuv*. éd, Vivès, tom. II, p. 110). Quesnel attaqua, le premier en Flandre, l'in-

faillibilité; et vous verrez dans le P. Duchesne (*Hist. du Baian*, p. 148) comment il réussit. Le synode de Pistoie inséra pieusement dans ses décrets de foi la Déclaration de 1682.

Cher à tous ceux qui ont voulu opprimer la sainte Église de Dieu. Vous savez la main forte que lui prêtèrent et les magistrats, et les Parlements, et les Conseils royaux. Vous savez les efforts de plusieurs gouvernements pour les imposer, afin de se passer du Pape.

Cher à l'Église constitutionnelle qui, dans ses conciles tenus sous le Directoire, lui rendit de solennels hommages.

Cher à l'école démocratique. Vous savez ce que Louis XIV a dit de Gerson; ce qu'a écrit L. B., de 1682; voyez dans l'*Église Romaine et la Révolution* de Crétineau-Joly, p. 60 et suiv. du t. I. — Il n'y a qu'un principe au monde, le principe d'autorité : qui l'attaque sous une face, l'attaque sous toutes les autres.

Voyez, au contraire, comme ce même sentiment est odieux aux Papes. En haine de ce sentiment, Alexandre VIII, sur le point de paraître devant Dieu, marchant sur les traces d'Innocent XI, dans la plénitude de la puissance apostolique, déclara *nulla, irrita, invalida, inania*, improuva, cassa, irrita et annula tout ce qui s'était passé dans l'Assemblée du clergé de 1682, relativement à la régale puissance ecclésiastique, et *quatre propositions contenues dans la Déclaration* (an 1690, *Inter multiplices* in ej. Bull. IX, 3.839), Clément XIII au siècle dernier, se plaignait publiquement de ce que les chefs des Jésuites français avaient promis d'enseigner les quatre propositions *quas Alex. VIII improbavit et abolevit* (*Clém. XIII et Clém. XIV*, Ravignan I, p. 140, note). Pie VI dans la Bulle *Auctorem Fidei* s'éleva contre l'adoption de la Déclaration faite au synode de Pistoie.

Lorsque la Corse fut cédée à la France, Clément XIV s'opposa à ce que les maximes prétendues françaises fussent étendues à ce pays (*Clém. XIV*, Theiner I, p. 43). Durant la Révolution, Mgr Caleppi, le chef de la société pieuse de l'hospitalité française, rendant compte à Pie VI de tout le bien fait aux prêtres français émigrés, disait au saint Pontife, qu'il s'était attaché à leur donner à tous beaucoup de petits

opuscules pour leur insinuer des pensées et des maximes de plus en plus conformes à celles des Romains ; principalement aux ecclésiastiques d'Avignon et du Comtat « auxquels, dit-il, je ne sais par quelle fatalité, dans leurs célèbres séminaires, il était défendu d'instruire les clercs de la véritable valeur des quatre fameuses propositions de 1682. » (*Aff. ecclés.* de 1790 à 1800 ; Theiner, t. II, p. XXII).

En 1801, Pie VII demanda que l'on n'imposât pas l'enseignement des quatre Articles. Et sous Pie IX plusieurs actes solennels indiquent clairement pour quelles doctrines sont les sympathies du Saint-Siége (1). J'en ai fait la remarque, mon cher ami. Toutes les fois qu'on remue cette doctrine, les temps sont critiques et amers pour l'Eglise. « *Ce chemin mène au schisme.* » disait M. de Metternich à Donoso Cortès.

IV. Il y aurait infiniment à vous dire encore, mon ami, mais je me borne à trois derniers points. Clément XI, s'éleva fortement contre le clergé de France qui avait osé examiner une de ses Bulles : l'histoire vous a appris que ce fut une grosse affaire.

Benoit XIV rapporte que Pie IV permit au Concile de Trente de s'occuper de plusieurs points réservés au Saint-Siége.

Un homme éminent a donné un excellent argument ainsi résumé : « Il n'y aura jamais de catholicité sans unité, ni d'unité sans un Chef suprême, ni de Chef suprême si une partie du corps qu'il commande a le droit de s'élever contre lui (ou la charge de le confirmer). Plus un empire a d'étendue, plus le pouvoir d'un seul devient pour cet empire une nécessité. »

La primauté du Pape, théologiquement analysée, renferme l'infaillibilité.

V.

Contre cette vérité on a fait des objections théologiques, des objections historiques, des objections d'autorité et des objections philosophiques.

I. « Soutenir l'inerrance pontificale, c'est nier l'infaillibilité de l'Eglise ! » Pas le moins du monde. Il est de foi catholique que l'Eglise est infaillible, mais il est

(1) Encycl. *Inter multiplices* ; lettre à Mgr de Montals, etc.

de foi aussi que l'Eglise ne peut se séparer de Pierre. Séparée de Pierre, elle ne serait plus l'Eglise; or, si Pierre pouvait errer durant un mois, durant ce mois, il serait séparé sous ce rapport de l'Eglise. Donc, en niant que Pierre puisse se tromper, on nie qu'il se puisse séparer de l'Eglise et que par conséquent l'Eglise puisse un seul instant cesser d'être l'Eglise. Mais l'infaillibilité de l'Eglise n'empêche pas celle de Pierre, ou mieux, ces deux infaillibilités se confondent en une. Il est de foi que le Pape et les Evêques réunis ne peuvent errer, mais cela n'empêche pas que Pierre n'ait le plein pouvoir de paître tous les Evêques.

« Les Evêques alors ne sont plus juges! » Ils sont juges, mais en première instance. Les questions de Foi, comme majeures, sont réservées au Pape. Les Evêques s'en occupent d'abord, mais ils ne peuvent définir, il faut en référer au Pape : *Sed, cum judicarint, ad Petrum referant, dit la Défense de la Déclaration* (p. III, l, IX, c. II, éd. Vivès. Bos. t. XXI, p. 324). La décision appartient au chef. Et quand Pierre a parlé, les Evêques, en recevant son jugement et y adhérant, jugent ainsi, et, partant, jugent aussi. Ce n'est pas le pouvoir de s'écarter d'une vérité qui rend juge de la foi.

« C'est séparer le Pape des Evêques! » Au contraire, c'est les unir. Pierre les instruisant infailliblement, et eux enseignant avec lui, voilà qui assure évidemment l'obéissance et l'unité; toute autre doctrine les sépare plus ou moins, ou met Pierre après ses membres et renverse l'ordre établi par Jésus-Christ.

« Ce n'est pas défini, donc on est libre! » Je dirai avec confiance, dit Bossuet, qu'on est proche d'être hérétique, lorsque sans se mettre en peine de ce qui favorise l'hérésie, on n'évite précisément que ce qui est condamné par l'Eglise (*Défense de la Tradition*). Après les choses de Foi qu'il faut admettre sous peine d'hérésie, il y a en théologie, des choses très-certaines, qu'on doit recevoir sous peine d'erreur et de témérité, et des choses si visiblement fausses et dangereuses qu'on ne peut les suivre sans être théologiquement blâmable. On sait que les Théologiens, que le Saint-Siége donnent, à divers titres, plusieurs notes aux propositions; et l'effet de ces notes, quelles qu'el-

les soient, est de faire éviter certaines doctrines moins exactes. Et la Sacrée Pénitencerie l'a ainsi appliqué plusieurs fois au sentiment des catholiques qui se disent modérés (14 sept. 1831) : *Temeritatis fines omnes excedere!* dit le P. Perrone.

« Le Pape est indéfectible, pas infaillible! » Qu'on établisse la différence. *Deficere* veut dire manquer : *indeficere* veut dire non manquer; *infaillir* voudrait dire non *faillir*. De plus il est impossible de trouver dans l'Ecriture, ou la Tradition, que le Pape 1° pourra errer solennellement; 2° qu'il sera relevé, ou confirmé, par les Evêques. Enfin, il faut bien qu'en *dernier lieu* il finisse par être intaillible, sans quoi il ne verrait pas qu'ayant erré, il faut écouter ses frères.

« C'est le Siége qui est infaillible! » Le bois? ou l'intérêt? mais où est l'autorité, sinon dans le Pape? C'est bien du Pape que tous les droits passent à ce qu'on appelle le Saint-Siége apostolique. *Subtilité pour subtilité, qu'un grand homme entêté est petit!* dit Bossuet.

II. « Des Papes ont erré! » Je réponds hardiment : Dans toute l'histoire de l'Eglise, il est *impossible* de trouver un seul exemple d'un Pape ayant ordonné à l'Eglise universelle, sous menace des peines canoniques, de croire une erreur. Tous les cas d'erreur que l'on prétend opposer, ne portent pas sur ce point, le *seul* sur quoi roule la question. Donc, toutes les objections, saint Pierre, Libère, Honorius, Jean XXII, etc., ne sont *pas à la question*, eux et tout ce qui s'y rattache! *Concedo totum, nil inde contra nos!* C'est ce que je répondais toujours à l'auteur de la *Défense* en lisant son factum contre les Papes,

C'est chose triste, cher ami, de voir des catholiques modérés, suivant les protestants, s'attacher à fouiller l'histoire pour trouver un Pape en défaut, et tausser les faits et les textes pour aboutir à cette conclusion : donc il s'est trompé! Quelle joie! Quel triomphe!

III. « Le Concile de Constance a défini que le Concile œcuménique est supérieur au Pape. » Cette objection prouverait qu'il est de Foi catholique que le Concile est au-dessus du Pape. Que d'hérétiques, mon ami! *Nimis probat, ergo nihil.* Le Concile de Constance n'a pas été approuvé, quant à cette partie qui ne fut pas

faite *conciliairement* et qui n'était pas relative aux vérités niées par Wiclef et par Jean Hus.

« Adrien VI a écrit que des Papes ont erré dans la foi ! » Docteur de Louvain et parlant du Pape, non pas enseignant l'Eglise universelle, mais du Pape, docteur privé, Adrien VI a écrit cette phrase. Et elle a été réimprimée à Rome, sous le pontificat, mais à l'insu d'Adrien, comme l'atteste l'éditeur (G. Wouters, *His. comp.* t. III, p. 8). Il n'y a donc rien à conclure.

« Bossuet, n'était pas un imbécile ; or, il a été catholique modéré. » Très-vrai ! Bossuet n'était pas un imbécile. Mais s'il fallait admettre tout ce qu'ont admis les hommes qui n'étaient pas imbéciles, on admettrait bien des choses imbéciles : Luther, Arnaud, Newton, etc., n'étaient pas des imbéciles. Saint Thomas d'Aquin, Suarez, Bellarmin, cette nuée étonnante de témoins qui ont écrit pour le Pape, n'étaient pas imbéciles non plus, et entre trente hommes non imbéciles, et des milliers de non imbéciles, le choix est bientôt fait. Bossuet n'était pas imbécile ! mais ce n'est pas à Bossuet, c'est à saint Pierre, c'est au Pape, que Jésus-Christ a dit de paître le troupeau et de confirmer les Apôtres et les Evêques. Bossuet n'était pas imbécile, mais il était homme ; et homme, il subit les influences des temps, des circonstances et des lieux. Il n'était pas imbécile ; aussi dans toutes ces malheureuses questions, il joue un rôle embarrassé. Il est gêné ; il ne veut pas qu'on traite ces matières irritantes. Les propositions ne sont pas de lui, mais de Colbert ; il écrit à Rome qu'il a tout pesé jusqu'à une syllabe ; il est inquiet, il sait que Rome s'émeut ; il prie un Cardinal de le protéger ; vingt ans il écrit, réécrit, rature, modifie un livre pour défendre sa Déclaration qu'il ne veut pourtant pas défendre ! Il veut qu'on garde secrètement son livre, qu'on ne le remette qu'au Roi ! On voit qu'ici, ce grand homme ne plane plus avec toutes les allures grandes et ordinaires de son génie dans les vastes espaces de la vérité. Cela n'empêche pas qu'ailleurs il lui échappe des aveux précieux à recueillir ; comme lorsqu'il veut, par exemple, que les protestants reconnaissent dans le Saint-Siége une *éminente et inviolable autorité incompatible avec toutes les erreurs* (*III*e *Av. aux protestants*, n. 17) ; comme lorsque dans la Défense, si elle est entièrement de lui, il

déclare s'en rapporter sur la puissance du Saint-Siège *à la doctrine et à la Tradition des RR. PP.* (éd. Viv., t. XXI, 117), etc., etc. Ce grand homme était fait pour défendre la suprématie pontificale ; de malheureuses circonstances le contraignirent à des choses qu'il regrettait. A mon avis, il nous a encore rendu, en 1682, quelques services, quoiqu'il eût pû et dû mieux faire.

IV. « Il ne faut pas être exagéré. Il faut être modéré. » D'accord. La seule vraie modération consiste à s'arrêter à la borne. Or, ici la borne est qu'il est *très-certain* que le Pape est infaillible ; donc : Ne sont pas modérés tous ceux qui ne disent pas qu'il est *très-certain*, etc.

« Ce n'est pas important ! » Proposition condamnée par le pape Alexandre VIII en 1690. Pas important ! et il s'agit du Saint-Siège ; et il s'agit de donner une entorse à l'Evangile, à la Tradition. Pas important ! et il s'agit d'une erreur dans la spéculation, et d'un danger dans la pratique. Car, ce système qui se dit modéré, ne l'est pas du tout. En pratique, il a bouleversé toute la Liturgie, bouleversé tout le Droit canonique et fait prendre d'incroyables licences qui vont souvent jusqu'aux devoirs de conscience les plus sacrés ! C'est le fameux système de croire le moins possible sans être hérétique et d'obéir le moins possible sans être rebelle ! Et qu'y aura-t-il d'important si tout cela ne l'est pas ?

« Il vaudrait mieux ne pas en parler ! » C'est faux. Le silence opprime la vérité. D'ailleurs la science théologique, donne sur toutes choses le degré et le genre de certitude ; pourquoi ne le ferait-elle pas sur celle-ci ? *Qui facit veritatem venit ad lucem* !

« Il faut suivre les traditions nationales ! » Oh ! oui, et nos vraies, nos antiques traditions nationales sont d'être attachés, *spécialement* au Saint-Siége et à son Souverain-Pontife. Nos traditions nationales sont celles de saint Irénée, de saint Avit, de saint Césaire, de saint Bernard, etc.

« On va trop loin ! » Qui est-ce qui dépasse la borne ! Est-ce vous ou Rome qui trouvez qu'on va trop loin.

« On va trop vite ! » Qui est-ce qui est chargé de battre la marche, et quelle marche faut-il battre ? Que

veut-on dire? Qu'il ne faut pas marcher du tout? ou marcher comme un boiteux? ou comme un homme solide et courageux?

« Il y aura une réaction! » Si comme on le dit si souvent, tout va par action et réaction, en cette affaire il n'y a pas plus de danger qu'en toute autre. Cette réaction, qui la fera? Ceux qui n'aiment pas l'action. Donc, pour plaire aux ennemis d'une idée, il ne faut pas parler de cette idée, de peur de la faire attaquer. C'est un tour fort bien imaginé. Fermez la bouche à ceux qui prêchent cette doctrine! Il y aura réaction. Eh bien, s'il y a réaction, tant pis! la réaction sera illégitime et blâmable; le faux sera toujours ce qui ne doit pas être. De plus, si tous comprenaient, comme c'est leur devoir, qu'ils doivent être du côté de l'action, personne ne serait du côté de la réaction, sauf les hommes de petites et pauvres passions, toujours les moins dangereux. La réaction, mon ami, on n'a pas attendu pour la faire; elle a toujours commencé avec l'action, et aujourd'hui elle se poursuit dans le présent sans attendre l'avenir. Les Apôtres n'auraient donc pas dû prêcher l'Evangile. Quelle réaction! *Contra malum bonum est... et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum* (Eccli. XXXIII).

La dernière objection, mon ami, est celle du voisin Finassou : « Expliquez-moi comment ce que le Pape défini est de foi, ou, si ce n'est pas de foi, je conclus qu'il n'est pas infaillible : Mais c'est certain, et tellement certain, que vous ne pouvez pas sous peine de péché, penser autrement : ceci est défini. Donc, vous devez à la parole papale une adhésion inébranlable, Or, comme il n'y a pas plusieurs adhésions inébranlables, le titre seul ici peut varier : foi catholique, foi divine. En outre tout décret pontifical porte en soi de quoi faire adhérer l'Eglise entière et il est près de la Foi catholique de dire que le Pape est infaillible; ce qu'il décide est donc toujours *certum et proximum fidei*, selon la teneur du décret. « *Et si libenter admittatur*, dit Benoît XIV, *Summum Pontificem... esse infaillibilem atque infaillibilitatem proficisci ex afflatu Spiritus Sancti, non omnia tamen quæ declarat in materia fidei et cum præsentia Spiritus Sancti, infaillibilia licet sint, ita dici debent articuli fidei, ut qui nonnihil negaverit hæreticus continuo sit censen-*

dus... Ex his principiis... ostenditur unam eamdèmque propositionem particularem in materia dogmatis aut morum semper esse infallibilem, non autem semper esse de fide. » *De Serv. Dei* etc., l. I, c. XLV, n. 23. Ah! dit Finasson, donc ce n'est pas infaillible si ce n'est pas de foi. — C'est là l'erreur, erreur évidente qui consiste à n'admettre qu'une *seule* certitude, celle des articles de foi; tandis qu'il y a beaucoup d'autres vérités qu'on est, *sub gravi*, obligé d'admettre, quoique non définies. Nous ne disons que ceci : Il est très-certain que le Pape est infaillible, donc il faut admettre comme infailliblement certain, tout ce qu'il décrète. « Non itaque dicimus, sic definita non esse *de fide*, quod putant adversarii, sed solum dicimus et repetimus, non esse de *fide catholica*. » dit le P. Véron *de Reg. fid.*, c. I, § IV. Bref, mon ami, un Concile œcuménique a dit : « *S'il s'élève des questions sur la foi, elles doivent être définies par son jugement.* » Donc, d'après un Concile œcuménique, le Pape peut définir des questions de foi; donc, quand le Pape en définit quelqu'une, elle est bien et dûment définie.

Pour dernier mot, mon ami, je vous dirai que, *considéré en lui-même*, le sentiment des Romains modérés est une contradiction de l'Ecriture-Sainte; un mépris matériel de la Tradition; une opposition à la doctrine formelle mais non définie du Saint-Siége; une source de désobéissances pratiques et un acte de témérité. Par conséquent, on ne peut l'adopter et le suivre que dans le cas de bonne foi. La bonne foi seule peut excuser de faute qui professerait une telle opinion.

Mais ne confondons pas l'erreur avec la bonne foi. L'erreur consiste à se tromper. La bonne foi consiste, quand on se trompe, à se tromper après avoir pris toutes les mesures nécessaires pour éviter l'erreur, c'est-à-dire : 1° Après avoir, dans une intention droite, exempte de préjugés, examiné soigneusement toute la question; 2° Après avoir lu les divers et principaux auteurs qui l'ont traitée; 3° Après avoir prié le Seigneur et imploré avec ferveur les lumières du Saint-Esprit; 4° Après avoir consulté les docteurs et surtout les pasteurs chargés de nous enseigner.

Ne jugeons personne, mon ami; mais je crois que

nul n'emploiera ces moyens sans être convaincu de la vérité de la doctrine que ne cesse d'inculquer en toutes manières le Saint-Siége Apostolique. L'autorité des vénérables maîtres qui nous ont appris à être Romains modérés ne me paraît pas suffisante pour nous constituer dans la bonne foi.

Je suis tout-à-fait de l'avis de ce bon vieux Père Bénédictin qui disait qu'il y avait « du Purgatoire dans le Gallicanisme. »

Excusez, cher ami, la longueur de cette lettre. Malgré son étendue, elle ne renferme qu'une esquisse de la question. Que de choses là, que notre cher professeur de théologie ne nous avait jamais dites! que de cours élémentaires de théologie, où cette grave question est massacrée! Aussi une partie de notre clergé, croit encore que c'est ici une question où *il y a du pour et du contre*, où *on est libre*. Les plus chauds vont jusqu'à dire que la doctrine romaine est *plus probable!* Je crois bien que le traité de l'Eglise est celui sur lequel, en France, il s'est toujours débité le plus d'erreurs, et pourtant c'est un traité fondamental.

Adieu, mon ami, rectifiez les fautes qui doivent abonder dans ces pages, écrites *currente calamo*. Aimons de tout notre cœur la doctrine romaine, et ne soyons modérés qu'en allant jusqu'à la véritable borne.

L'abbé P. D., *docteur en Théologie.*

NOUVELLES QUESTIONS

SUR LES EXPOSITIONS DU SAINT-SACREMENT.

1° Quelles sont les règles spéciales à observer dans la prédication en présence du Saint-Sacrement exposé ? — 2° Peut-on permettre des chants en langue vulgaire pendant l'Exposition ? — 3° Est-il permis de réciter à haute voix des prières en langue vulgaire devant le Saint-Sacrement exposé ? — 4° Quelle antienne faut-il chanter aux Saluts du Saint-Sacrement, quand l'Ordinaire en prescrit une pour le Souverain-Pontife, sans la spécifier.

Nous nous empressons de répondre à ces difficultés, auxquelles ont donné lieu les articles publiés sur les Expositions du Saint-Sacrement. Une autre question relative à la Messe de Mariage trouvera naturellement sa place dans une suite d'articles que nous nous proposons de publier sur les Messes votives.

PREMIÈRE QUESTION.

Règles spéciales à observer dans la prédication en présence du Saint-Sacrement exposé.

I. Le prédicateur doit toujours avoir la tête découverte, quand même le Très-Saint Sacrement serait voilé, ou au moins toutes les fois qu'il ne l'est pas entièrement. Il convient aussi que le prédicateur se tienne debout.

Ces règles résultent des décrets suivants :

1er Décret. — « Nullo modo convenire, ut caput tegant concionatores, quando prædicant vel sermonem habent in ecclesia, ubi super altare SS. Sacramentum in tabernaculo crystallino publice, ut a Chisti fidelibus veneretur et adoretur, exponitur, prout fieri solet infra octavam festivitatis Corporis Christi, et quando per annum oratio continua Quadraginta Horarum indicitur: sed eos semper capite detecto, dum concionem habent coram SS. Sacramento, stare debere. » (Décret du 28 avril 1607, n. 344.)

2e Décret. — « Indecens omnino esse ante SS. Eucharistiæ Sacramentum publice expositum concionem vel sermonem habere capite cooperto, consuetudinemque contrariam non esse consuetudinem, sed abusum tollendum et prohibendum, prout omnino tolli, et prohiberi mandavit. » (Décret du 9 décembre 1628, n. 788, p. 4.)

3e Décret. — « S. R. C. ad tollendam indecentiam aliquibus in locis jamdiu introductam concionandi, vel sermonem habendi ante SS. Eucharistiæ Sacramentum publice expositum, capite cooperto, prohibuit in posterum, et vetuit, neminem concionari, vel sermonem habere ante SS. Eucharistiæ Sacramentum publice expositum, nisi capite detecto, non obstante quacumque contraria consuetudine, quam abusum esse declaravit; et ita ab omnibus, etiam quavis speciali nota dignis ubique terrarum servari mandavit. » (Décret du 16 février 1630, n. 845).

4e Décret. — *Question*. « Colligitur ex decretis S. R. C. non posse fieri concionem capite tecto ante SS. Sacramentum palam expositum, non obstante quacumque contraria consuetudine; hinc quæritur : Ad id saltem liceat quando SS. Sacramentum est quidem expositum, sed veto serico obductum? » *Réponse*. « Negative. » Décret du 22 septembre 1835, n. 4815, q. 4.

Gardellini, après avoir cité les trois premiers décrets ci-dessus indiqués, s'exprime ainsi : « Convenit rubrica Cæremonialis Episcoporum, quæ lib. II, cap. XXXIII, decens

esse ait, ut qui horas canonicas pelsolvunt, nec sedeant, nec caput operiant : verum humanæ infirmitatis rationem habens permittit ut sedeant, ne diu stantes nimis defatigentur; præcipit tamen ut saltem non omittant, in signum reverentiæ, detecto capite assistere. Quod si ab omnibus est religiose servandum, multo magis erit ab illis qui coram Sacramento vel concionss habent, vel devota colloquia. » Inst. Clem., § XXXII, Com. n. 7 .

L'auteur distingue ensuite la seconde partie de notre assertion et permettrait au prédicateur et au clergé de se couvrir si le Très-Saint Sacrement était tellement voilé qu'on ne pût aucunement l'apercevoir, quoique cependant il fût plus convenable de ne pas le faire. « Vel conciones habentur coram Sacramento publice exposito, et detecto; et lux universalis est, et ubique servanda; vel agitur de sacramento utique publicæ venerationi exposito, sed aliquo modo operto; et rursus est distinguendum. Aut subtile velum impositum ostensorio non omnino sacram Hostiam abscondit,.... aut velum ex crassiori panno apponitur ante thronum, ita ut nec ostensorium adstantibus pateat. In primo casu haud licet bireto caput operire, quia revera Sacramentum, etsi velatum, non omnino absconditur : in altera vero specie haud dedecere videtur cum concionatori, tum aliis, si qui adstant de clero, pileolo aut bireto uti ad operiendum caput .. Id cum fit, est quodammodo reconditum, ac propterea nonnulla admitti ac tolerari possunt, quæ non licent, vel saltem dedecent, dum patet discoopertum..... Licitum est sedere, nec dedecet adhiberi biretum ad operiendum caput tam a concionatore, quam ob adstante clero; quamvis majoris obsequii argumentum esset, caput nullo modo tegere » (Ibid. n. 8 . Gardellini cite ensuite à l'appui de son opinion le décret suivant : *Question* : « An chorus, dum recitat Horas canonicas ante SS. Sacramentum velo tectum in loco eminenti, sedere, et tegere caput cum bireto valeat, vel stare debeat nudo capite, quasi esset sine velo? « *Réponse*. « Poterit clerus sedere,

tecto etiam capite cum bireto, sed laudandus esset, si sederet detecto capite « Décret du 10 septembre 1796, n° 4469, 9, 3 . Nous aurions peine à croire que le décret du 22 septembre 1835 n'admit pas cette distinction.

II. L'usage de voiler le Saint-Sacrement pendant le sermon est louable; cependant, il n'est pas obligatoire. « In Expositionibus, dit Gardellini (ibid.), quæ non ex præcepto, sed ex voluntate sunt, aut ratione instituti, aut devotionis ergo, sæpenumero conciones habentur, et mos invaluit, ut interea ante thronum apponatur velum, quo Sacramentum tegatur... Nulla notanda censura est consuetudo habendi conciones, quæ magis congruunt circumstantiis, Sacramento velamine tecto ac sedente populo; sed nullatenus sedere Populo permittendum esset, si conciones haberentur coram Sacramento nullo velamine tecto. »

Cet usage n'a pas son application à l'Exposition des Quarante-Heures, et telle est la raison pour laquelle l'auteur dit : « In Expositionibus quæ non ex præcepto, sed ex voluntate fiunt aut ratione instituti aut devotionis. » Il parlait ainsi au n° 4 : « Et revera in Urbis ecclesiis perquam frequentes hujusmodi expositiones sunt, nullaque est dies, que iisdem careat. In his plerumque habentur conciones, quæ tamen ad Sacramentum non pertinent, sed versantur circa alia objecta, quæ circumstantis magis convenire videntur. In festivitatibus Deiparæ et Sanctorum, in præparatione ad easdem, novemdialibus vel triduanis precibus institutis : nonne haberi poterunt sermones de eorum laudibus, unde ad virtutes imitandas excitemur? Si expositio fiat ad postulandum divinum auxilium in Christianæ reipublicæ necessitatibus, ad avertenda flagella, quibus propter peccata merito affligimur, si ad gratiarum actiones Deo reddendas pro acceptis beneficiis, si ad suffragandas defunctorum animas : nonne maxime convenit, ut, si quæ permittantur conciones, fiant juxta exigentiam casum, rerum, et circumstantiarum, respondeantque fini, propter quem sacra illa functio peragitur? »

III. Le prédicateur doit être placé dans un lieu assez rapproché de l'autel, de manière que ni lui, ni les assistants ne tournent jamais le dos au Saint-Sacrement.

L'Instruction Clémentine s'exprime ainsi : « Quello poi dovra sermoneggiare... vicino all' altare, dove sta espoto il Santissimo, ed in un sito, che non obblighi li circostanti a fare atti d'irreverenza con voltare le spalle al Santissimo Sagramento. » « Hoc enim pacto, poursuit Gardellini (Ibid. n. 10) vindicatur Sacramentum ab actibus qui forte committi possint contra religionem, et cultum ei debitum, si locus pro concionatore paratus procul ab altari distaret. » — « Scopus sanctionis est, dit Cavalieri (t. IV, c. VII, décret XXIV, n. 8), ab actibus irreverentiæ Sacramentum vindicare et ideo ubique gentium concio habenda erit prope altare expositionis, et in loco ex quo non cogatur populus Sacramento terga vertere. » Le prédicateur pourrait, d'après Gavantus, suivi par ce dernier auteur, se placer sur le marchepied même de l'autel, et si le célébrant prêche pendant la Messe, il le fait au coin de l'Evangile, les ministres sacrés se tenant debout au bas des degrés du même côté. Gardellini improuve cependant cette manière de faire. « Præfatus modus... inopportunus, et minus decens videtur, quippe quia si concionator a cornu Evangelii stans in suppedaneo ad populum sermonem habeat, facile est, ut corporis gesticulatione et motu, terga quandoque vertat Sacramento, quod vitandum omnino est. »

IV. Aux prières des Quarante-Heures, telles qu'elles sont établies par l'Instruction Clémentine, il n'y a point de sermon. On peut seulement faire une courte instruction dans la soirée, avec une permission écrite de son Éminence le Cardinal-Vicaire ou de Monseigneur le Vice-Gérant, et cette prédication doit toujours avoir pour but d'exciter les fidèles à la dévotion envers la sainte Eucharistie. Aux autres Expositions, quoiqu'on

puisse traiter un autre sujet, comme il a été dit § II, la même permission est requise pour faire une exhortation ; mais elle peut se faire dans la matinée.

L'instruction s'exprime ainsi : « Nel tempo, che durerà l'Orazione medesima, si proibisce espressamente « il predicare, ma volendo fare depo li vesperi qualche « breve sermone per eccitare li fideli alla devozione « verso il Sanctissimo Sagromento, si dovra pendere « la licenza, e benedizione do Noi, o da Mossignor « nostro Vicegerente, anche nelle Chieze de Regolani, « et in qualunque modo privilegiate, e non solo nell'- « esposizione, di quarant'ore, ma in quosivoglia altra « esposizione, quale licenza si darà in scriptis. »

La raison de ces réserves sur la prédication pendant les prières des Quarante-Heures est celle-ci. L'adoration est le but spécial de cette institution : il ne faut donc pas alors en distraire les fidèles par des sermons. On pourrait tout au plus y faire une exhortation, et il serait même beaucoup plus convenable que le prêtre, à genoux du côté de l'Evangile, fit à haute voix une méditation sur la dévotion au Saint-Sacrement. De plus, comme nous l'avons vu § II, il n'est point permis au peuple de s'asseoir pendant la prédication, si le Très-saint Sacrement n'est pas voilé ; or, on ne le voile jamais pendant l'exposition des Quarante-Heures. Les exhortations doivent donc être en harmonie avec la position des fidèles, et si elles étaient trop prolongées, les auditeurs pourraient en être notablement fatigués. « Stricte loquor, dit Gardellini[1] « (ibid. num. 1), de expositione Quadraginta Horarum « cujus institutum cum sit adoratio perpetua, hæc non « patitur ut concionibus populus ad alia distrahatur. « Ideo brevia illa solummodo permituntur colloquia, « quæ in eumdem finem diriguntur, et idem servant « obsequium. Equidem Romæ regula adamussim ser- « vatur, nec, quod sciam, ulla est ecclesia, in qua « tempore expositionis hujusmodi colloquia habeantur

« optandum, ut in simili circumstantia idem ubique « servetur. »

Le même auteur s'exprime ainsi au n. 7 : « Nullatenus « sedere populo permittendum esset, si conciones « haberentur coram Sacramento nullo velamine tecto. « Atque est alia ratio propter quam in oratione Qua- « draginta Horarum vel nullæ omnino habendæ sunt « conciones, vel quam brevissimæ, quibus excitetur « circumstantium devotio ad Sacramenti venerationem. « Non enim, ea durante, licet ante thronum velum « apponere, quo Sacramenti abscondatur aspectus, et « vetitum est populo scamnis aut sedibus uti, cum « omnes ante conspectum Domini genuflexi manere « debeant. Quamobrem, si hujusmodi permittantur « colloquia, hæc respondere debent, cum reali Eucha- « ristiæ presentia, tum religioni, adstantium adora- « tioni, etiam corporis compositioni incumbentium; sed « etiam consulendum est aliquorum infirmitati, ne « prolixa nimis concionatorum oratione diu permanere « genuflexi cogantur. » Et au n. 11 : « Si breve ali- « quod soliloquium fieri velit ad excitandam populi « devotionem erga Sacramentum, quod in oratione « Quadraginta Horarum Instructio non omnino repro- « bat, dummodo præsidum intercedat facultas, expe- « diret maxime ut id fieret a sacerdote vel diacono « genuflexo in altero ex altaris gradibus, a cornu Evan- « gelii, quod certe non multum afferet incommodi, « cum hujusmodi soliloquia brevi expediantur, eo « magis, quia, si adstantes sedere nequeunt, et inde- « cens est, ut stent pedibus, convenit etiam ut concio- « nator genuflexus iisdem exemplo sit. »

Quant aux règles qui se rapportent aux autres expositions, Gardellini les explique ainsi (ibid. n. 3) : « Quoad Urbem vero lex non limitatur ad solas expo- « sitiones Quadraginta Horarum: sed generatim com- « prehendit quascumque alias, ita ut nemini liceat in « his concionari ad populum, nisi habita prius ab emi-

« nentissimo Vicario, vel ejus Vices-gerente licentia, « et alterutrius benedictione. Erit forte quis, qui ita « accipiendam regulam existimet, ut et etiam in his « minus solemnibus expositionibus non liceat matutinis « horis conciones haberi.... Non est hic sensus Ins- « tructionis....: haud Instructio jubet, ne conciones « haberi possint matutinis horis. »

DEUXIÈME QUESTION.

Peut-on permettre des chants en langue vulgaire pendant l'Exposition ?

L'usage de chanter des cantiques en langue vulgaire devant le Saint-Sacrement ou pendant les saintes fonctions, a été plusieurs fois réprouvé par la Sacrée Congrégation des Rites. On peut le faire seulement après la bénédiction.

1er DÉCRET. — *Question* : « An conveniat cantare « aliquas cantiones vulgari sermone, non tamen pro- « fanas, in festivitate SS. Sacramenti ? » *Réponse* : « Non convenire. » (Décret du 21 mars 1609, n. 405).

2e DÉCRET. — *Question* : « Episcopus Ariminen, exposuit, nonnulos regulares suæ diœcesis inter Missarum solemnia canere laudes idiomate sermone compositas, supplicans responderi : An hoc conveniat ? » *Réponse :* « Non convenire, sed omnino prohibendum, prout prohiberi mandavit. » (Décret du 12 mars 1639, n. 1129.)

3e DÉCRET. — *Question* ; « Episcopus Ternanus S. R. C. supplicavit, num tolerabilis videretur ab usus canendi carmina, vel alia quæcumque verba italo idiomate in ecclesiis, in quibus reperitur expositum SS. Sacramentum ? » *Réponse* : Minime tolerandum abusum hujusmodi, sed vel adsit expositum SS. Sacramentum, vel non, omnino Episcopus idem prohibeat in ecclesiis cantiones vel quorumvis verborum cantum materno idiomate. » (Décret du 25 mars 1657, n. 1819).

4° DÉCRET. — *Question* : « An in benedictione populo impertienda cum augustissimo Eucharistiæ Sacramento permitti possit cantus alicujus versiculi vernacula lingua concepti, vel ante, vel post ipsam benedictionem ? » *Réponse* : « Permitti posse post beneditionem. » (Décret du 3 août 1839, n. 4857, p. 2).

TROISIÈME QUESTION

Est-il permis de réciter à haute voix, des prières en langues vulgaires, pendant l'Exposition.

Nous ne connaissons aucune règle qui s'oppose à cette pratique. Elle est, du reste, autorisée par l'usage de Rome. A Rome, pendant les expositions que l'on a coutume de faire dans les neuvaines et *Triduum*, le prêtre, après avoir exposé le saint Sacrement, récite, au bas de l'autel, des prières en langue vulgaire.

QUATRIÈME QUESTION

Quelle antienne faut-il chanter aux saluts du Saint-Sacrement quand l'Ordinaire en prescrit une pour le Souverain-Pontife sans le spécifier.

Les prières liturgiques ne contenant point d'antienne spéciale pour cet objet, on trouve à cet égard une grande divergence dans les opinions. Les uns croient que l'on doit chanter l'antienne *Petrus Apostolus et Paulus doctor gentium*, qui se trouve aux suffrages des Vêpres, attendu que la liturgie n'invoque jamais saint Pierre sans invoquer saint Paul, et réciproquement. Ce sentiment paraît appuyé par l'Encyclique du 19 janvier 1860, dans laquelle le Souverain-Pontife, demandant le secours de nos prières, dit : « Implorons les suffrages du Bienheureux princes des Apôtres, implorons également les suffrages de Paul. » D'autres pensent qu'il est mieux de choisir la cinquième antienne des Vêpres de la fête de saint Pierre et saint Paul : *Tu es Petrus*. Dans quelques diocèses, on chante l'antienne *Da pacem*

avec le versét *Fiat Pax*, ailleurs, la même antienne avec le verset *Tu es Petrus*; ou cet autre, *Elegit eum Dominus sacerdotem sibi*. Dans d'autres églises, on chante le psaume *Qui regis Israel, intende*, et d'autres prières encore.

Toutes ces prières sont appropriées aux besoins actuels de l'Eglise, et expriment parfaitement les vœux des Prélats qui les prescrivent et ceux des prêtres et des fidèles qui les font avec eux. Il entre dans l'esprit de la liturgie, comme dans les intentions du Saint-Père que saint Paul soit invoqué avec saint Pierre; cependant, comme cette partie du salut du Saint-Sacrement n'est point une fonction liturgique spéciale, ainsi que nous l'avons exposé p. 248; comme d'ailleurs le Souverain-Pontife n'a prescrit lui-même aucune prière, nous pensons qu'il serait trop sévère d'en faire une obligation.

P. R.

EXAMEN CRITIQUE

DE L'OUVRAGE INTITULÉ :

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ AD USM SEMINARII TOLOSANI.

Quatrième article (1).

Le second caractère que nous avons signalé dans la *Théologie de Toulouse*, c'est le rigorisme en morale. Pour entrer par le principe dans ce nouveau côté de notre sujet, considérons d'abord la question probabilisme. Le correcteur la traite d'une façon singulière. Il évite de se prononcer ouvertement en faveur d'un système déterminé; mais il ne réussit pas à déguiser sa prédilection pour le probabilioriisme. Affectant de tenir un juste milieu entre les tutioristes et les proba-

(1) Voir les numéros d'avril, de juillet et d'août.

bilistes, il réfute brièvement les premiers, et déploie ensuite toutes ses ressources contre les seconds. Il attaque successivement les principes réflexes sur lesquels s'appuient les probabilistes *Inst. Theol.*, t, v, p. 68), les autorités qu'ils invoquent (*Ibid.*, p. 78), et les raisons qu'ils tirent des avantages du probabilisme comparés aux inconvénients du probabiliorisme (*Ibid.*, p. 84). Sa méthode constante dans cette discussion est de rapporter sommairement les raisons des probabilistes et de les combattre ensuite en détail au nom des anti-probabilistes. Il serait long de le suivre pas à pas dans son argumentation, qui remplit plus de vingt pages. Arrêtons-nous seulement à sa manière de traiter les preuves du probabilisme tirées de l'autorité, afin d'avoir du moins une idée de sa polémique et de sa doctrine.

Les probabilistes invoquent d'abord le grand nombre de Théologiens, remarquables par la piété et par la science, qui ont enseigné et appliqué le probabilisme, sans que l'Eglise ait réclamé, comme elle n'aurait cependant pas manqué de le faire, si ce système était contraire à la saine doctrine et à la morale, ainsi que le prétendent les probabilioristes. Cet argument n'est certes pas à dédaigner; mais le correcteur en tient peu de compte. D'abord, il n'y a pas, selon lui, autant de probabilistes qu'on veut bien le dire. Afin de prouver cette assertion, il divise arbitrairement l'histoire du probabilisme en trois époques. La première, depuis 1577 à 1610, où, dit-il, ce système n'était pas encore connu et admis partout. La seconde, de 1610 à 1664, où, de son propre aveu, il a été véritablement l'opinion commune et dominante. Forcé de passer condamnation sur cette époque, le correcteur la fait du moins très courte; et se hâte de prendre sa revanche sur la troisième qu'il étend de 1664 jusqu'à nos jours. Avec une assurance étonnante, il déclare que, dans toute cette longue période, le probabilisme est toujours allé

en diminuant, de sorte qu'il est bien près d'avoir disparu : « Ab anno 1664 ad nostra usque tempora, (probabilismus) paulatim multum decrevit (*Inst. Theol.*, t. v, p. 80). » Et cependant c'est dans cet intervalle qu'a brillé saint Alphonse de Liguori, qu'il serait permis d'appeler le Docteur du probabilisme ; c'est dans cet intervalle qu'a paru la *Justification* de sa *Théologie Morale*, plaidoyer qui a gagné de prime-abord la cause de sa doctrine parmi nous ; c'est dans cet intervalle que l'illustre Archevêque de Reims, après avoir dignement préludé par cet ouvrage à ses doctes travaux, a donné, en 1844, la *Théologie Morale* dont le succès extraordinaire a tant contribué à propager le probabilisme ; c'est dans cet intervalle, en 1850, que le P. Gury a publié son *Compendium Theologiæ Moralis*, accueilli avec une faveur qui atteste celle dont jouit ce système ; c'est dans cet intervalle que la *Théologie* toute Liguorienne de M. Scavini, a été adoptée par plusieurs Prélats français, pour l'enseignement de leurs séminaires, au point que, dès 1859, paraissait la troisième édition de Paris, d'après la septième édition italienne ; c'est dans cet intervalle que M. Albrand a donné, en 1859, pour la seconde fois, de la *Théologie* de Thomas de Charmes, une édition fort goûtée, en partie à cause de sa fidélité à la promesse de son titre de suivre exactement, en morale, la doctrine et les sentiments de saint Alphonse de Liguori. Outre ces théologiens, qui ne sont pas les seuls, combien d'autres écrivains ont composé ou modifié en ce sens des ouvrages de direction ! Que de prêtres ne mettent pas en pratique, dans l'exercice du saint ministère, le probabilisme, qu'ils l'aient appris dans leurs années de cléricature, ou qu'ils y soient arrivés d'eux-mêmes par l'étude et par l'expérience ! On le voit, loin de diminuer en ces derniers temps, le probabilisme est en progrès, même parmi nous, et l'asser-

tion contraire du correcteur ne pouvait être plus manifestement fausse.

Une autre preuve qu'invoquent les probabilistes, c'est l'approbation du Saint-Siège lui-même. Tous les ouvrages, imprimés ou manuscrits, d'Alphonse de Liguori ayant été soumis à un examen sévère, dans le procès de sa béatification, il en résulta un décret de la Congrégation des Rites, en date du 14 mai 1803, et approuvé par Pie VII, quatre jours après, attestant que les ouvrages en question ne renfermaient absolument rien de répréhensible, « nihil censura dignum. » Pour éluder la force de cette déclaration, notre auteur se hâte de dire qu'on ne peut pas conclure la vérité du probabilisme. Mais nous ne lui laisserons pas déplacer ainsi la question. De quoi s'agit-il en effet? Non pas de prononcer sur la vérité intrinsèque du probabilisme, mais de savoir si on peut sûrement le suivre dans la pratique; et, comme l'affirmative résulte manifestement de la décision romaine, les partisans de ce système obtiennent gain de cause. Voulant pousser sa pointe, le correcteur invoque l'autorité de Benoit XIV, qui, après avoir rappelé que l'examen des ouvrages des Serviteurs de Dieu, suivant le décret d'Urbain VIII, a pour but de s'assurer si leur doctrine ne mérite aucune censure théologique (*De Beatificatione Servorum Dei*, lib. II, cap. 25), ajoute que si cette doctrine avait cet avantage du vivant de l'auteur, elle n'est pas un obstacle à la canonisation, lors même qu'au temps de l'examen elle se trouverait répréhensible (*Ibid.*, lib. II, cap. 29). Or, ce raisonnement, vrai dans un sens absolu, n'est pas applicable au fait particulier de saint Alphonse de Liguori. Que dit, en effet, le savant Pape? Que si dans l'examen des ouvrages d'un Serviteur de Dieu, on trouve que l'auteur soutient un sentiment libre de son temps, mais qui a cessé de l'être par suite d'une définition de l'Eglise, cela ne doit, pas selon lui, empêcher de poursuivre le procès commencé.

« Contingere potest, et quidem sæpe contigit, ut in examine operum Servi Dei, vel Beati, de cujus agitur beatificatione et canonizatione, aliqua inveniatur sententia censura theologica digna, quæ talis non habebatur cum a Dei Servo conscripta est : de ea quippe tempore scriptionis sine ulla nota tum pro parte affirmativa, tum pro negativa, disputabatur; ubi, propter deinde latam ab Ecclesia definitionem de ea amplius disputari non potest, quo tempore oper examinantur, maxime cum lata ab Ecclesia definitio contraria sit doctrinæ a Servo Dei in suis operibus traditæ. Dubitatur itaque in præsenti an in obstare debeat progressui causæ ad ulteriora ; cui tamem rei negativam crederem dandam esse responsionem; quandoquidem hæc opinio magis consentanea est exemplis ab historia ecclesiastica petitis (*De Beatificatione Servorum Dei*, lib. II, cap. 29, n. 1). » A l'appui de sa doctrine, il cite l'exemple de saint Cyprien, partisan de l'erreur des rebaptisants; celui d'Hilaire d'Arles, de Cassien, de Vincent de Lérins, de Fauste de Riez, et de plusieurs autres Prélats des Gaules, attachés au semi-pélagianisme, et dont cependant la sainteté a toujours été louée dans l'Eglise, à partir de saint Remi, archevêque de Reims (*Lib. de tribus Epist.* apud Gilbert. Mauguin, cap. 35), parce que de leur temps le contraire n'avait pas encore été défini (*Dei Beatif Servorum Dei*, lib. II, cap. 29, n. 3 et 4). Tout cela est vrai, et tout cela prouve en outre qu'on ne peut plus suivre, sur les points indiqués, les opinions de ces saints personnages. Mais en est-il de même pour la doctrine de saint Liguori ? Est-il intervenu contre elle un jugement quelconque du Saint-Siège ? Loin de là, elle en a été constamment approuvée. Le correcteur, contraint d'en convenir dans le sommaire de la preuve, a bien soin de n'en pas dire un mot dans son essai de réfutation.

Pour aller au fond de la question, et pour estimer à

sa juste valeur la déclaration de la Congrégation des Rites : « Nihil censura dignum, » spécialement dans la cause de saint Alphonse, il ne sera pas inutile de rappeler qu'on peut distinguer trois sortes d'approbations d'une doctrine par l'Église : L'une *définitive*, lorsque l'Église déclare qu'une doctrine est certaine et que tous doivent l'admettre, à moins de contredire son enseignement; l'autre *élective* ou *positive*, lorsque l'Église loue et recommande une doctrine, sans blâmer cependant ceux qui suivraient la doctrine contraire ; la troisième *permissive*, lorsque l'Église, sans louer une doctrine et sans la qualifier expressément, déclare néanmoins qu'elle est exempte de toute censure.

Or, s'il est certain que la doctrine de saint Alphonse n'a pas été l'objet de la première de ces approbations il ne l'est pas moins qu'on peut à bon droit revendiquer pour elle la seconde et la troisième. Quel théologien, en effet, reçut jamais des louanges plus unanimes des Souverains-Pontifes ? Cet auguste concert commença dès son vivant. Ainsi, Benoît XIV n'hésitait pas à lui donner le nom d'auteur prudent, et disait à ceux qui venaient de Naples le consulter : « Vous avez votre Liguori, écoutez-le. » Clément XIII répondait aux instances faites de sa part, pour décliner l'honneur de l'épiscopat : « Son ombre me suffit pour le bien de son diocèse. » Clément XIV, refusant d'accepter sa démission, qu'il voulait donner à cause de sa mauvaise santé, lui écrivait à son tour : « Je suis content que vous gouverniez l'Église de votre lit. » Loin de mettre un terme à ces éloges, la mort ne fait que les rendre plus éclatants, et à mesure que les Souverains-Pontifes paraissent sur le Saint-Siège, ils rendent témoignage, comme à l'envi, non-seulement à ses vertus, mais encore, ce qui nous intéresse surtout ici, à sa doctrine. A peine a-t-il fermé les yeux, que Pie VI, qui l'avait toujours aimé et admiré, suivant ses propres expressions, approuve, en 1796, le décret d'introduc-

tion de sa cause, et lui décerne le titre de Vénérable. Pie VII, qui l'appelle très-saint Prélat, approuve, le 18 mai 1803, le célèbre décret de la Congrégation des Rites relatif à l'examen théologique de ses œuvres, et donne, le 26 septembre 1816, le bref de sa béatification. Léon XII, dans un bref du 19 février 1825, félicite M. Marietti, imprimeur à Turin, d'avoir recueilli et publié les ouvrages du très-saint et très-savant Alphonse de Liguori, et déclare que par là il a parfaitement mérité de la Religion. Pie VIII, qui ne fait que passer sur le trône pontifical, appelle notre Bienheureux auteur, l'illustre ornement de l'ordre épiscopal, et signe, le 16 mai 1830, le décret portant qu'on peut sûrement procéder à sa canonisation solennelle. Grégoire XVI, à son tour, non-seulement confirme la réponse donnée, le 5 juillet 1831, par la Sacrée Pénitencerie au Cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, et sur laquelle nous devrons revenir, déclarant qu'un professeur peut embrasser sûrement toutes les opinions adoptées par saint Alphonse de Liguori, dans sa *Théologie Morale,* et qu'on ne doit pas inquiéter le confesseur qui les suit dans la pratique ; mais encore il loue le projet du même Cardinal de publier cette réponse dans son diocèse, et de la recommander, comme il le fit, en effet, à son clergé, en lui adressant à ce sujet une Instruction pastorale. Ce grand Pape ne s'en tient pas là. Plus heureux que son prédécesseur, il fulmine, le 26 mai 1839, la Bulle de canonisation de notre saint, dans laquelle il déclare qu'on peut parcourir en toute sûreté ses ouvrages : « Opera inoffenso prorsus pede percurri posse ; » et bientôt après, le 10 janvier 1840, dans un bref concédant une indulgence plénière pour sa fête, on l'entend proclamer qu'il brille parmi les plus éclatantes lumières et les plus beaux ornements de l'Eglise catholique : « Maxima inter catholicæ Ecclesiæ lumina atque ornamenta, S. Alphonsus Maria de Ligorio refulget,... doctrina et

sanctitate insignis. » Enfin, de nos jours, le magnanime et bien aimé Pie IX, dans un bref du 7 avril 1847, a félicité vivement le vénérable prévôt du chapitre de Novare, M. Scavini, de ce qu'en composant sa *Théologie Morale*, il s'était surtout appliqué à propager de plus en plus la doctrine salutaire du très-saint et très-savant Alphonse Marie de Liguori, et à l'inculquer aux jeunes ecclésiastiques : « Tibi vehementer gratulamur, quod in hisce theologicis institutionibus conficiendis nihil antiquius habueris, quam salutares sanctissimi ac doctissimi viri Alphonsi Mariæ de Ligorio doctrinas magis magisque propagare, iisque ecclesiasticæ præsertim juventutis animos imbuere ; » et presque en même temps, le 12 juillet de cette année 1847, suivant l'exemple de Léon XII, il écrivait à M. Marietti, cet imprimeur turinois dont nous avons déjà parlé, pour le féliciter également d'avoir donné une nouvelle édition des œuvres de saint Alphonse. Voilà quelques-uns des témoignages rendus par les Souverains-Pontifes à saint Alphonse de Liguori et à sa doctrine, en attendant qu'ils le placent, comme de graves personnages en ont exprimé le désir, au rang des docteurs de l'Eglise. Il nous semble que cela suffit bien pour mettre à néant la réponse du correcteur. Non, il n'est pas permis d'insinuer, comme il a osé le faire, que l'attestation d'orthodoxie délivrée solennellement par Rome à saint Alphonse, ne vaut que pour son vivant ; cette déclaration s'est fortifiée avec le temps, ainsi qu'on vient de l'entendre, et elle prouve que maintenant encore la doctrine de notre Saint est irréprochable.

Nous avons annoncé que nous reviendrions sur la réponse donnée par la Sacrée Pénitencerie au Cardinal de Rohan. Nous devons, en effet, une attention spéciale à la preuve très forte qu'elle fournit en faveur de l'usage du probabilisme, et à la réfutation singulière qu'essaie d'en faire le correcteur. C'était le temps où

M. l'abbé Gousset, aujourd'hui Archevêque de Reims et Cardinal de la sainte Eglise Romaine, professait avec un éclat extraordinaire la Théologie au séminaire de Besançon. Le premier, en France, il y avait compris le système théologique de saint Alphonse, et il l'enseignait avec l'autorité qui s'attachait dès lors à sa parole. Des voix s'élevèrent, dénonçant la doctrine de saint Liguori comme relâchée, dangereuse pour le salut, et contraire à la saine morale. Les raisons ne manquaient pas à l'illustre professeur pour repousser ces reproches ; mais voyant qu'elles glissaient sur des esprits prévenus, il en appela contre eux à une autorité irréfragable. Embrassant la spéculation et la pratique, pour ôter tout subterfuge aux opposants, il formula deux questions, que le Cardinal de Rohan se chargea lui-même de présenter à Rome. On connaît l'issue de cette consultation. Il fut répondu, le 5 juillet 1831, qu'un professeur de Théologie pouvait en toute sûreté adopter et enseigner les opinions que le Bienheureux Alphonse de Liguori adopte et enseigne lui-même dans sa *Théologie Morale*, et qu'on ne devait pas inquiéter un confesseur qui, dans la pratique suit toutes les opinions du même Bienheureux, sans examiner la valeur de leurs motifs, et par cette seule raison qu'au jugement du Saint-Siège, il n'y a rien dans ses œuvres qui soit digne de censure. Une pareille déclaration ne justifiait pas seulement l'enseignement de l'illustre professeur ; elle fournissait encore un argument sans réplique aux partisans de saint Alphonse. Toutefois, notre correcteur ne l'entend pas ainsi. Il dit d'abord que la première partie de la réponse est une simple conséquence du décret de la Congrégation des Rites du 14 mai 1803, et qu'on n'en peut pas inférer la vérité de la doctrine du Prélat italien. On sait la valeur que le correcteur attache à la déclaration de la Congrégation des Rites dont il s'agit. Selon lui, elle signifie seulement que la doc-

trine de saint Alphonse était irréprochable de son vivant; de sorte que la réponse donnée au Cardinal de Rohan ne prouverait pas autre chose. Mais n'avons-nous pas démontré surabondamment que la déclaration du 14 mai 1803 conserve de nos jours toute sa force; et, à ne la considérer que comme une conséquence de cette déclaration, la réponse dont il s'agit ne participe-t-elle pas de la valeur du principe ? D'ailleurs, est-ce que le Cardinal de Rohan consultait pour s'éclairer sur une simple question historique ? N'était-ce pas au contraire pour se fixer dans une controverse actuelle, et la réponse de la Sacrée Pénitencerie ne vaut-elle pas pour le temps présent ? Nous ne nous arrêterons point à relever la seconde observation du correcteur. Nous ferons seulement remarquer de nouveau, qu'il continue à changer l'état de la question. Il suppose toujours qu'il s'agit de prononcer sur la vérité intrinsèque du probabilisme, tandis qu'il est seulement question de savoir si, à la suite de saint Liguori, on peut l'adopter et l'enseigner en toute sûreté.

La raison que le correcteur essaie d'opposer à la seconde partie de la réponse romaine, n'est pas moins singulière. La Sacrée Congrégation a déclaré, il est vrai, que le confesseur dont il s'agit ne doit pas être inquiété : « Respondit sacra Congregatio illum confes-« sarium non esse inquietandum (*Inst. Theol.*, t. v, p. 82); » mais elle ne dit pas qu'on doive l'approuver : « Sed minime dicitur esse approbandum (*Ibid.*, p. 83). » Que prouve cette distinction subtile ? Absolument rien. Elle n'empêche point que le confesseur, fondé sur les réponses romaines, ne suive, dans la pratique, en toute sûreté de conscience, les opinions de saint Alphonse ; et il ne nous en faut pas davantage.

Voilà un spécimen de la discussion du correcteur. Après avoir rempli bon nombre de pages sur ce ton, il se met en devoir de tirer ses conclusions. Au lieu de

le faire avec franchise, il recourt à des insinuations qui peuvent toutefois se ramener à deux raisonnements. D'abord, c'est aux probabilistes à prouver leur système, sans que les probabilioristes aient besoin d'en faire autant pour le leur. Or, il demeure établi que les probabilistes n'ont pas de preuves à leur service; donc la victoire reste aux probabilioristes (*Ibid.*, p. 90). Nous ne relèverons pas l'inexactitude de la seconde de ces propositions. L'exemple que nous avons choisi suffirait à lui seul pour montrer que le probabilistes ne manquent pas de preuves, et de preuves excellentes en faveur de leur système. Nous signalerons seulement la prétention singulière du correcteur qui se pose sans façon entre les probabilistes et les tutioristes, comme modérateur suprême et en possession si évidente de la vérité, que toute preuve lui serait superflue. C'est, si l'on veut, un expédient habile pour couvrir une position fausse; mais ce ne peut être un moyen sérieux de discussion. Car, pourrait-on répliquer, en y regardant de près, c'est le probabilisme qui tient le milieu entre le relâchement et le rigorisme, et il n'y a point de place pour le rigorisme mitigé des probabilioristes. Par la force des lois inflexibles de la logique, il faut qu'ils reviennent au probabilisme, ou qu'ils aillent jusqu'au tutiorisme. Aussi leur embarras est-il grand lorsqu'ils entreprennent d'assigner un fondement à leur système. D'une part, ne voulant pas admettre les principes favorables à la liberté : *Lex dubia non obligat*, *In dubio melior est conditio possidentis*; et de l'autre, repoussant le principe favorable à la loi : *In dubiis pars tutior est eligenda*, ils cherchent en vain à édifier leur système sur le néant.

Le second raisonnement du correcteur renferme une accusation grave contre le probabilisme. Il peut se séduire à ces termes. Quel que soit le système que l'on admette, la pureté de la foi n'est pas compromise,

en ce sens que l'Eglise n'a encore rien défini sur ce point. Mais, de ces deux systèmes contradictoires, il y en a nécessairement un qui blesse la pureté de la morale. Or ce que nous avons dit de cette controverse suffit pour que l'on puisse prudemment opter entre les deux : « Quodcumque admittatur systema, non læditur puritas doctrinæ christianæ, eo sensu quod hactenus nulla prodierit Ecclesiæ definitio. Attamen licet, ex utraque parte, fides in tuto maneat, in alterutro systematum necessario læditur puritas doctrinæ moralis; ex duabus enim opinionibus contradictoriis, una sit vera et altera falsa necesse est... Quæ supra retelimus de hac controversia sufficiunt ut unusquisque sententiam prudenter possit eligere (*Inst. Théol.*, t. v, p. 91), » La dernière conséquence n'est pas exprimée en toutes lettres ; mais elle découle clairement de la méthode et du langage du correcteur. Dans sa pensée, c'est bien le probabiliorisme qu'il faut embrasser, tandis que le probabilisme doit être rejeté comme blessant la pureté de la morale. Tel est son dernier mot, sur cette grave question ! Tel est l'impression qu'il laissera dans l'esprit des élèves ! Est-ce là donner, comme le doit un auteur élémentaire, une idée juste de l'enseignement des écoles catholiques ? Est-ce respecter, comme il est prescrit en cette matière, l'opinion de ses adversaires ? Est-ce tenir suffisamment compte de l'autorité des Congrégations romaines, et des témoignages aussi nombreux qu'exprès des Souverains-Pontifes ?

Cette manière de présenter une question capitale fait assez comprendre comment sont traitées les applications. Aussi, nous contenterons-nous de relever quelques exemples de rigorisme empreints d'un caractère plus local.

Prenons la question de la fréquente communion. Le correcteur pose en principe que la communion faite tous les les huit jours est regardée comme fréquente: « Octidua communio frequens reputatur (*Inst. Theol.*,

t. III, p. 432). » Or, ce prétendu principe est une erreur. La communion fréquente, suivant le plus grand nombre des théologiens, est la communion quotidienne ou celle qui se fait plus d'une ou deux fois la semaine. Quant à la communion même hebdomadaire, elle n'est pas communément réputée fréquente, surtout depuis que saint Alphonse de Liguori a traité ce point si savamment (*Riposta apologetica sulla materia della communione frequente*). Il en est de même, à plus forte raison, de la communion faite seulement à la quinzaine, ou tous les mois. La discipline de l'Eglise, qui a varié sur ce point, selon les temps, nous en fournit entre autres une preuve convaincante. Au VIe siècle, on régla que tous les fidèles devraient communier chaque dimanche, à moins qu'ils n'en fussent empêchés par un péché mortel et manifeste (*Capitular.*, l. VI, c. 17). Or, si à cette époque la communion hebdomadaire était de précepte, et si on n'exigeait pour la faire que l'exemption du péché mortel, c'est qu'on ne la regardait pas comme fréquente puisque cette sorte de communion est au nombre des œuvres de la vie plus parfaite, qui ne s'imposent point par une loi générale, et que d'ailleurs tous conviennent que, pour la réception fréquente d'un si grand Sacrement, il faut quelque chose de plus.

Cette première erreur conduit notre auteur à une seconde. Selon lui, pour la fréquente communion, outre l'exemption du péché mortel et la dévotion actuelle, il faut encore l'absence de toute affection au péché véniel : « Ad frequentem communionem, præter immunitatem a peccato mortali, et devotionem actualem, insuper requiritur immunitas ab omni affectu ad peccatum veniale (*Inst. Theol.*, tom. III, pag. 432). Remarquons, que d'après son principe examiné tout à l'heure, il comprend, sous le nom de fréquente communion, la communion faite à la huitaine; et d'ailleurs le passage de saint François de Sales qu'il allègue, ne

permet pas d'en douter. Or, il est communément admis que pour la communion fréquente trois choses suffisent : L'exemption du péché mortel, pour éviter le sacrilège ; le désir de communier, pour ne pas prendre en dégoût une nourriture céleste, et l'avis du confesseur, afin de suivre la voie de l'obéissance et de prévenir toute illusion. Le correcteur, en allant au-delà, se montre donc trop exigeant. Il ne manque pas sans doute d'apporter en preuve le texte célèbre de saint François de Sales : « Pour communier tous les huit jours, il est requis de n'avoir ni péché mortel, ni aucune affection au péché véniel, et d'avoir un grand désir de se communier ; mais pour communier tous les jours, il faut outre cela avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations, et que ce soit par advis du Père spirituel (*Introduction à la vie dévote*, 2e partie, chap. XX). » Mais cette tentative ne sert qu'à nous étonner, sans donner la moindre force à son assertion. Que ce texte se trouve dans l'édition de la *Théologie de Toulouse*, de 1828, cela se conçoit jusqu'à un certain point, puisque alors les ouvrages de saint Alphonse n'étaient presque pas encore connus parmi nous ; mais qu'on le reproduise aujourd'hui avec confiance, comme si l'auteur de la *Théologie Morale* n'y avait pas porté les lumières de la critique, c'est ce qui s'explique difficilement. Ne sait-on pas, en effet, qu'il est échappé à saint François de Sales, en cet endroit, deux inexactitudes ? D'abord, il attribue à saint Augustin un passage de Gennade, prêtre de Marseille, adversaire, sur plus d'un point, du grand Evêque d'Hippone et dont l'autorité n'approche pas de celle du Docteur de la grâce. Il est vrai que plusieurs écrivains ont commis la même méprise, notamment Gratien, dans son *Décret* (*De Consecratione*, dist 2, cap XIII *Quotidie*), ouvrage qui, en sa qualité de classique, n'a peut-être pas médiocrement contribué à accréditer et à répandre cette erreur. Toutefois, cela n'a pas empê-

ché qu'une tradition constante ne conservât le nom du véritable auteur du *Traité des dogmes ecclésiastiques*, d'où le passage en question est tiré. En regardant de près dans le *Décret*, on aurait déjà trouvé le remède à coté du mal. Un ancien annonateur de Gratien a soin d'avertir que Walafride Strabon (*De rebus ecclesiast.*, c. XX) et Algerus (*De Sacramento Eucharistiæ*, lib. I, cap. XXII), attribuent à Gennade la première partie du treizième chapitre du *Décret*, comprenant le texte dont il s'agit. D'ailleurs, Pierre Lombard (*Sent.*, lib. II, dist. 20), contemporain du célèbre bénédictin de Bologne, et saint Thomas (*Quæst. quodlibet.*, 12, art. 11; *Catena*, ad cap. 1, Matthæi) qui florissait au siècle suivant, forment les anneaux de cette chaîne qui aboutit à Baronius (*Annal. eccles.* t. II, ad an. 263), aux Théologiens de Louvain (*Opera S. Augustini*, t. III, pag. 335; Lyon, 1664), aux Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur (*Opera S. Augustini*, t. VIII, *in App.*, p. 75; Paris, 1688), et à saint Alphonse de Liguori, dont les travaux en cette matière ont fixé le jugement de la critique.

Ensuite, qu'il nous soit permis de le dire, dans l'intérêt de la vérité, et sans manquer à la vénération qui lui est due, le saint Evêque de Genève a trop pressé le sens du passage de Gennade, que nous rapporterons pour plus de clarté : « Quotidie Eucharistiæ communionem percipere, nec laudo, nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens sine affectu peccandi sit (*De Ecclesiasticis dogmatibus*, cap. LIII, alias XXIII) » Il a pris ces derniers mots pour l'affection au péché véniel, tandis qu'ils désignent seulement l'affection au péché mortel. Gennade le déclare lui-même en développant sa pensée : « Nam habentem adhuc voluntatem peccandi, gravari magis dico Eucharistiæ perceptione quam purificari. Et ideo quamvis quis peccato mordeatur, peccandi non habeat de cætero

voluntatem, et communicaturus satisfaciat lachrymis et orationibus, et confidens de Domini miseratione, qui peccata piæ confessioni donare consuevit, accedat ad Eucharistiam intrepidus et securus. Sed hoc de illo dico quem capitalia et mortalia peccata non gravant (*Ibid.*). » La glose ne le porte pas moins expressément : « Mais, direz-vous, quand l'âme est-elle sans affection au péché? Je crois que cela a lieu lorsqu'elle se propose fermement de s'abstenir de tout péché mortel. Sed, quando dicis quod mens est sine affectu peccandi? Credo quod quando proponit firmiter abstinere a quolibet peccato mortali (*In* cap. XIII, *Quotidie*, *De consecrat.* dist. 2). » Saint Thomas (*Sum.* part. III quæst. 79, art. 3), interprète dans le même sens le texte dont il s'agit, et saint Alphonse de Liguori (*Risposta apologetica*, etc. ; *Theol. Mor.*, lib. VI, n. 254), achevant de rétablir la vérité, a mis encore ce point hors de toute contestation.

Vainement voudrait-on nous opposer Benoît XIV, que le correcteur invoque en faveur de sa thèse (*Inst. Théol.*, t. III, p. 433). Car dans l'endroit indiqué (*De Syn. Diœces.*, lib. VII, cap. 12, n. 9), le savant Pontife se borne à rappeler sommairement la doctrine commune sur la fréquente communion, et renvoie ensuite à Jean Taulère et à saint François de Sales, où, malgré les deux inexactitudes dont nous venons de parler, il y a effectivement des choses excellentes. C'est là, par exemple, qu'on trouve cette belle réponse de sainte Catherine de Sienne que nos rigoristes se gardent bien de citer. Quelqu'un lui ayant fait remarquer, à propos de ses fréquentes communions, que saint Augustin (c'est-à-dire Gennade) ne louait ni ne blâmait l'usage de la communion quotidienne : « Et bien, dit-elle, puisque saint Augustin ne le vitupere pas, je vous prie que vous ne le vituperiés pas non plus, et je me contenteray (*Introd à la vie dévote*, 2ᵉ part., chap. XX). »

On ne réussirait pas mieux à en appeler, comme le fait encore le correcteur, aux déclarations des Théologiens et de plusieurs Evêques, contre l'ouvrage du P, Pichon, intitulé : *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la fréquente communion*, En vérité, il s'agit bien pour nous du père Jean Pichon et de son livre ! Il s'agit bien de s'escrimer contre ce controversiste malencontreux, qui, en voulant réfuter le rigorisme désespérant du livre de la *Fréquente communion*, d'Arnauld, tomba dans l'excès opposé et fut frappé coup sur coup, le 13 août 1748 et le 11 septembre 1750 par les décrets de la Congrégation de l'*Index* ! A cette occasion, nous pourrions demander au correcteur pourquoi, s'étant proposé uniquement de combattre le livre du P. Pichon, il ne mentionne pas même ces deux sentences, et si par hasard il en ferait moins de cas que des déclarations des Evêques, pour les nommer les premiers, et des Théologiens, dont il invoque l'autorité. Mais cela lui paraîtrait peut-être indiscret. Nous lui dirons donc seulement de laisser dormir dans l'oubli le P. Pichon et son livre ; de ne pas confondre, comme il l'a fait, la communion de tous les huit jours et la communion fréquente ; d'assigner exactement les dispositions requises pour l'une et pour l'autre ; et de tracer, non pas d'après les opinions et les préjugés gallicans, mais selon la doctrine et l'esprit du Saint-Siège, les règles à suivre pour diriger avec sagesse, sur le point si important de la sainte communion, les âmes engagées dans les voies de la perfection.

Nous trouvons un autre exemple du rigorisme de notre correcteur, dans la question de la communion des condamnés à mort. Il en parle en deux endroits. Traitant du sujet de l'Eucharistie, il dit que la coutume sur ce point est différente suivant les pays. En Italie et en Allemagne, l'usage est de donner la sainte Eucharistie aux condamnés à mort ; en France, la pratique contraire a prévalu, et on doit s'y conformer, à

moins que l'Evêque n'en ordonne autrement. Il y a là une assertion si étrange que nous croyons devoir la rapporter textuellement. « *Resp.* Variam esse ea de re variis in locis consuetudinem : in Italia et Germania, usu receptum est ut iis (scilicet reis ultimo supplicio damnatis) truabitur Eucharistia ; *alia invaluit consuetudo in Galiis, cui parendum est*, nisi ab Episcopo ipsi derogetur (*Inst. Theol.*, tom. III, pag. 425). » Arrivé à l'article de la nécessité de l'Eucharistie, le correcteur est encore plus explicite. Posant en principe que le précepte divin de la communion n'est pas absolu, mais conditionnel, et qu'il oblige seulement lorsqu'on peut recevoir l'Eucharistie de la manière et avec le respect convenables, suivant les lois de l'Eglise, il explique pourquoi on refusait autrefois la communion aux pécheurs, même à leurs derniers moments, par exemple à cause de certains crimes énormes qui les en rendaient indignes, et pourquoi encore de nos jours on la refuse parmi nous aux condamnés à mort, à raison de l'indécence qui s'ensuivrait, et du trouble causé au patient par l'aspect du supplice. Citons de nouveau, et pour un motif semblable : « Observa præceptum divinum communionis non esse absolutum, sed conditionatum ; nempe obligare tandum, cum modo convenienti et debita reverentia recipi potest Eucharistia, juxta præscriptas Ecclesiæ leges. Hinc explicatur quomodo olim peccatoribus, etiam in fine vitæ, denegata fuerit Eucharistia, v. g., ob indignitatem enormibus sceleribus contractam, et etiamnum denegetur apud nos reis ultimo supplicio damnatis, propter indecentiam, et illorum animi pertubationem, ex instantibus suppliciis ortam (*Institut. Theol.* tom. III, p. 449). » Le rapprochement de ces deux passages nous donne toute la pensée du correcteur. Selon lui, il est certain qu'en France, on refuse, encore maintenant, la communion aux condamnés à mort ; et cet usage, loin de lui paraître répréhensible, ne ren-

ferme, à ses yeux, rien que de très-convenable.

Or, un pareil enseignement est plein d'erreurs. D'abord, il est opposé à la doctrine de l'Eglise catholique Romaine, suivant laquelle le précepte divin de la communion oblige par lui-même et sous peine de péché grave, soit à l'article de la mort, soit seulement dans le péril prochain de mort, sans en excepter les condamnés dont il s'agit, en les supposant d'ailleurs suffisamment disposés. Le précepte ecclésiastique vient encore ici à l'appui du précepte divin, et le canon treizième du premier Concile de Nicée prescrit déjà de donner l'Eucharistie à tous ceux qui sont près de mourir. Aussi, saint Alphonse de Liguori ne fait-il pas difficulté de taxer de péché le refus de la communion aux condamnés à mort, pourvu qu'ils se repentent : « Peccat qui negat (Eucharistiam) reis morte plectendis..., dummodo pœnitentiam præ se ferant (*Theol. Moral.*, lib. VI, num. 247). » Cette obligation est si étroite que, suivant lui (*Ibid.*, num. 285), on peut même les communier en viatique, si l'état de leur santé exige qu'ils prennent de la nourriture, ou si le juge ne veut pas différer assez longtemps l'exécution de la sentence.

Ensuite, l'enseignement dont il s'agit est contraire aux vœux et aux recommandations des Souverains-Pontifes. Il suffirait à la rigueur de citer en preuve le fait des faveurs spirituelles accordées par plusieurs Papes, notamment par Innocent VIII, Léon X, Clément VII, Paul III, Jules III et Pie V, aux confréries érigées en divers pays, pour assister les prisonniers, et pour préparer à la digne réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, les malheureux condamnés au dernier supplice. Mais afin d'éclaircir davantage la question, nous rapporterons deux témoignages plus précis. Le premier est celui de Pie V. Ecrivant à l'Archevêque de Rossane, son Nonce à la Cour d'Espagne, ce grand et saint Pontife lui ordonne d'entretenir le

Roi catholique de l'affaire de la communion des condamnés à mort, et de l'engager à se conformer sur ce point aux intentions du Saint-Siège. Dans les instructions données à ce sujet, Pie V désapprouve hautement la conduite des juges espagnols, qui, contrairement à la jurisprudence reçue en Castille et en Portugal, défendaient de donner la communion aux condamnés à mort pour de grands crimes, parce que, selon lui, il est plus conforme à la charité chrétienne de fortifier ces malheureux par la sainte Eucharistie contre les dernières tentations du démon, et de procurer ainsi, autant que possible, au moment où leur corps périt, le salut de leur âme : « Id nos (sacramentum nempe Eucharistiæ) minime esse denegandum censemus; cum christianæ charitati magis conveniat eos, ad resistandum tali tempore fortius diabolicis tentationibus sacra communione muniri, ut perituro corpore, saluti animæ, quantum fieri potest, subveniatur (*De Syn. diœces.*, lib. VII, cap. XI, n. 3). » Cette démarche ne fut pas vaine. Ainsi que le rapportent Suarez (*In* III *partem D. Thomæ*, quæst. 80, art. 11, disp. 69, sect. 3) et Jean Chifflet (*Consilium de Sacramento Eucharistiæ ultimo supplicio afficiendis non denegando*, pag. 29), Philippe II, publia en conséquence un édit prescrivant l'observation des réglements du saint Pape Pie V, qui défendaient de refuser la communion aux condamnés à mort.

Un second témoignage, que nous tenons d'autant plus à mentionner que souvent on le cite mal, est celui de Benoît XIV. Parlant de l'administration de l'Eucharistie, dans son immortel ouvrage *du Synode diocésain*, et arrivant à la question qui nous occupe, il commence par rappeler qu'il en a déjà disserté au long dans son traité *du Sacrifice de la Messe*, et qu'en cet endroit il a insinué qu'on devait suivre à cet égard l'usage établi dans chaque pays, en n'omettant pas toutefois de faire remarquer qu'il serait plus conforme à la piété chré-

tienne de ne point refuser la communion aux condamnés à mort, lorsque d'ailleurs ils sont suffisamment disposés. S'arrêter là, comme l'a fait entre autres le P. Gury (*Conpendium Theol. Moralis*, t. II, p. 223, edit. an, 1857), c'est, ce nous semble, affaiblir la preuve tirée de l'autorité de Benoît XIV, et ne pas faire connaître toute sa pensée. Le grand Pape poursuit, en effet, en ces termes : « Mais maintenant nous estimons qu'il est juste d'ajouter que le devoir des Evêques est de travailler à introduire dans leurs diocèses l'usage de donner la communion aux criminels condamnés à mort, et d'insérer cette discipline dans leurs statuts synodaux. » Le texte est assez important pour le donner en entier : » In hac eadem materia, nimirum administrationis sanctissimæ Eucharistiæ, non abs re erit aliquid dicere de eo, quod alicubi in dubium revocatur, an scilicet concedenda, vel deneganda sit communio Corporis Christi iis qui ob grave delictum ultimo supplicio damnati sunt. De hac quæstione fuse egimus in nostro tractatu *de Sacrificio Missæ*, sect. 2, § 175, ubi indicatis variis locorum consuetudinibus, eam sequendam esse insinuavimus, quæ in unoquoque loco respective obtinere dignoscitur; tametsi innuere non omisimus, christianæ pietati magis conforme esse, ut vivifici Sacramenti participatio iis etiam qui, ob graveidelictum, sententia capitali damnati sunt, petentibus et alioquin recte dispositis, non denegetur. Nunc autem addendum merito censemus Episcoporum partes esse hanc disciplinam in suis diœcesibus invehendam curare, ut deliquentibus ultimo supplicio afficiendis Eucharistia præbeatur, idque in Synodalibus constitutionibus inserere (*De Syn. Diœcos.*, lib. VII, cap. XI, n. 3). »

Est-il besoin d'insister pour montrer que l'enseignement du correcteur est contraire encore à l'humanité ? Quoi ! vous voulez que la religion s'unisse à la justice humaine pour accabler un coupable, sans doute, mais

aussi un malheureux ! Vous enseignez qu'au lieu de profiter des approches de la mort pour rendre sa peine médicinale, on doit doubler les horreurs de son supplice, en ajoutant le désespoir à sa honte ! Vous enseignez qu'au moment où son corps va périr, l'Eglise, qui reste sa mère, malgré ses crimes, abandonne son âme à la merci de l'enfer ! Disons le sans détour, une pareille doctrine peut descendre de Calvin, par le Jansénisme, mais elle n'appartient certainement pas à l'Eglise catholique, héritière des sentiments aussi bien que de la doctrine du divin Sauveur.

Enfin, ce qu'il y a peut-être ici de plus étrange, c'est que les affirmations du correcteur sont en contradiction flagrante avec des faits dont nous avons tous été témoins. Est-ce que nos jours, en France, comme ailleurs, on n'offre pas aux condamnés à mort les secours et les consolations de la Religion ? Est-ce que les feuilles publiques, en nous apportant le récit des exécutions capitales qui se renouvellent hélas ! trop souvent sur les différents points de notre patrie, ne tempèrent pas du moins notre douleur par un rayon d'espérance, et ne nous montrent pas fréquemment les victimes de la justice humaine réconciliées par la confession avec le souverain Juge, et fortifiées par la communion dans le passage si terrible pour elles du temps à l'éternité ? Non, il ne paraît pas possible d'ignorer à ce point les faits contemporains. Il faut que les préjugés forment un triple bandeau sur les yeux, pour tomber dans une pareille aberration. Sans doute, il fut un temps où, par suite des rigueurs du pouvoir civil, les Evêques étaient contraints de subir à cet égard une dure nécessité. D'abord, le prêtre était entièrement éloigné du condamné. Ensuite, on crut faire beaucoup en accordant à celui-ci un instant pour se confesser au pied d'une croix, sur le chemin de l'échafaud. Quant à lui donner la communion, cela n'était pas possible, tant l'exécution suivait, en général

de près la sentence. Mais les dispositions des lois civiles s'étant adoucies sur ce point, comme sur bien d'autres, à mesure que l'esprit du christianisme les pénétrait, les Prélats de France revinrent peu à peu aux règles tracées par les Souverains-Pontifes et à l'usage suivi dans le reste de la catholicité. Cette pieuse révolution fut déterminée principalement par une lettre savante que publia sur cette question, en 1841, Mgr Gousset, archevêque de Reims (1). Plusieurs Conciles provinciaux célébrés récemment, entre autres celui de la province ecclésiastique de Reims, tenu à Soissons, en 1849 (2), se conformant au vœu de Benoît XIV, ont fait de ce point de discipline l'objet de leurs décrets, et il est devenu aujourd'hui de pratique universelle en France. Et c'est en assistant à cet heureux changement, c'est en présence de ces faits éclatants comme la lumière du soleil, que le correcteur a le triste courage de venir déclarer aux élèves du sanctuaire qu'en France, on continue à refuser la communion aux condamnés à mort! En vérité, on voudrait enseigner l'erreur sur ce point, ou voudrait maintenir parmi nous un préjugé funeste, malgré les preuves les plus évidentes, malgré le Saint-Siège, malgré toute considération d'humanité, malgré l'histoire, qu'on ne s'y prendrait pas autrement!

Nous pourrions citer bien d'autres exemples, qui

(1) *Lettre de Monseigneur Gousset, archevêque de Reims, sur la communion des condamnés à mort*, avec cette épigraphe, tirée des *Statuts Synodaux de l'Eglise de Reims*, attribués à Sonnacius, qui occupait le siège de cette Métropole au VIIe siècle : « Cur ad mortem condemnatos reuuitur (Eucharistia)? Cum iis maxime conluceat ad spem et securamen certi decessus et presentis agonis. »

(2) « Illos autem qui morte plectendi sunt, nullum inter capitalibus reconciliamus, judicamus et contra et volumus admittendos, modo vere pœnitentes sint, idque una ex diebus quæ præcedunt mortem, puta pridie executionis, si fieri possit, aut etiam ejus ipsa die, quando nihil indecentiæ timendum erit Sacramento, confirmatis Eucharistia, qua ad dolores mortis resignato et patienti animo sustinendos mirifice adjuvabuntur. » *Decreta Concilii provinciæ Remensis in Suessionensi civitate anno Domini* 1849 *celebrati*, tit. VII, cap. 6.

donneraient lieu à des observations analogues, et confirmeraient de plus en plus notre seconde assertion. Mais, puisqu'il faut se borner, c'en est assez, croyons-nous, pour montrer qu'en matière de morale notre correcteur, épris d'un beau zèle de rigorisme, ne craint pas de s'écarter de la doctrine et des opinions enseignées et favorisées par le Saint-Siège, pour s'attacher à ses propres idées et à des préjugés qu'un théologien vraiment romain doit combattre. Il nous reste à justifier le caractère de particularisme que nous avons assigné à sa doctrine, en ce qui concerne le culte divin et la discipline ecclésiastique.

S. JACQUENET, prêtre.

QUESTION DE DROIT CANONIQUE.

Est-il vrai, comme la Revue Théologique *l'a soutenu, qu'il ne soit point permis aux ecclésiastiques et aux communautés religieuses d'avoir des actions de chemins de fer, de la banque de France, et autres semblables?*

Il est certain que les lois ecclésiastiques interdisent le commerce aux religieux et à tous les clercs engagés dans les ordres sacrés. Il est certain aussi que cette interdiction porte, non seulement sur le commerce exercé personnellement, mais aussi sur le commerce exercé par des intermédiaires. Toute opération qui doit être regardée comme *commerce* (negociato) dans le sens de ces lois, est donc interdite aux ecclésiastiques et aux religieux.

Prendre des actions de chemins de fer, de la banque de France, et autres semblables est-ce une opération de ce genre? Doit-on la regarder comme un vrai commerce, compris dans la prohibition ? Contrairement à la persuasion générale, les rédacteurs de la *Revue Théologique* l'ont affirmé et soutenu dans deux articles (numéro de juin 1858, 3e série, page 125; et numéro de février 1859, 4e série, page 1). Nous disons, *contrai-*

rement à la persuasion générale ; car personne n'ignore combien cette sorte de placement de fonds, est aujourd'hui fréquemment employée par le clergé et par les communautés religieuses de tous les pays.

Le seul fait de cette pratique générale prouve assez qu'il n'existait pas le moindre doute sur sa licéité. Les rédacteurs de la *Revue Théologique* ont dû prévoir qu'en taxant cette pratique de péché grave, et cette persuasion générale d'erreur certaine, ils causeraient de la surprise et jetteraient le trouble dans les consciences.

Quelque persuadés qu'ils fussent de la bonté de leurs arguments, il nous semble regrettable que cette considération ne les ait pas empêchés de lancer en public leur opinion si peu attendue, avant d'avoir consulté Rome et ménagé à leur sentiment l'autorité de quelque décision. Mais puisqu'ils ont du même coup soulevé et tranché la question, nous avons cru devoir l'examiner à notre tour, et présenter les raisons qui nous font regarder comme vraie la conclusion inverse.

§ I.

Résumé des lois qui interdisent le commerce aux ecclésiastiques et aux religieux.

I. Nous citerons avant tout la décrétale. *Secundum* d'Alexandre III. Outre qu'elle formule en termes très-clairs cette interdiction, elle atteste la même discipline pour les temps antérieurs ; et loin de tomber elle-même en désuétude, elle a été constamment confirmée dans la suite : aujourd'hui encore elle fait partie du droit commun. Cette loi est de l'an 1180, et forme le sixième chapitre du titre 50, dans le troisième livre des décrétales : *Secundum instituta prædecessorum nostrorum. sub interminatione anathematis prohibemus, ne monarchi vel clerici causa lucri negotientur. Et ne monachi a clericis vel laicis suo nomine firmas habeant, Neque laici ecclesias ad firmam teneant.*

2 Comme le dit Alexandre III, déjà longtemps avant lui les saints Canons avaient interdit le négoce aux

clercs et aux religieux. Gonzaley Tellez, dans son commentaire sur la décrétale citée, le prouve par une longue série de documents. Théophile Raynaud les cite aussi en grand nombre dans une dissertation intitulée *De Religioso negotiatore* (vers la fin du 20e tome de ses œuvres, n. 39 et suivants, page 333, édition de Cracovie 1669). Nous en relaterons seulement quelques-uns des principaux.

D'après Métaphraste, saint Sylvestre fut le premier Pape qui interdit le commerce aux clercs, par une loi formelle : « Curam gessit boni in Ecclesia ordinis ; et cum invenisset clericos mundanis et sæcularibus vacantes administrationibus, intentosque mercaturis, emptionibusque et venditionibus, ille *primus legem tulit*, ut qui sacrati erant abiis abstinerent ; vacarent autem precibus ; dictitans id quod dictum fuerat a Vase electionis, *nemo militans, implicatur negotiis quæ ad victum pertinent, ut duci placeat exercitus* ; et quod dixit David, *vacate et cognoscite*. » (A l'endroit cité du tome 20e de Théophile Raynaud).

Le canon XVe du 3e Concile de Carthage, célébré en 397, s'exprime ainsi par rapport aux clercs : « Nec ullo « turpi vel inhonesto negotio victum quærant ; quia « respicere debent scriptum esse, *nemo militans Deo* « *implicat se negotiis sæcularibus*. »

Le troisième canon du concile de Chalcédoine, célébré en 451, porte : « Pervenit ad sanctam Synodum, quod eorum qui in clerum cooptati sunt, quidam propter turpe lucrum, alienas possessiones conducunt et sæcularia negotia exercent, divinum mysterium negligentes... Definit ergo sancta Synodus neminem deinceps, nec Episcopum, nec clericum, nec monachum, vel possessiones conducere, vel sæcularibus possessionum administrationibus seipsum ingerere. »

Le second concile d'Arles, en 452, statua ainsi dans son 14e canon : « Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienæ rei voluerit esse, aut

turpis lucri gratia aliquod negotiationis exercuerit, depositus a communione alienus fiat. »

Le passage suivant du pape Gélase Ier forme le deuxième canon de la distinction 88 : « Consequens est, ut illa quoque quæ de Picenis pertibus nuper ad nos missa relatio nuntiavit, non prætereunda putaremus ; id est, plurimos clericorum negotiationibus inhonestis et lucris turpibus imminere (ailleurs on lit *inhiare*), nullo pudore cernentes evangelicam lectionem, qua ipse Dominus negotiatores e templo verberatos flagellis asseritur expulisse, nec Apostoli verba recolentes quibus ait, nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus ; psalmistam quoque David surda dissimulantes aure cantantem, quoniam non cognovi negotiationes, introibo in potentias Domini. Proinde hujusmodi, aut ab indignio posthac quæstibus noverint abstinendum, et ab omni cujuslibet negotiationis ingenio vel cupiditate cessandum ; aut in quocumque gradu sint positi mox a clericalibus officiis abstinere cogantur. Quoniam domus Dei domus orationis et esse debet et dici, ne per officia negotiationis potius sit latronum spelunca. » Dans le *Corpus juris* le titre de ce canon est ainsi : *Gelasius papa ad Episcopos per Lucaniam, capite* 17.

Dans cette même distinction 88, canon 10, se trouvent citées ces paroles de saint Augustin : « Fornicari omnibus semper non licet ; negotiari vero aliquando licet, aliquando non licet : antequam enim ecclesiasticus quis sit, licet ei negotiari ; facto jam, non licet. »

Il est donc hors de doute qu'avant la décrétale d'Alexandre III les saints Canons avaient déjà interdit le négoce aux clercs et aux religieux.

3. Depuis cette décrétale, et avant Benoît XIV, plusieurs Souverains-Pontifes ont renouvelé la même prohibition. Clément XIII l'atteste dans sa bulle *Cum primum*, du 17 septembre 1759 : « Nos, omnes et singulas canonicas leges, et Romanorum Pontificum prædecessorum nostrum constitutiones, adversus clericos

negotiatores, et sæcularibus negotiis sese immiscentes, præsertim a Pio quinto, Urbano octavo et Clemente nono latas atque editas, usque ad novissinam, quam sanctæ memoriæ decessor noster Benedictus papa quartus decimus evulgavit, cum omnibus item et singulis pœnis atque censuris per eas respective indictis., confirmanus et innovamus. » Guerra dit, que les constitutions antérieures à Benoit XIV, dont il est parlé en cet endroit, ne se trouvent pas dans le Bullaire : « Omnes constitutiones superiorum Pontificum (quæ « desunt in U. Bullario, præter præcedentem Bene- « dicti) innovat (Clemens XIII), vultque eas observari « a clericis sæcularibus et regularibus, cujuscumque « sint ordinis, instituti, societatis (*Pontificiarum* « *constitutionum epitome*, tomo 3, pag. 46, editio Venetica 1772). »

4. Par sa constitution *Apostolicæ servitutis*, du 25 avril 1741, Benoit XIV confirme toutes celles de ses prédécesseurs *contra clericos illicite negotiantes*. En outre, il étend la prohibition avec toutes les peines aux clercs qui feraient le commerce par l'intermédiaire d'un laïque; et condamne ainsi l'opinion des Théologiens qui regardaient cette manière d'agir comme permise aux clercs : *Ad clericos illicite sub alieno laici nomine quomodolibet negotiantes.., extendimus*. Pour le cas où les clercs, soit par héritage, soit autrement, acquerraient des droits sur des entreprises commerciales commencées par d'autres, il décrète qu'ils devront s'en dégager : *Statim dimittere teneantur*. S'ils ne pouvaient se dégager tout de suite sans perte, ils pourront prendre le temps convenable ; mais à la condition d'en obtenir la permission de la S. Congrégation du Concile, s'il s'agit des ecclésiastiques d'Italie (intra Italiam Insulasque adjacentes), et de l'Ordinaire du lieu, s'il s'agit des autres.

5. La constitution *Cum primum* de Clément XIII, du 17 septembre 1759 (relaté en entier dans Ferraris,

édition du Mont-Cassin, au mot *Clericus* vers la fin de l'article 3) confirme, comme il a été dit, toutes les constitutions antérieures. Mais elle est surtout à remarquer à cause de la décision qu'elle renferme par rapport au *change*. On avait demandé s'il était permis aux clercs de faire le change, soit par eux-mêmes. soit par l'intermédiaire d'un laïque. Clément XIII statué ainsi : *Declaramus ac definimus, cambium activum, natura sua esse actum veræ e' propriæ negotiationis ideoque ecclesiasticis omnibus vetitum censeri debere tam proprio nomine, quam per interpositam personam illud contrahere.* Le même Pontife prescrit, en outre, ce qui doit être observé, quand un ecclésiastique demande à raison de sa pauvreté, la permission de se livrer à des opérations commerciales ou industrielles.

Tel est en résumé l'emsemble des lois ecclésiastiques relatives à la question du commerce interdit aux ecclésiastiques et aux religieux.

§ II

Résumé de la doctrine commune des Docteurs par rapport aux opérations commerciales ou industrielles interdites aux clercs et aux religieux.

I. Ils distinguent le commerce proprement dit, du commerce improprement dit ou *industriel*. Le commerce proprement dit a lieu, *lorsqu'on achète avec l'intention de vendre plus cher les choses achetées, sans les avoir transformées ni améliorées*. Si l'on achète pour revendre les choses achetées, après les avoir améliorées par son industrie ou son travail, ce n'est pas le négoce proprement dit, c'est le négoce ou commerce industriel. Enfin, si l'on achète sans intention de revendre, quand même de fait on vendrait ensuite plus cher les choses achetées, il n'y a ni commerce proprement dit, ni commerce industriel ou improprement dit. « Negotiatio, dit Leurenius, duplex est :

« una minus proprie talis, quando res empta, et per « industriam vel artem mutata meliorque reddita, ven- « ditur lucri faciendi causa, ut dum ex lana confecti « panni, ex hordeo cocto cerivisia venduntur. Alia « magis proprie dicta, dum res vel merces... emuntur, « et, non immutatæ, carius venduntur. » (*Forum ecclesiasticum*, ad titulum 50, libri 3 decretalium, quæstione 1055). — Gonzalez distingue ainsi ; « Triplex negotiatio considerari potest : *Prima* simplex, juxta quam emuntur necessaria, aut venduntur superflua, quæ latissime negotiatio dicitur. *Secunda* lucrativa *stricte accepta*, quæ res non mutata nec in aliam formam redacta venditur, quæ est *præcipue* negotiatio. *Tertia* etiam lucrativa, qua res empta in eum finem mutatur in aliam formam vel statum meliorem, ut per se aut per alium vendatur carius ad quæstum faciendum, quæ est in medio quodam modo usurpata negotiatio. Prima negotiatio simplex seu latissime accepta non prohibetur clericis. » (Ad cap. VI, tituli 50, libri 3 Decretalium). En négligeant cette dernière espèce de négoce, qui ne mérite pas ce nom, on trouvera généralement admise la distinction en commerce *proprement dit* et commerce *industriel*.

II. Le commerce proprement dit, celui que Gonzalez désigne par ces mots, *cum res videlicet emuntur animo revendendi, nullatenus forma immutata*, est sévèrement interdit aux religieux et aux clercs. Les docteurs catholiques sont unanimes à cet égard. Le même Gonzalez dit de cette espèce de négoce : « Abhorret « a statu clericali seu religione, quia hæc est proprie « *negotiatio turpis lucri gratia facta*, quæ tot cano- « nibus supra relatis prohibetur, ut agnoscunt docto- « res » (à l'endroit cité).

La prohibition atteint tous les religieux et tous les clercs initiés aux ordres sacrés. Elle atteint aussi plus probablement les simples minorés, lorsqu'ils sont pourvus d'un bénéfice. S'ils n'ont point de bénéfice,

la prohibition ne les concerne pas (voir saint Liguori, livre IV, n. 831).

La contravention est un péché grave, à moins qu'à raison du peu de valeur des objets achetés et vendus, ou du petit nombre d'actes, on ne puisse raisonnablement supposer ce que les Théologiens appellent *parvitatem materiæ* (saint Liguori, ibidem). Les violateurs encourent des censures ; mais elles sont *ferendæ sententiæ* (saint Liguori ibid).

III. Il est certain que le *change* (cambium), c'est-à-dire l'office qui consiste à échanger des valeurs pour des valeurs, moyennant un bénéfice, est de sa nature un commerce *proprement dit*, et par conséquent interdit aux ecclésiastiques et aux religieux. Clément XIII, ainsi que nous l'avons vu, l'a expressément défini.

IV, Parmi les diverses espèces de commerce industriel ou improprement dit, il en est qui sont interdites aux religieux et aux clercs, et d'autres qui leur sont permises.

Les industries interdites, sont : 1° celles que les lois ecclésiastiques désignent expressément comme telles. Par exemple, tenir auberge n'est pas le commerce proprement dit ; attendu que l'aubergiste revend les comestibles après les avoir transformés en les apprêtant. Mais ce genre d'industrie est nommément prohibé par le chapitre 1, titre I du 3e livre des Clémentines. 2° Toutes celles qui sont comprises implicitement sous la prohibition, à raison de leur *inconvenance* par rapport à l'état ecclésiastique ou religieux. Car, les saints Canons interdisent généralement tout commerce industriel où se rencontre cette inconvenance. Par exemple, la Clémentine citée condamne généralement comme répréhensibles, « clericos tabernariorum officium exer-« centes..., *vel officiis non convenientibus clericali* « *proposito* publice insistentes. » Pour discerner si un genre d'industrie dont les lois de l'Eglise ne parlent pas nommément, est compris ou non dans cette catégorie, il n'y a d'autre règle que l'estimation des hom-

mes prudents. Quelquefois il est facile de prononcer ; quelquefois, il peut y avoir lieu au doute. La S. Congrégation du Concile décide fréquemment ces sortes de doute. L'*inconvenance* d'une industrie par rapport à l'état ecclésiastique ou religieux résulte de deux chefs. Elle est inconvenante si, de sa nature, elle cause des distractions et des préoccupations qui détournent les ecclésiastiques ou les religieux des devoirs de leur état. Elle l'est encore, si elle renferme quelque chose d'indécent relativement à la dignité sacerdotale, comme serait l'office de meûnier, et semblables.

Les industries permises aux religieux et aux clercs sont toutes celles qui ne sont comprises sous la prohibition, ni nommément, ni implicitement, à raison de l'inconvenance. Les religieux, par exemple, peuvent imprimer eux-mêmes les livres qu'ils ont composés, et les vendre.

V. Il est interdit aux religieux et aux clercs d'exercer par l'*intermédiaire d'un laïque séculier*, soit le commerce proprement dit, soit même les espèces de commerce industriel qui ne leur sont pas permises. Ce point était contesté avant Benoit XIV ; mais ce Pontife le décida, ainsi que nous l'avons dit, par sa constitution *Apostolicæ*.

VI. Dans les cas de *nécessité*, la prohibition cesse. Mais dans ce cas même les ecclésiastiques et les religieux sont tenus de se munir d'une permission. Pour les clercs et les religieux de l'Italie et des îles adjacentes, cette permission est donnée par la S. Congrégation du Concile. Pour les autres, elle peut être donnée par l'Ordinaire du lieu. Ceux qui donnent ces permissions, doivent, autant que possible, les restreindre aux espèces de commerce ou d'industries, qui sauvegardent le mieux la dignité de l'état ecclésiastique ou religieux. Ce sont les prescriptions de la constitution *Quam primum* de Clément XIII.

§ III

Les lois de l'Église qui interdisent le commerce aux religieux et aux clers, ne leur interdisent pas de prendre des actions de chemins de fer, des actions de la Banque de France, et autres semblables.

Avant d'exposer les raisons qui nous semblent justifier ce sentiment, il ne serait pas inutile de donner une notion succincte de la nature et de la forme de ces sortes de sociétés, afin qu'on puisse bien saisir en quel sens les actionnaires en sont les membres et prennent part à l'entreprise.

« La société est un contrat par lequel deux ou plu-
« sieurs personnes conviennent de mettre quelque
« chose en commun, dans la vue de partager le
« bénéfice qui pourra en résulter (Code Napoléon,
« art. 1832). »

« Si les moyens employés pour obtenir le bénéfice
« sont réputés *actes de commerce*, la société est com-
« merciale : dans le cas contraire la société est civile.
« Les actes de commerce sont énumérés dans les ar-
« ticles 632 et 633 du Code de commerce. » (Courtois,
« *Des Opérations de bourse*, page 134, édit. Pa-
« ris 1856).

« Exploiter une mine, faire la banque dans certaines
« conditions, faire valoir un immeuble..., peuvent
« n'être pas réputés actes commerciaux... Fort
« souvent, des sociétés qui, par leur objet, pour-
« raient n'être que civiles, sont cependant établies par
« les associés sous forme commerciale » (*ibidem*, page 135).

Les sociétés réputées civiles sont régies par les articles 1832 à 1872 du Code Napoléon : les sociétés commerciales, par les Codes Napoléon et du Commerce. Les unes et les autres dépendent en outre des conventions entre les associés, pourvu que ces conventions ne soient pas contraires aux lois (voir *ibidem*, page 135).

« Les sociétés commerciales *par actions*, se rangent, « en vertu de l'article 19 et suivants du Code de Com- « merce, sous deux chefs : la société *en commandite*, « et la société *anonyme*. Les sociétés en nom collectif « et en participation ne peuvent par leur nature être « *en actions*.

« La société *en commandite* se contracte entre un « ou plusieurs associés *responsables et solidaires*, et « un ou plusieurs associés *simples bailleurs de fonds*, « que l'on nomme commanditaires. Elle est régie sous « un nom social (1), qui doit être nécessairement celui « d'un ou plusieurs associés responsables et soli- « daires...

« La société *anonyme* n'existe point sous un nom « social, elle n'est pas désignée par le nom d'aucun « des associés ; elle est seulement qualifiée par la dé- « signation de l'objet de son entreprise. Elle est ad- « ministrée par des mandataires à temps, révocables, « associés ou non associés, salariés ou gratuits. Les « administrateurs ne sont responsables que de l'exécu- « tion du mandat qu'ils ont reçu » (*ibidem*, page 136).

Les gérants rendent leurs comptes à l'assemblée générale des actionnaires à époques fixes, marquées dans le contrat (voir ibidem, page 144).

On ne convoque pas aux assemblées générales tous les actionnaires, mais seulement ceux qui ont pris un nombre d'actions considérable, fixé par le contrat. Et même ces derniers ne sont pas tenus d'y assister; chacun d'eux est libre de s'en abstenir, s'il aime mieux s'en rapporter à ce qui sera fait sans lui. C'est l'assemblée générale des actionnaires qui approuve les comptes, détermine le dividende, etc.

L'assemblée générale a coutume de nommer quelques-uns des actionnaires pour surveiller la gestion. Ils forment ce qu'on nomme le *Conseil de surveillance*

(1) Le nom de l'associé, ou des associés *responsables et solidaires*, est-ce qu'on nomme la *raison sociale*, dans le jargon des financiers

ou de censure. Le gouvernement de son côté députe un commissaire ou surveillant pour chaque société anonyme autorisée.

La Banque de France est devenue une société *en commandite*, avec cela de particulier, qu'elle est *dirigée par l'État*, ce qui rend cette institution semi-gouvernementale et semi-particulière.

Le crédit foncier et le crédit mobilier, et généralement les compagnies de chemins de fer, sont de la catégorie des *sociétés anonymes*, autorisées par l'Etat.

Parmi les différences qui existent entre les *actions* et les *obligations*, il est important de noter celle-ci : Les *actions* sont la mise en commun faite par les associés pour l'entreprise. Quiconque prend une action devient par là même membre de la société ; et dans un sens, la société ne se compose que des actionnaires. Mais pour faciliter le succès de leur entreprise, ces sociétés ont coutume de contracter des emprunts. Elles font ces emprunts en émettant un certain nombre d'*obligations*, et en s'engageant à payer l'intérêt annuel à tant pour cent. Celui qui prend une *obligation*, prête à la société ; il devient *créancier* par rapport à la société ; mais il n'est pas membre, il n'en fait point partie (on peut voir pour toutes ces notions l'ouvrage cité).

En comparant ces données avec les définitions des Théologiens indiquées précédemment, on trouvera exactes ces deux appréciations : 1° les opérations de la Banque de France, du Crédit mobilier et du Crédit foncier constituent un commerce *proprement dit*. 2° celles des compagnies de chemins de fer ne constituent, au contraire, dans le sens de la Théologie que le commerce *industriel* ou improprement dit; attendu que le commerce dans le sens strict a lieu quand on achète pour revendre sans modification ni amélioration des objets : opération toute différente de celle des chemins de fer, qui est une exploitation, une industrie.

Ces notions présupposées, notre thèse est celle-ci :

Ni les actionnaires des chemins de fer, ni même ceux de la banque de France et du Crédit mobilier, ne font le commerce interdit aux religieux et aux clercs par les lois de l'Eglise. Voici les raisons à l'appui de ce sentiment, qui nous semble assez sûr, pour pouvoir être suivi sans crainte dans la pratique.

I. *Dans la société constituée* en nom collectif, *chaque associé fait réellement l'opération commerciale, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'employés. Mais dans la société* par actions (*qu'elle soit sous la forme anongme ou en commandite*), *les gérants seuls, à proprement parler, font l'opération commerciale : selon l'estimation commune et le sens des lois de l'Église, l'actionnaire ne fait le commerce ni par lui-même ni par intermédiaire.* — Nous rapprochons à dessein ces deux espèces de société commerciale, afin que, par le contraste, on saisisse plus facilement leur différence, et la justesse de notre conclusion.

1° Supposons une société *en nom collectif*, composée de deux personnes. Toutes deux mettent quelque chose en commun pour une opération commerciale, en arrêtant la manière de partager les profits. On conçoit trois manières de faire cette convention : ou toutes deux feront par elles-mêmes l'opération commerciale : ou toutes deux la feront par des employés : ou l'une seulement se chargera de cette opération, et l'autre se contentera de fournir des fonds. Dans le premier cas toutes deux font le commerce *par elles-mêmes*. Dans le second cas, toutes deux le font *par des intermédiaires*, en les surveillant, les dirigeant et leur faisant rendre compte. Dans le troisième cas, l'une fait le commerce par elle-même et l'autre le fait par l'intermédiaire de son associé. Il reste toujours vrai, qu'en réalité, selon l'estimation commune et le sens généralement reçu du mot, chacun des associés *fait le commerce par lui-même ou par intermédiaire ;* ce qui est interdit aux religieux et aux clercs, s'il s'agit du commerce

proprement dit (*cum res videlicet emuntur animo revendendi nullatenus forma immutata* comme parlent les Théologiens) ; ce qui leur est encore interdit, s'il s'agit des industries lucratives, prohibées nommément ou implicitement par les saints Canons. Voilà pour les socités *en nom collectif.*

2° En est-il de même des sociétés *par actions ?* Evidemment non. Les actionnaires et la *gérance* (c'est-à-dire les gérants ou administrateurs) forment un tout moral. Et dans ce tout, qu'on le remarque bien, la gérance est la partie principale. Les vrais entrepreneurs ne sont pas les actionnaires, comme tels ; mais bien les hommes qui ont conçu l'entreprise, qui se font autoriser par le gouvernement pour la mettre à exécution, qui émettent les actions et les obligations pour avoir des fonds, qui exécutent avec ces fonds, qui administrent et régissent : en un mot, les gérants. La plupart des actionnaires ne se mêlent absolument en rien de l'exploitation ; ils se contentent de prendre des actions et de retirer le revenu annuel auquel ces titres leur donnent droit : c'est tout ce qu'ils prétendent, et ils ont si peu de souci de l'entreprise, que souvent ils ne savent pas au juste en quoi elle consiste. Quelques uns en petit nombre ont droit d'y prendre une faible part en assistant aux assemblées et en déterminant certaines dispositions à la pluralité des voix. Mais il est facultatif à chacun de se tenir dans la catégorie de ceux qui ne s'en mêlent pas du tout. Telle est en réalité la condition des actionnaires. Fictivement ils forment la société qui est censée faire l'exploitation ; mais en réalité c'est le gérant qui la fait : de la part des actionnaires, il n'y a qu'un simple placement de fonds. Les industriels anglais ont inventé un mot fort juste pour exprimer ce rôle d'acteurs *fictifs* que jouent les actionnaires dans ces sortes d'entreprises commerciales : ils appellent le simple actionnaire *un associé dormant* (*a sleeping partner*).

3° Telle étant la condition de l'actionnaire, peut-on dire qu'il *fait le commerce*? Selon l'estimation commune et le sens vulgairement attaché à ces mots, il ne fait le commerce ni par lui-même, ni par intermédiaire. Faisons ressortir la justesse de cette conclusion par un exemple. Deux domestiques veulent placer chacun 3,000 francs, résultat de leurs économies. On leur conseille de prendre des actions ou des obligations *du grand central* : ils ignorent la différence entre les actions et les obligations : mais ils savent que munis du papier qui porte ces noms, ils auront un revenu annuel fixe ou variable. L'un prend des obligations : l'autre des actions. Nous demandons s'il y aurait du bon sens à dire que l'un prend plus de part que l'autre à l'exploitation *du grand central*. Cependant celui qui a pris des obligations est devenu simplement *créancier*, tandis que l'autre en sa qualité d'actionnaire et de membre de la société, est censé faire l'exploitation *du grand central*.

Qu'on le remarque bien : les lois de l'Eglise qui interdisent aux prêtres et aux religieux de *faire le commerce personnellement ou par intermédiaire*, doivent s'entendre dans le sens communément attaché à ces mots. Selon l'estimation commune, l'actionnaire qui se contente de prendre des actions et qui ne se mêle en rien autre de l'exploitation, ne fait le commerce ni par lui-même ni par intermédiaire. Le prêtre en prenant des actions ne fait donc pas ce que les lois ecclésiastiques lui ont interdit. Il ne viole plus ces lois qu'en prenant des *obligations* ; ce qui assurément lui est permis, puisque c'est un simple prêt qui le constitue *créancier*, et non pas membre de la société d'exploitation.

Quand Benoît XIV déclarait que le prêtre et le religieux ne peuvent faire le commerce, même par intermédiaire, *alieno nomine*, il avait en vue les conventions entre le prêtre fournissant des fonds et le laïque

s'employant à l'opération commerciale ; conventions qui constituent de véritables *sociétés en nom collectif*. De son temps les sociétés *par actions*, avec la forme qu'elles ont aujourd'hui, n'existaient pas. Elles ne renferment point, comme nous allons le montrer, les inconvénients qui ont fait interdire aux clercs le commerce, soit personnel, soit par intermédiaire. On doit donc présumer qu'il ne les aurait pas interdites aux religieux et aux clercs, si elles avaient existé alors. De fait, les termes de son décret ne les atteignent pas. Ils se concilient avec la pratique aujourd'hui générale du clergé et des communautés religieuses de recourir à cette forme de placement pour faire valoir leurs capitaux.

II. *Les motifs pour lesquels les lois de l'Eglise ont interdit le commerce aux religieux et aux clercs n'existent pas relativement aux actions de chemins de fer, et autres semblables ; d'où il suit qu'en devenant actionnaires, les religieux et les clercs ne tombent pas sous la prohibition de ces lois.* — L'Eglise en interdisant le commerce aux religieux et aux clercs a dit pourquoi. Qu'on parcoure le texte de ses décrets si souvent renouvelés, on le trouvera toujours accompagné de l'exposé des motifs; et ces motifs sont toujours les mêmes. Ils se réduisent à deux : Le commerce, par les distractions et les sollicitudes qu'il cause de sa nature, détournerait les clercs et les religieux de leur vocation : il ne convient pas à la dignité de leur état. Les *distractions* et l'*inconvenance* : voilà les deux motifs qui ont fait interdire le commerce aux clercs et aux religieux ; motifs que résume admirablement le célèbre mot de saint Paul, sans cesse allégué dans le texte de ces lois : *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* Si les ecclésiastiques en prenant des actions de chemins de fer, de la Banque de France, ou autres semblables, ne s'exposent ni à l'un ni à l'autre de ces inconvénients, il faudra conclure

que cette manière de placer leurs fonds ne leur est nullement interdite. Or :

1° Loin d'être de sa nature pour les ecclésiastiques une source de sollicitudes, de distractions et d'occasions d'injustice, cette manière de faire valoir leurs capitaux, vu l'état des sociétés modernes, est au contraire ce qui éloigne le plus cet inconvénient. Pour placer ainsi des fonds et en recouvrer le revenu, il n'est besoin que de se procurer des actions au porteur et de présenter les coupons. Que l'ecclésiastique actionnaire se borne au rôle de pur associé *dormant*, selon l'expression anglaise, et se contente de toucher le revenu semestriel, il n'en recevra pas moins de profit. Assurément aucune autre manière de placer ses fonds ne lui causera moins de sollicitudes et d'embarras. Qu'il acquière, par exemple, un immeuble : on sait les difficultés qu'éprouvent les propriétaires de la part des fermiers de leurs terres et des locataires de leurs maisons ; les soucis pour prévenir ou réparer les détériorations, etc. Les prêts à intérêts causent aussi fréquemment bien des sollicitudes. En un mot, supposons un prêtre qui vous demande conseil et vous dise : Je veux placer un capital, ayant besoin pour vivre d'en retirer un revenu annuel : mais je désire être exempt de toute sollicitude, pour pouvoir m'adonner tout entier à l'oraison, à l'étude et aux devoirs de mon état. Pourrez-vous lui conseiller mieux que les actions de chemins de fer ou autres semblables? Pourrez-vous lui indiquer un placement plus favorable au but qu'il se propose?

2° Quant à la dignité de l'état ecclésiastique et religieux, il est évident qu'elle n'en reçoit aucune atteinte. Les hommes qui occupent dans la société les positions les plus élevées, les familles nobles et même princières, ont coutume aujourd'hui de placer ainsi une partie de leurs capitaux ; et nul assurément ne les accuse de déroger à leur dignité. D'ailleurs, l'action-

naire reste inconnu : il n'a pas besoin d'intervenir en personne. Se procurer des actions au porteur et faire solder les coupons est chose si simple, qu'il suffit d'en donner commission à son domestique. Ce serait rêver que de voir là une indécence relativement à la dignité cléricale. Le but des lois ecclésiastiques, interdisant aux religieux et aux clercs, soit le commerce proprement dit, soit diverses espèces de commerce improprement dit ou industriel, ne trouve donc pas ici son application. *Cessante fine legis, cessat lex.*

III. *En supposant (ce qui n'est pas) que l'actionnaire fit reellement le commerce, personnellement ou par intermédiaire, il ne s'en suivrait pas que les actions de chemins de fer et autres exploitations fussent interdites aux religieux et aux clercs.* — Ainsi que nous l'avons vu précédemment, les lois canoniques n'interdisent pas aux clercs et aux religieux toute espèce de commerce. Elles interdisent tout commerce *proprement dit* (quando scilicet res emuntur animo revendendi, forma nor mutata) ; et de plus *certaines espèces de commerce improprement dit;* c'est-à-dire, certaines espèces d'*industries lucratives.* La prohibition atteint les industries lucratives nommément exprimées, et en outre celles qui *ne conviennent pas* à l'état ecclésiastiques, *quæ non congruunt clericali proposito.* Les autres sont licites. Exploiter un chemin de fer, n'est pas le commerce proprement dit ; c'est une industrie. Elle n'est pas nommément prescrite par les Canons. Elle n'est pas non plus, quand elle a lieu seulement en prenant des actions, contraire à la dignité de l'état ecclésiastique, ainsi que nous l'avons montré. Donc, en supposant même que le prêtre actionnaire des chemins de fer *fit réellement le commerce,* il serait irréprochable. Il ferait une des espèces de commerce improprement dit, permises aux clercs par les Canons. On devrait seulement condamner le prêtre qui prend des actions de la Banque de France, du Crédit mobi-

lier, et autres sociétés qui font le commerce *proprement dit*.

IV. Nous n'avons sous les yeux, ni assez présent à la mémoire, l'acte par lequel Sa Sainteté Pie IX a autorisé l'entreprise des chemins de fer romains. Les ecclésiastiques et les corps religieux n'y étaient-ils pas invités à prendre des actions, sans aucune mention de dispense, et ce document ne fournirait-il pas une preuve de plus en faveur de notre conclusion? Quoiqu'il en soit, les considérations exposées suffisent, ce semble, pour la justifier.

V. Qu'on remarque, en outre, cette conséquence bizarre de l'opinion contraire : les ecclésiastiques pourraient prendre des *obligations* et non des *actions*. Qu'ils puissent prendre des obligations, nous le supposons certain, et les rédacteurs de la *Revue théologique* ne le contestent pas. Or, selon l'estimation commune, le prêtre qui prend des actions se mêle-t-il plus de l'entreprise commerciale qu'en prenant des obligations? En est-il plus distrait des devoirs de son état? Relativement au but du législateur qui a interdit le commerce aux clercs, est-il plus nécessaire de lui interdire les actions que les obligations? On dira peut-être que l'obligation donnant un revenu fixe, préoccupe moins que le dividende variable de l'action. Je réponds, en premier lieu, que bien des actions donnent aussi un intérêt fixe et assuré comme celui des obligations, outre l'éventualité d'un dividende. En second lieu, lorsque l'ecclésiastique prend des actions, même de celles qui ne donnent point d'intérêt fixe, il compte sur un revenu approximatif qu'elles produisent en effet régulièrement, en acceptant les éventualités des variations ; et il ne s'en inquiète en aucune sorte, parce que son inquiétude serait à pure perte. Les obligations, il est vrai, offrent un peu plus de garantie relativement au cas d'insuccès et de liquidation forcée ; mais qu'on interroge les ecclé-

siastiques actionnaires, et l'on constatera que l'absence de cette garantie dans les actions ne leur cause aucune sollicitude.

VI. Le fait même de la pratique en question est, ce semble, une grave autorité. Si elle était illicite, comment supposer que tant d'hommes aussi éclairés que pieux, tant du clergé séculier que régulier, se soient fait illusion, et n'aient pas même songé à consulter le Saint-Siège, avant d'enfreindre des lois obligeant *sub gravi* et sous peine de censures ?

VII. La question qui nous occupe a été discutée dans les conférences du diocèse de Cambrai ; et la commission chargée de publier le résumé de ces conférences a cru devoir adopter la même conclusion que nous. Voici comment elle rapporte le sentiment des conférences, et donne ensuite le sien :

« *Est-il permis aux clercs de s'associer à des entre-*
« *prises industrielles* ?

« Il est certain, en premier lieu, que dans le diocèse de Cambrai, il est défendu aux clercs de se livrer au commerce par l'entremise d'une personne interposée. Les Statuts sont formels : *Prohibemus ne clericus terras, prata, aut similia, quæstus faciendi causa... nomine alieno colat, neve ullam negotiationem sæcularem exerceat* (numéro 41).

« Il est certain, secondement, que pendant longtemps, les canonistes ont été partagés pour savoir si le droit commun interdisait aux clercs le négoce, lorsque ce négoce avait lieu sous le nom d'un laïque. (Voyez Benoît XIV : *de Synodo diœcesana*, libro x, c. 6, n. 4).

« Il est encore certain que, dans l'Eglise en général depuis la constitution *Apostolicæ servitutis*, de Benoit XIV, donnée le 25 février 1741, faire le négoce par un autre, n'est pas plus permis que le faire par soi-même.

« Cela posé : en s'associant à des entreprises indus-

trielles, se livre-t-on au commerce par soi, ou du moins par personnes interposées ?

« Quatre Conférences n'ont pas osé prendre de parti.

« Vingt-sept ont vu là le négoce *sub alieno nomine*, et conséquemment ont pensé que le clerc qui s'y engagerait serait répréhensible, parce qu'il violerait les lois rapportées plus haut.

« Les autres ont enseigné que la conduite de ce clerc, serait à l'abri de tout reproche. S'associer, ont-elles dit, à une entreprise proprement industrielle, ce n'est ni faire le commerce soi-même, ni se servir d'un autre pour le faire, puisque la chose vendue n'est pas celle qui avait été achetée. Les lois de l'Eglise contre le négoce des clercs ne peuvent donc pas être appliquées au cas en question.

« Pour nous, voici notre sentiment :

« 1° Il est incontestable que l'association à une entreprise industrielle n'est pas toujours un vrai négoce. Mais elle sera très souvent illicite pour d'autres motifs.

« 2° Si un clerc participait à une entreprise industrielle en achetant des actions pour les revendre ensuite, dès que les circonstances lui offriraient un bénéfice, il ferait un vrai commerce. La définition du négoce donnée par saint Liguori, et rapportée il n'y a qu'un instant, trouverait là son application.

« 3° Si un clerc achetait des actions dans le dessein de les garder, la décision serait différente. Une semblable acquisition, en effet, ne renfermerait pas ce qui constitue le vrai trafic. Ce serait un simple placement de fonds pour ne pas laisser l'argent improductif. Les actions haussant plus tard, rien n'empêcherait même qu'elles ne fussent revendues avec gain, comme le clerc acquéreur d'une terre, peut très bien la revendre avec avantage, lorsque les propriétés immobilières augmentent de valeur.

« 4° Un clerc s'associant à des entreprises industrielles en acceptant les fonctions d'agent, de régis-

seur, d'administrateur... ne deviendrait pas pour cela commerçant, mais il enfreindrait les lois de l'Église qui lui défendent de se charger des affaires d'autrui. » (*Résumé des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Cambrai*, année 1857, page 226 et suivantes).

§ IV

Raisons alléguées par les rédacteurs de la Revue théologique.

Après avoir exposé la législation de l'Église qui interdit aux clercs le commerce, soit personnel, soit par intermédiaire, ils s'expriment ainsi : « Toute participation à une société de commerce est sérieusement prohibée. *Resolves*, dit le P. Henno *peccare clericos et monachos, qui dant pecuniam ad societatem ; ut inde lucrum cum aliis sociis reportent , quandoquidem omnes ad contractum societatis concurrentes dicuntur negotiari, sive pecuniam ministrent, sive operam sive industriam, sive aliud*. Créer une banque, prendre des actions dans une société qui fait des opérations de banque, c'est en réalité commercer. (*Là est citée la prohibition du* cambium activum *par Clément XIII*). Ainsi nous n'hésitons pas à déclarer blâmables, les ecclésiastiques qui achètent des actions de la Banque de France, du Comptoir d'escompte, du Crédit mobilier, en un mot de toutes les sociétés quelles qu'elles soient, qui se livrent à des opérations commerciales... Mais, dit-on, je ne prends nullement part aux actes commerciaux. Non, sans doute, de votre personne ; mais vous commercez par votre argent, par vos *actions*. D'où se forme le fonds social avec lequel on opère ? Evidemment des actions. Tout actionnaire est sociétaire, et tout associé dans une société mercantile est un commerçant, un négociant. Le dividende se calcule proportionnellement aux bénéfices et au nombre d'actions, après que les gérants ont reçu leurs appointements. Le dividende est le gain réalisé par

l'argent versé, le bénéfice commercial de l'action, comme le traitement est le gain, le bénéfice commercial de tous les employés, de ceux qui paient de leur personne... Quelques-uns allègueront l'ignorance, la bonne foi. Mais si cette excuse est recevable pour couvrir le passé elle est impuissante à justifier l'avenir. » (Juin 1858, 3e série, page 135 et 136).

« Le négoce proprement dit est défendu aux ecclésiastiques, nous l'avons montré précédemment. Cette défense s'applique-t-elle aussi aux autres opérations lucratives, savoir l'agriculture, l'industrie, le transport des marchandises? Oui et non. Oui, s'il s'agit d'actes indignes de l'état ecclésiastique, ou d'entreprises propres à faire perdre l'esprit intérieur. Non certainement, si l'on se borne à vendre le superflu de sa récolte, à tirer parti des champs que l'on cultive, ou à exercer dans son intérieur une petite industrie...

« Conséquemment il est défendu à un ecclésiastique de se faire brasseur, meunier, fondeur, de faire des entreprises de roulage, d'exploiter des mines, des carrières, des tourbières, d'entreprendre la construction des routes, canaux, chemins de fer, etc. Et non seulement il ne peut exercer ces industries par lui-même, mais il lui est également interdit de le faire par un autre. Et la raison de cette double défense est manifeste. Car, il s'agit là du négoce défendu par les Canons, et l'on doit appliquer les mêmes principes qu'au commerce proprement dit.

« De là, nous concluons qu'il est défendu aux prêtres d'acheter des actions de chemins, de canaux... » (Février 1859, 4e série, page 6 et suivantes).

Il y a là plusieurs raisonnements enchevêtrés ensemble. En les dégageant, il nous sera plus facile d'exposer ce que nous y trouvons d'inexact.

1° Les rédacteurs de la *Revue théologique* paraissent avoir admis en principe et comme vraie dans toute sa généralité cette proposition : *On commerce réellement,*

quand on fournit des fonds avec lesquels se fait une opération commerciale et se réalise un bénéfice. « Vous commercez (disent-ils à l'actionnaire) par votre « argent. » Et pour le prouver ils ajoutent : D'où se « forme le fonds social avec lequel on opère ? Evidem- « ment des actions (1). » De ce qu'*on opère avec les sommes provenant des actions*, il conclut qu'il y a commerce de la part de l'actionnaire. C'est dire équivalemment et supposer comme certain qu'on exerce le négoce *toutes les fois* et par cela seul qu'on fournit des fonds avec lesquels se fait une opération commerciale. Or ce principe est inexact. Quand je prête à 6 pour 0[0 à des commerçants, je fournis des fonds avec lesquels se fait une opération commerciale, et néanmoins je ne fais pas le commerce. Quand j'achète chez les marchands des objets pour ma consommation, je leur fournis un argent avec lequel ils font des opérations commerciales en réalisant de nouveaux bénéfices ; et néanmoins nul ne dira que je fais le commerce. Quand je prends des *obligations*, émises par une de ces sociétés qui font, ou le commerce proprement dit, comme le *Crédit mobilier*, ou le commerce industriel, comme les chemins de fer, je fournis des fonds avec lesquels on opère ; et néanmois je ne fais pas le commerce, étant simplement *créancier*, et non pas membre de la société. Donc, il est faux qu'on fasse le commerce *par cela seul* qu'on fournit des fonds avec lesquels se fait une opération commerciale. Donc, si les actionnaires font réellement le commerce, ce n'est point *par la raison* qu'on opère avec les sommes provenant des actions. Il ne fallait donc pas alléguer cette raison : elle ne prouve rien. En fournissant des fonds pour une opération commerciale, il peut se faire qu'on ne le soit pas du tout.

(1) On opère aussi avec les sommes qui proviennent des obligations et avec celles qu'alloue quelquefois le Gouvernement pour encourager certaines entreprises.

2° Une seconde raison alléguée par les rédacteurs de la *Revue théologique* est celle-ci : « Tout action-« naire est sociétaire, et tout associé dans une société « mercantile (1) est un commerçant, un négociant. » Ces deux propositions ne sont pas prouvées ; on les suppose incontestables, et on les affirme vraies sans exception et dans le sens universel, comme le manifeste le mot *tout*. A notre avis, on s'est fait illusion.

L'une et l'autre ont besoin d'être distinguées : elles sont vraies dans un sens, fausses dans un autre. Tout actionnaire, dites-vous, est *un associé*. — *Agissant* ou *inactif* relativement à l'opération commerciale, *réel* ou *fictif*, *veillant* ou *dormant* (comme disent les Anglais) relativement à la même opération, je l'accorde. Tout actionnaire est de la première catégorie, ce n'est pas exact. Passons à l'autre proposition : *Tout associé dans une société commerçante, est un commerçant*. Tout associé qui agit, veille et prend part à l'opération commerciale autrement qu'en prenant des actions, je l'accorde. L'associé *dormant*, qui se contente de prendre des actions, et ne prétend autre chose que de faire un placement de fonds, ce n'est pas exact. Selon l'estimation commune, il n'est pas un commerçant ; et il ne doit pas être réputé tel dans le sens des lois de l'Église qui interdisent le commerce au clergé. Qu'on ne disent pas que ces distinctions sont subtiles : elles se réduisent à fixer le sens du mot *commerçant* d'après l'acception vulgaire et communément reçue. La subtilité consisterait à dire à une bonne femme qui a pris quelques actions : *Vous exploitez le grand central, vous faites le négoce*. Si on essayait de le lui prouver par l'argument : *Tout actionnaire est associé, et tout associé est commerçant*, elle trouverait probablement qu'on subtilise.

(1) On veut dire *commerçante*. Nous conservons le mot pour citer textuellement.

Pour les sociétés commerciales *en nom collectif*, cet argument est vrai. Et lorsqu'un prêtre fournit des fonds à un laïque en convenant que celui-ci les fera valoir par le commerce et qu'ils partageront le bénéfice, il y a société en nom collectif. Mais alors, qu'on le remarque bien, le bailleur de fonds n'est pas un associé fictif ni *dormant*. Il lui incombe de veiller sur son co-associé, de se faire rendre des comptes, de pourvoir à ce que sa part de bénéfice lui soit soldée ; et il peut arriver que pour recouvrer son dû, il ait à recourir à des moyens coërcitifs, aux voies judiciaires. Dans les sociétés commerciales *par actions*, rien de tout cela n'a lieu. Fictivement l'actionnaire est censé faire l'exploitation. Mais en réalité, il ne fait qu'un placement de fonds : il se munit d'un titre qui lui donne droit à un revenu annuel. Il n'a qu'à toucher ce revenu.

3° En supposant que l'actionnaire fût réellement commerçant, les rédacteurs de la *Revue théologique* auraient encore été inexacts dans l'application de ce principe, aux ecclésiastiques actionnaires des chemins de fer. Il s'agit seulement dans ce cas du commerce *industriel* ; et, comme ils l'enseignent eux-mêmes, toute industrie lucrative n'est pas interdite au clergé. La loi de l'Église lui interdit seulement celles *qui sont indignes de l'état ecclésiastique* (ce sont leurs expressions). Le fait de devenir actionnaire a-t-il ce caractère d'indignité ? Les rédacteurs de la *Revue théologique* le soutiennent, ils disent que le prêtre en prenant des actions de chemins de fer fait un acte *indigne de l'état ecclésiastique*, aussi bien que s'il se faisait *meunier* ; et ils concluent qu'à ce titre les actions des chemins de fer leur sont interdites.

Nous ne pouvons admettre cette appréciation. Le fait de prendre des actions de chemins de fer n'a, selon nous, rien d'inconvenant, rien d'indigne de l'état ecclésiastique. Le clergé et les commu-

nautés religieuses ont coutume de placer ainsi des fonds, sans se douter que cette conduite soit inconvenante ni indigne de leur état. On doit en conclure, ce semble, que l'appréciation commune n'est pas celle des rédacteurs de la *Revue théologique*. D'autre part, on doit décider cette question de convenance ou d'inconvenance d'après l'estimation commune et le jugement des hommes prudents (judicium prudentum). Car, les lois de l'Eglise, en proscrivant les industries lucratives *inconvenantes* à l'état ecclésiastique, et en permettant les autres, ne disent pas si l'acquisition d'actions de chemins de fer est de la première ou de la seconde catégorie. La seule règle pour le décider est donc l'appréciation commune, celle des hommes prudents ; et la pratique, générale aujourd'hui, des ecclésiastiques et des corporations religieuses est en faveur du sentiment que nous soutenons. La conduite des familles les plus distinguées par leur noblesse et leur position dans la société prouve dans le même sens. Si le fait de prendre des actions de chemins de fer ou autres semblables était quelque chose de vil et d'inconvenant par rapport à l'état ecclésiastique, il serait aussi réputé tel par rapport à ces familles. Or, ces familles ne croient point déroger à leur dignité en plaçant ainsi leurs fonds, et nul ne songe à les accuser de s'avilir.

4° Quand les théologiens disent, comme le Père Henno, *peccare clerios et monachos qui dant pecuniam ad societatem, ut inde lucrum cum aliis sociis reperient,* ils parlent des sociétés en nom collectif, et non des sociétés *par actions*. Celles-ci n'étaient pas connues de leur temps ; et leur forme est telle, que l'actionnaire n'est pas un associé dans le sens et les conditions des premières. On ne doit donc pas étendre les conclusions des théologiens à ces sortes de sociétés commerciales constituées *par actions*.

Les rédacteurs de la *Revue théologique* savent mon

estime pour eux. Si je combats leur opinion, ce n'est point par esprit d'antagonisme, mais uniquement parce qu'elle est de nature à troubler quelques consciences, et qu'elle ne me paraît point fondée. Je n'entends, du reste, soutenir mon sentiment qu'en le soumettant sans réserve à la décision du Saint-Siège.

Le savant auteur des *Analecta juris Pontifici*, qui écrit à Rome, pourrait peut-être contribuer beaucoup à éclaircir une question qui intéresse tant de personnes. La vérité se fait mieux jour. quand un plus grand nombre prend part à la discussion.

D. Bouix.

LES MARONITES

DEVANT L'ÉGLISE ET DEVANT LA FRANCE

(Troisième article.)

IV

Quand l'hérésie et la mollesse eurent perverti presque toutes les populations de l'Orient, quand Byzance fut entrée dans cette longue et flétrissante agonie qui devait durer huit cents ans, Dieu fit sortir des déserts de l'Arabie les tribus sauvages chargées d'exécuter ses vengeances. A la voix de Mahomet et d'Omar, les Musulmans envahirent l'Asie, la soumettant à l'esclavage le plus abject, quand ils ne lui imposaient pas les doctrines du prophète. Héraclius lui-même ne put défendre la Palestine et la Syrie ; après la sanglante bataille de l'Yermouk, Jérusalem, Damas, Antioche, Tyr, Baalbeck, toutes les villes importantes ouvrirent leurs portes au terrible Khaled, surnommé par les siens l'Epée de Dieu. Mais il n'en fut pas ainsi dans les montagnes : jaloux de conserver leur foi et leur liberté, les Maronites commencèrent contre les Mahométans, une croisade non moins glorieuse et non moins longue que celle des compagnons et des descendants de Pélage.

En 632, à l'époque où commencèrent les invasions des Musulmans, trois chefs, dépendant de Byzance régnaient sur la population catholique du Liban et du Carmel : Joseph, à Byblos (Dgébaïl), Chrosoès, dans le Kesrowan, et Job, dans le Nord de la Palestine : leurs soldats marchèrent, sous les ordres d'Héraclius, contre les Perses et les Musulmans. Jean qui succéda à Joseph vers 660, régna non seulement à Bylos, mais sur presque tout le pays : s'avançant vers Jérusalem il avait été accablé par une armée de Mahométans qui lui avait tué trois mille des siens, mais il réunit de nouvelles troupes, pénétra sur le territoire de ses ennemis, leur livra une bataille où ils perdirent neuf mille hommes, et, après avoir ravagé leur contrée, ramena dans les montagnes une foule de prisonniers et de nombreux troupeaux (1). Aussi le château de Bas conta, dont Jean avait fait sa forteresse, fut bientôt la capitale de tout le pays qui s'étend depuis le mont Maur au nord du Liban jusqu'à Jérusalem; un grand nombre de chrétiens étrangers et habitants du pays, hommes libres et esclaves, vinrent demander un asile aux peuples de la montagne. Forcé de diviser ses forces, effrayé de la défaite que lui avaient fait éprouver les Maronites, Moaviah se décida à demander la paix à Constantin Pogonat, qui la lui accorda, à condition qu'il paierait, pendant trente ans, un tribut annuel de mille livres d'or, de cent esclaves et de cinquante chevaux de race excellente (1).

Le kalife paya exactement ce tribut, tant que vécut l'empereur avec qui le traité avait été conclu; mais les Maronites, dans leur haine contre les sectateurs de Mahomet, continuaient leurs incursions, et sous la conduite de Jean leur chef, ils ravagèrent plusieurs fois la fertile plaine de Baka qui dépendait des Musulmans de Damas (2). Aussi en 685, quand Justinien, plus tard surnommé Rhinotmète, monta sur le trône de Constantinople, Abd-el-Mélex, qui venait de succéder à son père comme kalife de Damas, promit de payer un tribut plus considérable si l'on voulait

(1) Manuscrit syriaque cité par Edensis, cap. VII. Assemani. *Biblioth Orient.*, t. p. 501.

(2) G. Cedrenus, *Chronique depuis Adam jusqu'à Isaac Comnène*, t. I. p. 437.

le délivrer des Maronites et de leurs attaques incessantes (1). Déjà les souverains du Bas-Empire donnaient aux habitants du Liban le nom de mardaïtes (rebelles), parce qu'ils n'avaient pas voulu consentir à recevoir les ordres de l'empereur, qui leur défendait d'attaquer les Musulmans; Justinien II alla plus loin. Sous prétexte de faire une expédition contre les ennemis de la foi, un général grec conduisit une armée dans les montagnes, apporta des présents aux guerriers les plus remarquables, et les invita à un conseil où l'on devait s'occuper des mesures à prendre contre l'ennemi commun; soudain, au signal convenu, des soldats grecs se précipitent au milieu de l'assemblée et mettent à mort Jean et plusieurs autres chefs. Indignés de cette lâcheté, les Maronites engagent contre les traites un combat désespéré, où ils sont défaits après avoir tué un grand nombre de leurs adversaires (2), Cette perfidie avait exaspéré les populations catholiques du Liban; mais les Grecs cherchèrent à s'excuser auprès d'elles et demandèrent de nouveau leur secours à cause des dangers qui menaçaient leur capitale; les Libaniotes se décidèrent à accorder douze mille hommes qui furent envoyés en Arménie, et de là dans la Thrace d'où ils ne revinrent jamais. L'historien grec Cédrenus lui-même dit, en parlant de ces trahisons : « C'était renverser le mur d'airain qui défendait l'empire (3). »

Après de telles trahisons, les Maronites ne pouvaient plus rester soumis aux Grecs : méritant enfin ce nom de de rebelles qu'on leur donnait ils se soulevèrent et se donnèrent un chef, Siméon, neveu de celui qui avait été comme nous l'avons dit, égorgé par les soldats de Byzance. L'évêque Jean Maron, qui habitait non loin du rivage de la mer, se vit menacé par les troupes impériales ou melchites que commandaient Maurice et Marcien : n'ayant pu défendre le monastère de saint Maron qui fut livré aux

(1) Edenensis. Le texte syriaque est cité par Assemani, *Biblioth Orient.*, t. I, p. 501.

(2) Cedrenus, *op. cit.*, p. 440. — Edeneusis, cité par Assemani, *op. cit.*, t. 1. page 501. — Theophane, *Chronographie*, page 300 à 303.

(3) *Ibid.*

flammes et la ville de Tripoli que l'ennemi occupa, il se retira dans les montagnes à la tête de la population dont il avait fait une armée sous la conduite d'Abraham, le fils de sa sœur. Siméon élu déjà par quelques-uns, fut reconnu par tous roi des Maronites : en présence de toute la nation et de quarante Evêques, le patriarche Jean le sacra et le couronna, après lui avoir fait jurer, en son nom et en celui de ses successeurs, de ne jamais permettre l'entrée du pays aux Musulmans et aux hérétiques. Trois forteresses défendaient le Liban, Basconta dans la vallée d'Aulon, Bsciarraï au pied des montagnes, et Haddetg dans la vallée du *Fleuve-saint* : les généraux du monothélite Jutinien n'avaient pu s'en emparer quand en 695, apprenant que cet empereur avait été renversé par l'usurpateur Léonce, et regardant cet événement comme un secours du ciel, les Libaniotes, rapporte une chronique syriaque conservée au collège des Maronites à Rome, se précipitèrent du sommet des monts comme les eaux d'un torrent qui a rompu ses digues, et tombèrent sur leurs ennemis avec une telle impétuosité que beaucoup de ceux-ci prirent la fuite, sans même attendre l'attaque; ceux qui restaient, déjà effrayés, et bientôt entourés par les montagnards, périrent presque tous avec leur chef Maurice qui tomba au village d'Amion (1). Au VIII° siècle, les Musulmans, recommencèrent leurs attaques. A la faveur des divisions occasionnées par un roi nommé Salem, qui laissa pénétrer des jacobites dans le Liban, ils avaient pu s'emparer d'une partie des côtes et des plaines, malgré la résistance parfois victorieuse de deux autres chefs Paulus et Fortunatus : la forteresse de Haddeth fut même prise par trahison après un siège de sept ans. Les Maronites se choisirent un autre roi qui fixa sa résidence à Bsciarraï. Sous ses ordres au nombre de 30,000, ils se précipitèrent sur leurs adversaires dans la plaine d'Alfidar, et leur choc fut si impétueux, que les Sarrasins furent enfoncés et s'enfuirent laissant sur le champ de bataille un grand nombre de morts et un butin immense; quatre mille cavaliers furent faits prisonniers

(1) Chronique syriaque, traduite et citée par Assemanie, *op. cit.*, t. I, p. 504.

de guerre. Haddeth fut repris, le territoire de l'ennemi fut ravagé, et Salem, qui avait été excommunié, reprit son autorité après avoir chassé le reste des Musulmans et les hérétiques jacobites (1). Ces victoires ne découragèrent pas complètement l'ennemi, qui pendant tout le VIIIe siècle tenta, par la force ou par la ruse, de dominer sur le Liban ; mais les montagnards veillaient, et bien souvent, non contents de défendre les asiles de leur foi et de leur nationalité, ils fondaient subitement du haut de leurs rochers, sur les riches et fertiles plaines d'Alep et de Damas portant la terreur au sein des populations soumises à ceux qui voulaient remplacer la croix du Christ par le croissant de Mahomet. Ces luttes sans trève et sans repos aguerrirent les Maronites : ils devinrent des soldats intrépides, aussi adroits à tirer à l'arc qu'à manier un cheval, les meilleurs fantassins et les meilleurs cavaliers de l'Orient (2) En lisant les combats qu'ils ont livrés, les victoires

(1) Rohrbacher, *Histoire Ecclésiastique*, t. X, p. 351.

qu'ils ont gagnees contre les Musulmans, la pensée ne se reporte-t-elle pas iuvolontairement vers les luttes des rois de Léon et de Castille, dont nous évoquions plus haut le souvenir. La croisade des Libaniotes n'a pas été moins sanglante, moins grande que celle des montagnards de la Biscaye; et pourtant, tandis que le monde entier parle des exploits de la catholique Espagne, pas une voix ne chante, ne vante, ne rappelle la gloire et les malheurs de la catholique nation des Maronites.

Les chroniques conservées dans les monastères du Liban, parlent longuement de ces guerres qui ne cessèrent qu'avec la puissance du Kalifat de Bagdad ; mais quand les succcesseurs d'Haroun-al-Raschid, dominés par la garde turque et les vizirs passèrent leur vie dans un sérail et cessèrent d'attaquer les populations catholiques, quand tout fut paisible dans la montagne, les Maronites cessèrent d'écrire et de conserver leurs annales politiques et militaires : leurs manuscrits ne nous donnent que les noms de quelques patriarches parmi lesquels nous citerons

(1) Auteurs cités. — Pagi, *Critica in Annalès Baronii*, t. III, p. 74 et seq.

Cyrus (707), successeur de son oncle Jean Maron, qui, après son élection, demanda la confirmation du Souverain-Pontife qu'il obtint avec le pallium; Gabriel I, sous qui le Syriens Melchites (partisans de l'empereur), établirent à Damas un patriarche, ami des Maronites, qui reconnut deux natures et deux volontés dans la seconde personne de la sainte Trinité; Jean II, célèbre par ses vertus et sa science qui s'établit au bourg de Janulh et institua plusieurs Évêques qui fixèrent leur résidence dans les monastères du Liban; nous ne connaissons que les noms des autres patriarches Maronites, jusqu'à l'époque des Croisades (1).

(*La suite au prochain numéro*)

(1) Voici les noms des patriarches qui ont dirigé l'église des Maronites, depuis Jean II jusqu'aux Croisades :

Jean III.	Eusèbe.	Jésu ou Isa.	Jérémie I.
Théophile.	Jean IV.	Domitius.	Jean VI.
Grégoire I.	David I.	Isaac.	Simon II.
Etienne	Grégoire II.	Jean V.	Simon III.
Marc.	Théophylacte.	Simon I.	Joseph.

(Lequien, *Oriens Christianus*, LI.)

NOUVEAUX DÉCRETS DE LA CONGRÉGATION DES SAINTS RITES

La fête de l'Immaculée-Conception de la Sainte-Vierge ne jouissait que des priviléges communs à toutes les fêtes de deuxième classe. Il pouvait donc se faire que, par suite du grand nombre de fêtes occurrentes dans la seconde semaine de l'Avent, ou même parce qu'il y aurait eu à replacer d'autres fêtes plus élevées en rite ou en dignité, la fête de l'Immaculée-Conception, en incidence avec le deuxième dimanche de l'Avent, dût être reculée bien loin, et au-delà de son octave. Aujourd'hui en vertu du nouveau décret du 24 mai 1860, cette fête jouit des priviléges accordés à la Purification. Conséquemment, quelle que soit la fête qui arrive le 9 décembre, à moins que ce ne soit une fête de première classe, et quelle que puisse être sans exception la fête qu'il y a à transférer auparavant, l'Immaculée-Conception y sera célébrée, lorsqu'elle a été empêchée par le deuxième dimanche de l'Avent.

Il reste cependant deux doutes à éclaircir,

1° Si le 9 décembre est occupé par une fête de première classe, par exemple, un patron ou titulaire, le privilége est-il censé accordé à la fête de l'Immaculée-Conception pour le lendemain 10 décembre? Malgré le sentiment contraire de Tetamo et Cavalieri (1), nous répondons affirmativement. Car *a*) le privilège est concédé de la même manière que pour la Purification; or celle-ci, lorsque le lundi est empêché par une fête de première classe, est remise au mardi avec les mêmes prérogatives, ainsi qu'on l'a déclaré en 1850 pour le diocèse de Malices. *b*) Le motif d'accorder ces privilèges si étendus à la Purification est, selon le décret de 1746, « ne continuatio mysterii dominicæ Incarnationis « diu protrahatur. » Or, un pareil motif est allégué dans notre nouveau décret, où il est dit que les fidèles sont peinés de voir trop longtemps différer cette fête. Les mo-

(1) Caval., t. II, app. ad cap. XXX. Testamo, not. ad 2 febr. n. 10.

tifs étant les mêmes, les dispositions doivent aussi être identiques.

2° Une fête de deuxième classe *plus digne* devrait-elle l'emporter sur l'Immaculée-Conception ? Les auteurs cités tout à l'heure répondent affirmativement, puisque le Bréviaire donne la préférence à une fête plus digne, dans les mêmes termes qu'à la fête d'un rite plus élevé. Quoiquo ce principe soit vrai, nous trouvons qu'il n'est pas applicable ici, par une fête de deuxième classe, plus digne que l'Immaculée-Conception ne pourrait être qu'une fête *secondaire* de Notre-Seigneur Jesus-Christ. Or, on sait que dans l'occurrence, les fêtes secondaires, quelle qu'en soit la dignité, doivent céder aux fêtes primaires, et à ce titre la fête de la Sainte-Vierge l'emporterait. Cela est d'ailleurs conforme au décret dont le texte porte *quocumque festo citam æqualis ritus.*

En terminant, remarquons que la translation n'a lieu que pour l'office seulement, la solennité dans le peuple reste attachée au dimanche, et, le lundi les curés ne doivent nullement appliquer la messe *pro populo.*

Voici maintenant le texte du décret, tel qu'il est sorti des presses de la Chambre apostolique.

DECRETUM URBIS ET ORBIS.

Postquam Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa IX, anno 1854, dogma de Immaculata Beatæ Mariæ Virginis Conceptione, universo plaudente orbe catholico, solemniter proclamavit, vetus Christifidelium pietas erga splendidissimum istud Deiparæ privilegium, nova veluti addita flamma, adeo exarsit, ut si hoc festum nequeat VI Idus decembris, quæ propria est ipsius dies, ob occursum dominicæ secundæ Adventus celebrari, vehementer doleant diu quandoque protrahi debere.

Communibus itaque cleri populique fidelis votis Sanctitas Sua satisfacere cupiens, quod de duobus aliis Beatissimæ Dei Genitricis Festis, Purificatione et Annuntiatione, a Sacra Rituum Congregatione cautum est Decreto *Urbis et Orbis*, diei 20 julii anni 1748. ad festum quoque Concep-

tionis extendere dignata est, ac proinde jussit, ut quibus annis prædictum festum occurrerit in dominica secunda Adventus, transferendum sit in feriam secundam immediate sequentem, quocumque festo etiam æqualis, non tamen altioris ritus in eam incidente.

Hoc autem decretum promulgari, atque in generalibus calendarii Romani rubricis adjici voluit. Contrariis quibuscumque non ostantibus. Die 24 maii 1860.

C. Episcopus Albanen. Card. Patrizi, S. R. C. præef.

H. Capalti, S. R. C. secretarius.

Décision réglant l'office de la Visitation en concurrence avec les offices du Précieux Sang et du Sacré-Cœur.

« Congregationis scholarum piarum. Dubium I. Quum « anno vertente 1859 tribus subsequentibus diebus occu- « rant tria festa ritus duplicis secundæ classis, videlicet « sacri Cordis Jesu die prima julii, Visitationis Beatæ Ma- « riæ Virginis die secunda, et pretiosissimi Sanguinis « Domini Nostri Jesu Christi die tertia ejusdem mensis, « quæritur quomodo ordinandæ sint vesperæ prædictorum « festorum in respectiva concurrentia ?

« Sacra Rituum Congregatio ad Vaticanum coadunata in « ordinariis comitiis rescribendum censuit.

« Ad. I. *Juxta rubricus et hujus Sacræ Congregationis « decreta festum Visitationis : Beatæ Mariæ Virginis ha- « bere debebit integras utrasque vesperas.* Die 26 matrii « 1859.

OUVRAGES

CONDAMNES ET DEFENUES PAR LA SACREE CONGREGATION DE L'INDEX.

Par un décret en date du 10 septembredernier, approuvé par le Saint-Père le 14 du même mois, la Sacrée Congrégation de l'Index a condamné les ouvrages suivants :

Le Cantique des cantiques par M. Ern. Renan. — Paris, 1860.

De la Rénovation de l'Église, par M. l'abbé J.-H. Michon, — Paris, 1860.

Libertés de l'Eglise gallicane. Manuel du droit public ecclesiastique français, contenant les 83 articles des libertés avec un commentaire, la Déclaration du clergé de 1682 sur les limites de la puissance ecclésiastique, — et la loi organique etc.; *suivi d'un Appendice contenant plusieurs questions sur l'Index, le pouvoir des Légats, l'abus des excommunications et la Question romaine*, par M. Dupin, docteur en droit, procureur général près la Cour de cassation, sénateur, etc: — Paris, avril 1860. — Ouvrage déjà condamné par un décret du 5 avril 1845.

La Rome des Papes, son origine, ses mœurs intimes, son système administratif, par un ancien membre de la Constituante romaine : *traduction de l'ouvrage italien.* — 3 volumes, Bâle, 1859. (En quelque langue que cet ouvrage soit publié.)

Die Philosophie der Kirchenvaeter, von D. Johannes Huber, a. ord. Professor der Philosophie an der Universitaet Muenchen. — Muenchen, 1859. (En latin : *Philosophia Patrum Ecclesiæ*, auctore D. Johanne Huber, professore extraordinario philosophiæ in Universitate Monacensi. — Monachii, 1859. — En français : *La Philosophie des Pères de l'Église*, par le docteur Jean Auber, etc.).

Arras. Typ. Rousseau-Leroy, rue St-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DES INSTITUTIONS ACADÉMIQUES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC L'ÉDUCATION INTELLECTUELLE DU CLERGÉ.

I.

Si la science a été de tout temps nécessaire au prêtre, elle l'est plus que jamais à notre époque de désorganisation sociale et religieuse. Le comte de Maistre a dit avec raison que l'histoire, depuis trois cents ans, est une conspiration permanente contre la vérité. Hélas ! ce n'est pas l'histoire seule que l'on change en instrument de perversion. L'impiété s'arme de tous les progrès de l'esprit humain : elle épuise les ressources d'une tactique habile pour les tourner contre Dieu et contre son Christ ; elle met sans cesse en opposition la raison humaine et l'autorité divine, la foi et la science.

Jamais le combat de l'erreur contre la vérité, de Satan contre Dieu, n'a été engagé sur une plus large échelle. Jadis, l'hérésie niait quelques dogmes et retenait le reste du Symbole. La grande hérésie des temps modernes, le rationalisme, se résume dans une négation complète : elle sape par la base l'édifice en-

tier du Christianisme. Plus de surnaturel, plus de révélation, plus de miracles ; trop souvent, plus de Providence, plus de Dieu personnel, conscient et libre; l'idole du panthéisme substituée au Dieu vivant des Chrétiens : voilà le programme complet de cette école! Voilà le cadre obligé dans lequel se meuvent les investigations scientifiques, le lit de Procuste auquel doivent forcément s'adapter leurs résultats. Le poison se glisse dans les journaux, dans les revues, dans les livres ; il s'insinue dans cette masse de produits plus ou moins littéraires dont la presse inonde chaque jour l'Europe : il passe de là dans la conversation et dans l'enseignement. Sans doute l'opposition ne se montre pas toujours sous des formes bien nettes et bien accusées ; mais c'est tantôt une insinuation, tantôt un trait lancé comme en passant, tantôt une attaque plus positive où le vernis d'un faux respect dissimule à peine une insultante pitié. Quel danger pour les âmes chrétiennes condamnées à vivre dans ce milieu, et qu'il est à craindre qu'elles ne puissent résister longtemps à l'action incessante de l'esprit du mal !

Dans une telle situation, il faut resserrer l'alliance éternelle de la religion et de la science, travailler à la rendre de plus en plus sensible. Suivons l'impiété sur son terrain, redressons les sophismes, démasquons les erreurs, signalons parfois au mépris public le mensonge impudent ; tâchons de reculer les limites des investigations scientifiques : la fausse science ne sera vaincue que par la véritable. Il y a là une belle œuvre de restauration à entreprendre. Et qui donc s'en chargera ? Qui, si ce n'est tout d'abord ceux à qui le dogme a été confié comme un dépôt divin, ceux qui sont chargés de l'enseigner et de le défendre ! Prêtres du Seigneur, nous ne pouvons faillir à cette mission sans méconnaître une de nos obligations essentielles, sans nous rendre gravement coupables. Si nous nous taisons devant l'ennemi, nous compromettons la plus sainte

des causes ; notre conduite passe pour un aveu tacite de faiblesse ; elle amène la chûte d'un grand nombre, elle fait naître chez les autres l'hésitation et le trouble.

Voyez nos pères dans la foi, ces modèles accomplis du zèle et des vertus sacerdotales. Toujours ils ont tenu bien haut la bannière du Christ devant les esprits égarés ou pervers : toujours ils ont marché à la tête du mouvement scientifique de leur époque pour le contenir et le diriger. A peine une erreur avait-elle paru, qu'elle se voyait démasquée, poursuivie dans ses derniers retranchements, et afin anéantie. Quels noms que ceux des Justin, des Clément d'Alexandrie, des Origène, des Augustin, des Léon, des Maxime et de tant d'autres ! Est-il besoin de rappeler cette grande école du moyen-âge qui s'ouvre par saint Anselme, et dont saint Thomas est la personnification à jamais illustre ? Les siècles plus modernes n'ont point oublié ces glorieuses traditions. Depuis les luttes du protestantisme, on a vu éclore en foule dans les Universités et dans les cloîtres des chefs-d'œuvre de science et d'érudition. Qui ne connaît les travaux de Maldonat, d'Estius, de Bonfrérius, de Calmet sur la Bible ; ceux des Bénédictins de S. Maur sur les Pères de l'Eglise ; de Labbe, de Cossart, de Hardouin, de Mansi sur les Conciles ; de Baronius et des Bollandistes sur l'histoire ecclésiastique ; de Bellarmin, de Duperron, de Bossuet, de Petau, de Suarez, de Lugo, de Gerdil sur la théologie et la controverse ? Et que de noms on pourrait ajouter à cette liste si courte !

Ne laissons pas dépérir entre nos mains ce noble héritage : que la théologie reprenne son légitime empire et sa salutaire influence ; et pour cela cultivons-la d'une manière large, en harmonie avec l'état actuel des connaissances humaines. Ce serait une honte que d'abandonner ce champ arrosé des sueurs de nos devanciers. Il y a plus. Ce serait un crime à l'égard de

nos frères égarés dans les ténèbres du doute et de l'erreur ; ce serait une faute envers le peuple fidèle.

L'homme en effet ne vit pas seulement de pain : il lui faut la nourriture de l'esprit, la vérité, la science. Et tant qu'il ne sera pas entièrement courbé vers la terre, un genre de recherches l'attirera spécialement : celles qui ont la religion pour objet. Malgré l'indifférence glaciale qui caractérise une partie de notre société, ces questions sont encore les plus vivaces, celles qui excitent le plus d'intérêt, celles qui éveillent le plus de sympathies, celles qui soulèvent le plus de tempêtes et de colères. Evidemment, il y a là un besoin auquel il faut répondre. Qu'arrivera-t-il si le clergé se tient en dehors de tout le mouvement scientifique de l'époque ; s'il se contente d'éditer quelques secs manuels de théologie dénués de vie, d'intérêt et de science ; si la jeunesse des séminaires est obligée de pâlir et de s'étioler sur ces résumés sans valeur ? Le terrain appartiendra entièrement aux adversaires de la vérité religieuse : il leur sera livré sans défense, ils y domineront tout à leur aise. On se tournera vers l'Allemagne rationaliste ; on étudiera dans ses livres le dogme, l'exégèse, l'histoire ecclésiastique, comme on le fait maintenant déjà ; on jettera ensuite en pâture au public français cette nourriture malsaine. N'entendez-vous pas ces voix qui nous défient, et qui nous demandent pourqui nous restons muets devant les attaques du rationalisme ? N'êtes-vous pas témoins du succès scandaleux de certains livres, dont les éditions se multiplient d'une manière inaccoutumée ? Est-ce qu'il n'y a pas là un symptôme qui appelle notre attention ?

Concluons en rappelant les pressantes exhortations émanées plus d'une fois de la Chaire apostolique dans ces derniers temps. « Id quidem si semper, dit Grégoire XVI (1), hisce præsertim asperrimis ac luctuo-

(1) Greg. XVI, Const. *Catholicæ religionis salus*. 1834.

sissimis civilis non minus quam christianæ reipublicæ temporibus, magis magisque summopere curandum, quibus perditissimi homines, despumantes confusiones suas et secundum desideria sua ambulantes, tot opinionem commentis, tot omnigenum sceleram monstris jura quæque divina et humana violare, perturbare, permiscere moliuntur, et religionis fundamenta labefactare, immo funditus evertere maximo cum omnium Christi fidelium detrimento impie nefarieque conantur. Majore igitur vigilantia, cura et studio est prospiciendum, ut ecclesiastici homines non solum virtutis et pietatis laude floreant, verum etiam litteris severioribusque disciplinis potissimum sacris præstent, quo tanquam lucernæ ardentes luceant coram hominibus et loquentes quæ decent sanam doctrinam, possint vaferrimos impiorum conatus refringere, fraudes detegere, et aculeata sophismata, fallacesque errores refellere, atque eorum obstruere ora, quorum labia loquuntur iniquitatem, et linguæ meditantur mandacium. »

Pie IX s'exprime de la même manière, dans les lettres apostoliques pour la fondation du séminaire Pie. « Jam vero si maxima semper vigilantia, ac singularis plane sollicitudo fuit adhibenda, ut ii omnes, qui in castris Domini militare cupiunt, pie sancteque educarentur, et optimis erudirentur disciplinis, neminem certe latet, quantopere christianæ, civilisque reipublicæ intersit, tam salutare opus ubique ingeminatis studiis urgeri, hisce præsertim asperrimis temporibus, quibus Ecclesiæ rationes omnino postulant, ut quotidie magis optimorum sacerdotum subolescat copia, qui virtutum omnium ornatu fulgentes, ac sana solidaque pollentes doctrina valeant proprii ministerii muneribus pie sciteque perfungi, christianam plebem sedulo erudire, animarum saluti accurate consulere, errantes ad veritatis et justiciæ semitas reducere, ac Dei, ejusque sanctæ Ecclesiæ causam strenue scien-

terque defendere, insaniam ac temeritatem redarguere, et impetus frangere. »

II.

Notre pays est un de ceux où le besoin d'une science religieuse puissamment développée, se fait le plus vivement sentir. La France est catholique, sans doute ; mais ses croyances, qu'ont ébranlées déjà les luttes politiques et religieuses d'un autre âge, ne sont-elles pas chaque jour battues en brèche par les mille instruments de la publicité ? L'armée du Christ doit se tenir serrée autour de son drapeau ; elle doit se munir d'armes bien trempées, d'armes en rapport avec la tactique actuelle de l'esprit du mal.

Et pourtant, il faut l'avouer, les sciences théologiques semblent mortes parmi nous ; le clergé de France, qui passait jadis pour le plus éclairé du monde, est maintenant dans un état de fâcheuse infériorité vis-à-vis du clergé d'autres pays. Nous ne rapporterons pas ici tout ce qui se dit et s'imprime à ce sujet, particulièrement en Allemagne : nous risquerions de froisser sans profit les susceptibilités nationales. C'est du reste une plaie que nos vénérés Prélats ont plus d'une fois constatée, sans avoir pu encore y apporter le remède convenable.

Hâtons-nous de le dire : il y aurait une souveraine injustice à faire peser sur le clergé lui-même la responsabilité d'une situation qu'il déplore, en appelant de tous ses vœux un changement nécessaire. C'était dans les Universités que la haute culture théologique avait jadis ses centres et ses foyers les plus actifs. La révolution les renversa en même temps que les autels. Quand la tempête s'apaisa, il fallut au plus vite relever les ruines et combler les vides du sanctuaire. On se hâta par conséquent de donner aux jeunes lévites l'instruction indispensable, pour les appliquer immédiatement au ministère des âmes. Pouvait-on faire

autre chose? Mais aujourd'hui que les besoins sont moins urgents, on convient qu'il est temps de joindre à l'apostolat de la charité celui de la science. C'est ce que l'on sent à merveille dans tous les rangs de la hiérarchie sacrée, c'est ce que le Evêques de France ont déclaré bien des fois, notamment dans les derniers Conciles provinciaux.

La réforme doit évidemment commencer par les écoles. Nos séminaires sont admirablement organisés en ce qui concerne la piété, la discipline, en un mot l'éducation sacerdotale des jeunes lévites : les étrangers se plaisent à leur rendre, sous ce rapport, un hommage mérité (1). Mais les études théologiques y sont généralement très-faibles. Nous manquons de professeurs, et on semble croire qu'ils s'improvisent à volonté : on érige en docteurs des hommes à peine initiés aux premiers éléments de la science. Que l'on compare ce qui se fait tous les jours chez nous avec les règles si sages tracées par le Concile de Vienne (1858). Mais, alors même qu'une réforme serait accomplie dans le personnel enseignant, les séminaires seraient loin de répondre à tous les besoins. A côté des écoles ordinaires où se recrute la masse du clergé, il en faut d'autres établies sur des bases plus larges et destinées à former des sujets d'élite. Il n'est ni nécessaire ni possible que tous les prêtres soient des docteurs et des savants. Vouloir leur donner indistinctement la même culture intellectuelle, c'est se mettre dans l'alternative ou de la maintenir au-dessous du niveau qu'elle doit atteindre pour un certain nombre, ou de la rendre complètement inaccessible à la majorité.

Ce n'est pas, du reste, la seule difficulté que l'on rencontrerait en voulant par trop vulgariser le haut ensei-

(1) V. Fr.-Jos. Buss, *die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Teutschlands.* Schaffhausen, 1852. P. 313 et suiv.

gnement théologique. Pour acquérir des connaissances étendues dans la science sacrée, il faut un assez bon nombre d'années, et cependant, les exigences du ministère pastoral ne permettent point de laisser trop longtemps les jeunes lévites sur les bancs des écoles. Ce qui est possible par rapport à quelques-uns, ne l'est point pour la masse. D'ailleurs, comment établir auprès de chaque siége épiscopal une école de hautes études fortement organisée ? Comment assurer à tous ces établissements les moyens d'instruction indispensables, tout au moins une bibliothèque nombreuse et bien choisie ? Comment les pourvoir de professeurs distingués ? Comment y entretenir une émulation, une activité scientifique vraiment fécondes ?

Il faut donc, outre les séminaires diocésains, des écoles d'un caractère tout à la fois plus universel et plus élevé, des écoles qui soient fournies de toutes les ressources nécessaires à la culture intellectuelle. Telles étaient nos anciennes Universités ; telles sont celles qui subsistent encore ou qui ont été récemment érigées dans divers pays ; tels sont aussi certains instituts purement théologiques dont nous aurons à parler plus tard. Ces établissements, outre qu'ils forment dans leur sein une multitude de sujets utiles à l'Eglise, sont comme des foyers d'activité intellectuelle d'où la vie scientifique rayonne et se répand au dehors.

Inutile de faire observer que nos Facultés de théologie universitaires ne peuvent en aucune façon répondre à ce besoin. Le vide complet qui s'est fait dès l'origine autour de leurs chaires et qui continue toujours, manifeste suffisamment l'opinion du clergé. D'ailleurs, indépendamment d'autres considérations plus importantes, le nombre des professeurs est si petit, celui des leçons si restreint, qu'il est impossible d'organiser avec de pareils éléments un cours d'études tant soit peu sérieux. L'usage de la langue française, obligatoire dans l'Université pour les cours de

toute nature, est aussi un inconvénient fort grave dans l'enseignement des sciences théologiques.

III.

La Belgique nous a depuis longtemps donné un grand exemple. Le vandalisme révolutionnaire avait détruit l'Université de Louvain, l'*Alma mater* illustrée par plus de trois siècles d'une existence glorieuse et féconde. Dès que le catholicisme, après avoir gémi sous la dure oppression de la maison d'Orange, se sentit libre de respirer et de vivre, il comprit qu'un des moyens les plus puissants pour assurer sa légitime influence, c'était le rétablissement de ses anciennes institutions académiques. L'épiscopat belge demanda donc au Souverain-Pontife les pouvoirs nécessaires pour fonder une Université. Grégoire XVI s'empressa de donner à cette entreprise l'approbation la plus complète (1). Les Prélats adressèrent alors à leur clergé une circulaire, dans laquelle ils lui faisaient part de leur projet, et s'occupaient des moyens à prendre pour le mettre à exécution. « Les Belges, disaient-ils, se rappellent la gloire dont jouit pendant quatre siècles la célèbre Université de Louvain, où la science unie à la foi formait des hommes instruits et de bons chrétiens ; et tous ceux qui ne se sont pas laissés éblouir par de vaines théories, désirent voir la jeunesse, espoir de la patrie, revenir à cet accord si fécond en heureux résultats, et ils attendent de leurs premiers pasteurs, intimement unis avec l'auguste Chef de l'Eglise, qu'ils leur en ouvrent la voie.

« C'est pour répondre à ce vœu, Messieurs, que nous avons formé le projet d'ériger en Belgique, avec l'assentiment du Saint-Siège, que nous avons obtenu, une nouvelle Université catholique, que nous établirons

(1) V. le Pref pontifical dans la collection intitulée : *Documents relatifs à l'érection et à l'organisation de l'Université catholique de Louvain.* Bruxelles, 1844.

sur des fondements tels, qu'elle offrira, et sous le rapport de l'enseignement, et sous celui de la discipline, toutes les garanties que peuvent raisonnablement désirer nos nombreuses familles demeurées attachées de cœur et d'âme à la religion qui fait leur bonheur.

« La force et la profondeur des études seront l'objet de tous nos soins ; car nous sentons vivement toute l'importance d'un haut enseignement porté au niveau des connaissances humaines les plus élevées, et nous avons la ferme confiance qu'avec l'aide du Seigneur les résultats répondront à nos constants efforts. L'absence d'une surveillance active sur les élèves hors du temps des leçons, est souvent la cause du ralentissement de leur zèle pour l'étude, et l'occasion d'une corruption de mœurs qui, en gâtant leurs cœurs, exerce une fatale influence sur leur avenir. Afin de tarir cette source des plus vives inquiétudes pour les parents, nous ferons revivre une des plus utiles institutions de l'ancienne Université de Louvain, en établissant des pédagogies et des collèges, où les élèves auront le logement et la nourriture et seront soumis à une sage discipline. Enfin, nous prendrons des mesures efficaces pour imprimer à ce nouvel établissement un caractère de stabilité qui lui assurera une longue existence...

« Tel est, Messieurs, notre but. Mais une entreprise aussi vaste exige nécessairement de grands moyens, parce que pour l'exécuter il faudra non-seulement acquérir des bâtiments et un matériel considérables, mais encore réunir un personnel propre à mériter la confiance publique.

« C'est pourquoi nous venons vous prier, Messieurs, de réunir tous vos efforts aux nôtres, et de recommander aux fidèles confiés à vos soins une œuvre aussi éminemment salutaire.

« Ce que ne pourraient pas des individus isolés, deviendra facile par la combinaison et par l'ensemble

des efforts. Ne voit-on pas tous les jours en Autriche, en Angleterre, en France, en Amérique et même sous nos yeux, la foi des catholiques réunir tous les cœurs, et cette association de vues et de sentiments opérer sous une heureuse direction d'étonnants résultats.

« Nous proposons donc à tous les catholiques de nos diocèses, de prendre chacun une ou plusieurs actions annuelles ; et afin de mettre l'action à la portée de toutes les fortunes, et de pouvoir ainsi recueillir le denier de la veuve aussi bien que l'offrande du riche, nous le mettrons à un franc par an.

« Nous prions tout le respectable clergé de nos diocèses, sans exception, de donner l'exemple d'une généreuse coopération à une si belle œuvre ; et sans vouloir imposer d'obligation à personne, ni mettre de bornes à la libéralité de nos chers coopérateurs, nous engageons MM. les vicaires-généraux chanoines, doyens et curés de première et seconde classe à prendre 20 actions annuellement ; MM. les desservants des succursales, 10 actions ; MM. les chapelains, vicaires et autres ecclésiastiques, 5 actions. Nous-mêmes, nous souscrivons pour 200 actions par an (1).

Tel fut le moyen adopté pour faire face aux dépenses nécessairement très grandes, que devait entraîner la fondation d'une Université complète et bien organisée. Aux ressources provenant des actions annuelles à échéance et à quotité fixe, on ajouta le produit des collectes faites dans les églises.

Le résultat de cet appel fait à la piété et au patriotisme des Belges fut si satisfaisant, que le décret d'érection (2) put être promulgué le 10 juin 1833, six mois à peine après que les premières mesures avaient été prises. Le 4 novembre de la même année, l'Université fut installée à Malines avec la plus grande

(2) *Documents*, etc., p. 7 et suiv.
(2) *Documents*, etc., p. 15.

pompe. Elle ne se composait encore que des trois facultés de théologie, de philosophie et lettres, et des sciences mathématiques, physiques et naturelles. Il lui manquait les deux facultés de droit et de médecine : elle attendait en outre un local plus digne d'elle, une bibliothèque, des collections scientifiques.

Bientôt un heureux concours de circonstances lui fournit ce que la charité chrétienne, déjà si libérale, lui laissait désirer encore. L'Université de l'état fondée à Louvain sur les débris de l'*Alma mater* fut supprimée par le Corps législatif. Les autorités municipales s'empressèrent alors d'inviter l'académie naissante à venir se fixer dans leurs murs, en mettant à sa disposition les locaux devenus vacants, et les collections désormais sans emploi. L'offre fut acceptée. Par là, l'Université catholique se trouva parfaitement établie, et placée dans son centre naturel. L'installation à Louvain eut lieu le 1er décembre 1835, cette fois avec le nombre normal de cinq facultés. Plus tard, on ajouta un collège d'humanités, connu sous le nom de la Haute-Colline, mais au bout de quelques années, il disparut par suite de misérables tracasseries locales,

Il ne peut entrer dans notre plan de faire connaître en détail l'organisation de l'Université de Louvain. On peut lire les divers règlements contenus dans la collection déjà citée (1). Nous nous contenterons de relever deux ou trois points qui nous semblent mériter une attention particulière. Les étudiants doivent être catholiques, et remplir leurs devoirs religieux. Ils sont l'objet d'une surveillance nécessaire dans l'intérêt des

(1) *Documents*, etc. V. surtout p. 20, Statuts de l'Université catholique ; p. 48, *Règlement* de l'Université catholique : p. 43, Règlement pour les thèses dites *Sabbatines* ; p. 84, Instruction pour les Présidents des collèges et pédagogies ; p. 90, Règlement pour les étudiants de la faculté de théologie au collège du Saint-Esprit ; p. 186, Règlements pour les séances des facultés,

études et des bonnes mœurs (1). Ils peuvent être placés comme internes dans des pédagogies, où un régime assez large s'unit à une discipline et à une direction suffisantes. Une société littéraire, une société d'émulation, une société de littérature flamande entretiennent parmi eux une certaine activité scientifique, et leur fournissent l'occasion d'essayer leurs forces : elles ont produit déjà d'excellents travaux. On a fondé en outre en 1844, un institut philologique destiné à préparer, par des exercices spéciaux, à l'enseignement des humanités. C'est quelque chose d'analogue aux séminaires philologiques de l'Allemagne.

Selon la promesse faite dès le commencement, on n'a rien négligé pour faire de l'Université de Louvain une institution vraiment grande, une institution digne de l'Église et de la science.

Son budget annuel, couvert par les dons de la charité chrétienne, s'élève à environ 200,000 fr. Ce n'est pas trop assurément, si l'on tient compte des dépenses de toute nature qu'entraîne l'enseignement académique avec ses accessoires, mais c'est de quoi nous faire rougir, nous qui nous disons la nation catholique par excellence. Le zèle intelligent avec lequel on a fait valoir ces ressources, le mérite distingué d'un grand nombre de professeurs dont plusieurs sont des savants de premier ordre, n'ont pas tardé à élever bien haut la réputation de l'Université de Louvain. Elle tient incontestablement le premier rang parmi les Universités de Belgique, et un des premiers parmi les établissements du même genre en Europe. Elle compte aujourd'hui 750 étudiants. On peut voir sur ses succès toujours croissants la collection des *Documents* (2), ainsi que le dernier annuaire où l'on trouvera des données

(1) *Règlement général*, titre III.

(2) P. 210 et suiv.

statistiques complètes, depuis l'origine de l'Université jusqu'en 1859 (1).

Pour donner une idée de l'enseignement académique à Louvain, nous reproduirons sous forme d'appendice, le dernier programme des cours, en omettant ce qui a rapport aux facultés de droit et de médecine.

IV.

Le mouvement commencé en Belgique ne s'est point arrêté là : il a porté ses fruits dans le reste de l'Europe, et même jusques dans le nouveau monde.

En 1845, le ministre anglais, voulant fournir à la jeunesse catholique les moyens d'instruction dont elle avait manqué si longtemps, résolut de créer en Irlande trois Académies, auxquelles on donna le nom de collége de la Reine. Ces établissements devaient être fondés sur le principe de la parité des cultes. C'était déjà un grave inconvénient que de voir la jeunesse catholique, mêlée à la jeunesse protestante, recevoir les leçons de maîtres protestants, mais on en redoutait un autre plus sérieux. On avait la certitude que l'élément anti-catholique dominerait bientôt dans l'enseignement et dans la direction : sous l'apparence d'une faveur, l'hérésie tendait un piége à la foi des populations. Il n'y eut plus à en douter quand le gouvernement eut nommé la commission directrice : il s'y trouvait sept protestants sur quatre catholiques.

Les premiers pasteurs ne pouvaient se taire en une circonstance aussi grave. Un bon nombre d'entre eux se prononcèrent ouvertement contre les colléges de la Reine, Rome parla dans le même sens, et dès-lors les

(1) *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1860, p. 143-170. — M. Buss, qui a visité en 1849 cette Université, en fait le plus complet éloge. Il regrette seulement que sa constitution ait trop sacrifié ce caractère d'autonomie, ces droits de corporation dont jouissaient autrefois les Universités, et qui ont contribué si puissamment à leur prospérité (*Die Reform.*, et p. 480 et suiv.).

catholiques Irlandais furent unanimes à les repousser. L'entreprise avorta. Cependant, un vide se faisait toujours sentir. Ce fut Rome qui suggéra le moyen de le combler. La Congrégation de la Propagande, dont l'Irlande dépend comme pays de mission, écrivit à l'Archevêque de Cashel (9 octobre 1847) : « La Sacrée Congrégation regarderait comme très-opportun que les Evêques avisassent aux moyens de fonder en Irlande, par des souscriptions volontaires, une Université catholique sur le modèle de celle que les Évêques de Belgique ont établie à Louvain. » Dans une autre lettre, du 11 octobre 1848, adressée au même Prélat, la Sacrée Congrégation renouvela ce conseil en l'accompagnant de préssantes exhortations. En 1850, les Évêques d'Irlande, réunis en Concile national à Thurles, terminaient par ces mots leur décret contre les colléges de la Reine : « Enfin, vu la nécessité de pourvoir à la bonne éducation de la jeunesse, et de nous conformer aux recommandations réitérées du Saint-Siége, nous nous croyons obligés de faire tous nos efforts pour arriver à établir, le plus tôt possible, une Université catholique en Irlande (1). »

Une commission composée d'ecclésiastiques et de laïques fut chargée par le Concile d'organiser les collectes et les souscriptions. De 1850 à 1855, elle recueillit 58,070 livres, c'est-à-dire environ 1,450,000 francs (1).

A partir du 1er juin 1854, l'œuvre eut un bon organe intitulé : *The catholic University gazette*. Le 4 du même mois, l'Université fut solennellement inaugurée, avec le docteur Newman pour recteur. Elle ne comptait alors que six professeurs et huit lecteurs. Dès 1858, trois facultés étaient organisées d'une manière assez complète : ce sont celles de médecine, de philosophie et lettres, et des sciences. La faculté de théologie

(1) V. Fr.-Jos. Buss. *die Reform.*, etc., p. 490 et suiv.

(2) *University Gazette*, n. 47.

n'était représentée que par deux cours, celle de droit n'existait pas encore. Les collections scientifiques étaient en voie de se former. La bibliothèque avait pris déjà une certaine importance, par suite de dons volontaires et d'acquisitions considérables.

L'Université de Dublin a quatre colléges, où les étudiants vivent sous la direction d'un doyen, toujours prêtre et chapelain de l'établissement. Le doyen a sous lui des *tutors* chargés de diriger les étudiants dans leurs travaux, et de les préparer aux examens. Un certain nombre de bourses et de prix annuels ont été fondés déjà (1).

Le docteur Newman se livre avec beaucoup d'ardeur à la grande tâche qui lui est imposée par la haute confiance de l'épiscopat irlandais. En dehors des travaux d'organisation dans lesquels il a eu nécessairement la plus grande part, il a trouvé moyen d'écrire sur des sujets académiques un grand nombre de morceaux remarquables, réunis depuis en volumes sous divers titres (2).

L'Université de Dublin n'a pu encore obtenir la reconnaissance légale, nécessaire pour valider devant le pouvoir civil les grades conférés par elle. Les catholiques du Canada, sont sous ce rapport, plus heureux que les frères d'Irlande.

Il est un nom resté en grande vénération dans cette belle colonie, peuplée autrefois par les enfants de la France, et que le malheur des temps nous a fait perdre, C'est celui de M. de Montmorency-Laval, premier Évêque de Québec. Ce digne Prélat après une vie

(1) *The Atlantis, a register of litterature and science*, conducted by members of the catholic University of Ireland, n. 1, january 1858. A la fin de ce numéro se trouve le calendrier académique, précédé de notions diverses sur l'Université.

(2) *Discourses on the scope and nature of University education*. Dublin 1852. — *The Office and Work of Universities*. Londres, 1856; 2e éd. 1860. — *Lectures and Essays on University subjects*. Londres, 1856.

passée dans les fonctions de l'apostolat, et dans l'exercice de la charité la plus sublime, laissa en mourant tous ses biens au séminaire qu'il avait fondé dans sa ville épiscopale. Cette maison, dotée avec tant de munificence, se trouvait dans des conditions exceptionnelles de prospérité. Il y a quelques années on conçut le dessein d'y établir au complet l'enseignement académique, et d'en solliciter l'érection en Université. Le supérieur et les directeurs du séminaire adressèrent en conséquence une supplique à la reine Victoria. Par lettres patentes du 8 septembre 1852, l'Université-Laval (c'est le nom qu'on lui donna en mémoire de son bienfaiteur), fut érigée avec les priviléges les plus étendus ; elle jouit d'une complète autonomie sous la haute direction d'un visiteur qui est de droit l'Archevêque de la cité universitaire. Sa Sainteté, à la demande de l'épiscopat canadien, a autorisé la collation des grades en théologie (1).

La constitution académique de Québec est moins étroite que celle de nos Universités modernes, nées ou réorganisées sous le règne de la bureaucratie ; elle se rapproche beaucoup de celle qui régissait les corporations du même genre au moyen-âge. Le conseil de l'Université peut publier toute espèce de statuts, de règles et d'ordonnances concernant les études et la discipline. Toutefois, le visiteur a, pendant deux ans après leur promulgation, le droit de les annuler. Ce même conseil jouit de ce que l'on appelait autrefois *maximum privilegium scolasticæ libertatis :* il nomme aux chaires dans les facultés de droit, de médecine et des arts. Il a également le pouvoir de révoquer les titulaires et d'annuler les nominations pour des motifs légitimes. Dans la Faculté de théologie, c'est le visiteur qui nomme sur la présentation du conseil.

(1) *Annuaire de l'Université-Laval* pour l'année académique 1858-59, p. 24.

Le supérieur du séminaire de Québec est, en vertu de sa charge, recteur de l'Université. Un fonctionnaire spécial sous le nom de Modérateur, est chargé de tout ce qui concerne la discipline et les mœurs. Les étudiants qui ne demeurent pas chez leurs parents en ville, sont astreints à résider comme internes dans une maison spécialement fondée pour eux (1).

Un opuscule publié à Québec nous donne sur la partie matérielle de l'œuvre les détails suivants. « Les travaux d'organisation première étant terminés, le séminaire de Québec se mit de suite à l'ouvrage pour ajouter aux vastes édifices de son ancienne maison les constructions nécessaires à l'Université. Aujourd'hui on peut admirer les trois grands bâtiments qui, sous les noms d'*Université*, d'*École de Médecine* et de *Pensionnat*, servent au personnel et au matériel de la nouvelle institution.

« Ces édifices ont été construits d'après les plans-devis et sous la surveillance de M. Baillargé, architecte. Le principal corps de logis : l'*Université*, est un bâtiment de 300 pieds de longueur, sur une largeur moyenne de 56 pieds et une élévation de 80 pieds au-dessus du sol. Cette immense construction contient les bibliothèques, musées, laboratoires, amphithéâtres, salons des conseils universitaires et chambres des professeurs : plus une salle publique de 100 pieds de longueur sur 48 de largeur et 25 de hauteur avec galeries.

(1) Ces détails sont tirés des Annuaires publiés par l'Université-Laval. On trouve, dans celui de 1858-59, tout ce qui a rapport à l'organisation de l'Université, à l'enseignement et à la discipline. Celui de 1859-60 contient le règlement pour la collation des grades. Enfin, ceux de 1856-57 et 1858-59 fournissent quelques quelques notions sur la bibliothèque et les musées.

La Faculté de théologie n'est pas encore organisée. L'Annuaire de 1860-61 ne mentionne, comme les précédents, qu'un seul professeur, M. E.-A. Taschereau, chargé de l'enseignement du droit canonique, et actuellement recteur de l'Université.

« L'*École de Médecine* a 75 pieds de front, 60 pieds de profondeur, et a quatre étages : ce logement contient une bibliothèque, un musée d'anatomie et de pathologie, un amphithéâtre d'anatomie, des salles pour les cours et des chambres pour les professeurs.

« Le *Pensionnat* a 100 pieds de longueur, sur une profondeur de 50 pieds et une élévation de 70 pieds au-dessus du sol: ce bâtiment contient environ 100 appartements pour le logement et l'usage des élèves pensionnaires. A mesure que le besoin s'en fera sentir on prolongera ce corps de logis.

« Les diverses bibliothèques de l'institution forment aujourd'hui un ensemble de près de 20,000 volumes. Le musée médical se compose de près de 1,000 pièces naturelles et artificielles, d'une collection complète d'instruments de chirurgie fabriqués par M. Matthieu, de Paris, et d'un cabinet de matière médicale et de pharmacie.

« Le cabinet de physique de l'Université et du séminaire est un des plus complets que possède le continent américain.

« Le musée de minéralogie et de géologie compte environ 2,000 échantillons étrangers et 2,000 échantillons du pays.

Le musée de botanique se compose de plusieurs herbiers très-précieux. On s'occupe en ce moment de l'organisation du musée zoologique qui ne renferme encore qu'un petit nombre de pièces...

« L'exécution de tous ces travaux a exigé la dépense d'une somme de plus de trois cent mille piastres ; et le grand nombre de ceux qui ont visité, dans les deux jours dont nous avons à rendre compte, pour la première fois, ces superbes bâtiments, ont dû être surpris de ceux qu'on a accompli en si peu d'années (1).

(1) *Notice historiographique sur la fête célébrée à Québec, le 16 juin 1859, jour du deux-centième anniversaire de l'arrivée de Monseigneur de Montmorency-Laval en Canada*, par J.-C. Taché. Québec, 1859.

Nous ne pouvons que féliciter le Canada de cette belle fondation, que lui enviraient bien des contrées de l'Europe. Elle est appelée, nous n'en doutons pas, à un grand avenir. Puissent la lumière et la foi se répandre de là sur tout le continent américain !

E HAUTCŒUR.

(*La suite au prochain numéro*)

APPENDICE.

—

PROGRAMME DES COURS DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

Pendant l'année-académique 1859-1860.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE.

Cours élémentaires.

J. B. Lefebvre, prof. ord. ; les traités *de Sacramentis in genere et in specie*. aux jours et heures à déterminer.

P. Vandenbroeck, prof. ord. ; les traités *de Actibus humanis, de Legibus de Peccatis*, aux jours et heures à déterminer.

J. F. D'Hollander, prof. ord. et président du collège du Saint-Esprit, dirigera les élèves dans l'étude des livres historiques de l'Ecriture-Sainte.

T. J. Lamy, prof. agr. ; introduction à l'interprétation des livres de l'ancien Testament, mercredi à 11 heures, jeudi à midi.

Les élèves inscrits pour les cours élémentaires peuvent être autorisés a suivre l'un ou l'autre des cours approfondis,

Cours approfondis.

J. T. Beelen, prof. ord. ; cours d'exégèse : continuation de l'Évangile de saint Luc ; l'Épître aux Colosiens, mardi à huit heures. jeudi à onze heures.

Cours de philologie grecque du N, T. : questions choisies de Syntaxe dans le Grec du N. T., d'après sa *Grammatica Græcitatis N. T.*, lundi à huit heures.

Cours supérieur d'Hébreu : interprétation du livre des Proverbes de Salomon, lundi et vendredi à onze heures.

H. G. Wouters. prof. ord. ; l'histoire ecclésiastique depuis Charlemagne jusqu'à Luther, lun et mardi à dix heures, jeudi et Vendredi à neuf heures.

J. F. D'Hollander, prof. ord. et président du collège du Saint-Esprit ; la théologie morale, 2ª 2ᵉ *de la Somme de saint Thomas*, les traités *de Jure et Justitia* et *de Contractibus*, lundi, mardi et mercredi à neuf heures.

H. J. Feye, prof. ord. ; titres choisies des I,III et IV livres des Décrétales, mercredi, jeudi, vendredi et samedi à huit heures.

P. Vandenbroeck, prof. ord. ; continuation de la démonstration chrétienne, mercredi et vendredi à midi, samedi à neuf heures.

T. J. Lamy, prof. agr. ; cours élémentaire d'Hébreu, mardi et samedi à onze heures.

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES ET DES SCIENCES

Examen de candidat en Philosophie et Lettres.

G.-C. Ubaghs, prof. ord. ; l'Introduction à la philosophie et la logique, lundi et mardi à neuf heures, samedi à dix heures, pendant le premier semestre ;

la psychologie, lundi et mardi à neuf heures, vendredi et samedi à dix heures, pendant le second semestre.

N.-J. Laforet, prof. ord. et président du collège du Pape : la philosophie morale, jeudi à neuf heures, vendredi à dix heures, samedi à onze heures, pendant le premier semestre. — L'explication approfondie des vérités fondamentales de la religion, mercredi à neuf heures, pendant le premier semestre ; vendredi à neuf heures, pendant le second semestre.

F.-N.-J.-G. Bagnet, prof. ord. et secrétaire de l'Université : exercices philologiques et littéraires sur la langue latine, mardi, mercredi, jeudi et vendredi à huit heures, pendant le second semestre,

A.-J. Namèche, prof. ord. et vice-recteur de l'Université ; exercices de traduction sur les auteurs latins, lundi à onze heures.

L.-J. Hallard, prof. ord. ; l'histoire de la littérature française, lundi à huit heures, vendredi et samedi à neuf heures, pendant le premier semestre ; mardi et mercredi à dix heures, pendant le second semestre.

J. Moeller, prof. ord. ; l'histoire politique de l'antiquité, tous les jours, le lundi excepté, à huit heures, pendant le premier semestre ; l'histoire politique du moyen-age, lundi et jeudi à dix heures, samedi à neuf heures, pendant le second semestre.

J.-B. David, prof. ord. ; l'histoire politique de Belgique, lundi et samedi à huit heures, mercredi et jeudi à neuf heures, pendant le second semestre.

G.-A. Arendt, prof. ord. ; les antiquités romaines, lundi, mardi, merdredi et jeudi, à dix heures pendant le premier semestre.

Examen de candidat en Sciences naturelles.

M. Mattens, prof. ord. ; la chimie générale, inorganique et organique, et ses principales applications

aux arts et à la médecine, de onze heures et demie à une heure, lundi, mardi, mercredi et jeudi, pendant le premier semestre ; lundi, mardi et mercredi, pendant le second semestre. — L'anatomie et la physiologie des plantes, vendredi, de onze heures et demie à une heure, pendant le premier semestre ; la botanique, jeudi et vendredi, de onze heures et demie à une heure, pendant le second semestre. — Des herborisations seront faites aux jours et heures à déterminer.

A. Docq prof. ord. : la physique expérimentale lundi, mardi, mercredi et jeudi, à dix heures et demie.

P.-J. Van Beneden, prof. ord. : la zoologie, lundi, mardi et mercredi à huit heures, pendant le premier semestre.

L. Henry, prof. extraord.. : la minéralogie, jeudi, vendredi et samedi à huit heures, pendant le premier semestre.

G.-C. Ubaghs, prof. ord. : le cours de psychologie indiqué ci-dessus.

N.-J. Peforet, prof. ord. président du collège du Pape : le cours de religion indiqué ci-dessus.

Examen de candidat en Sciences physiques et mathématiques.

Première année.

H.-J. Kumps, prof. ord. : la haute algèbre, jeudi, vendredi et samedi à neuf heures, pendant le premier semestre. — Le cours de géométrie analytique sera fait ultérieurement, aux jours et heures à déterminer.

A. Locq, prof. ord. : le cours de physique indiqué ci-dessus et les éléments de statique.

M. Martens, prof. ord. : le cours de chimie inorganique indiqué ci-dessus.

L. Henry, prof. : extraord.: le cours de minéralogie indiqué ci-dessus.

G.-C. Ubaghs, prof. ord. ; le cours de psychologie indiqué ci-dessus.

N.-J. Laforet, prof. ord. et président du collège du Pape ; le cours de religion indiqué ci-dessus.

Deuxième année.

H.-J. Kumps, prof. ord. ; la géométrie descriptive, mardi et mercredi à neuf heures, pendant le premier semestre ; mardi et vendredi à neuf heures, pendant le second semestre.

P.-L. Gilbert, prof. extraord. ; le calcul différentiel et le calcul intégral, lundi, mardi et mercredi à huit heures.

Cours spéciaux pour les élèves qui se préparent à l'examen de docteur en Philosophie et en Sciences.

G.-C. Ubaghs, prof, ord. ; la métaphysique, mercredi et jeudi à dix heures.

N.-J. Laforet, prof. ord. et président du collège du Pape ; l'histoire de la philosophie moderne, mercredi, jeudi et samedi à neuf heures, pendant le second semestre.

F.-J.-B.-J. Nève, prof. ord. : l'histoire de la littérature grecque, lundi, mardi et vendredi à dix heures, samedi à onze heures pendant le premier semestre.

F.-N.-J.-G. Baguet, prof. ord. et secrét. de l'Université ; la littérature grecque, mardi, mercredi, jeudi et vendredi à onze heures, pendant le premier semestre. La littérature latine, mardi et mercredi à onze heures, pendant le second semestre.

G.-A. Arendt, prof. ord. ; les antiquités grecques, mardi et mercredi à midi, pendant le second semestre,

A. J. Namèche, prof. ord. et vice recteur de l'Université ; la grammaire comparée des langues grecque, latine et française, vendredi à neuf heures.

L.-J. Hallard, prof. ord. ; exercices de composition et d'analyse littéraire, vendredi à dix heures, pendant le second semestre.

P.-J. Van Beneden, prof. ord. ; l'anatomie comparée, lundi, mardi, jeudi et samedi à midi pendant le second semestre.

A. Docq, prof. ord. ; l'astronomie physique, vendredi de dix à onze heures et demie, pendant le premier semestre.

P.-L. Gilbert, prof. extraord. ; l'analyse supérieure, lundi, mardi, mercredi et jeudi à midi, pendant le premier semestre. — La mécanique analytique, les mêmes jours à midi, pendant le second semestre. — La physique mathématique, aux jours et heures à déterminer.

L. Henry, prof. extraord. ; la géologie, jeudi, vendredi et samedi à huit heures, pendant le second semestre. — Des exercices pratiques sur l'essai des minéraux auront lieu aux jours et heures à déterminer.

Cours facultatifs.

J.-T. Beelen, prof. ord. ; le cours supérieur d'hébreu indiqué ci-dessus.

T.-J. Lamy, prof. agr. ; le cours élémentaire d'hébreu indiqué ci-dessus et un cours de syriaque, aux jours et heures à déterminer.

F.-J.-B.-J. Nève, prof. ord. ; les éléments de la langue sanscrite, mardi et samedi à dix heures, pendant le second semestre.

J.-B. David, prof. ord. ; la littérature flamande, mardi et jeudi à trois heures, pendant le premier semestre.

E.-J. Delfortrie, prof. ord, et président de la littérature de Marie-Thérèse ; les littératures allemande

et anglaise, mercredi à trois heures ; étude comparée sur les langues d'origine germanique, vendredi à la même heure, pendant le premier semestre.

Institut philologique pour les élèves qui se préparent à l'Enseignement moyen.

Outre les cours et les exercices indiqués ci-dessus pour les élèves qui se préparent à l'examen de docteur en philosophie, des exercices littéraires, historiques et philosophiques ont lieu aux heures déterminées dans un programme particulier.

QUESTION DE DROIT CANONIQUE.

Quant, en vertu d'un concordat, le Prince a nommé un sujet à un siège vacant, le sujet nommé ne peut administrer le diocèse ni comme vicaire capitulaire, ni à quelqu'autre titre que ce soit, avant d'avoir reçu et présenté ses bulles d'institution. Tout acte de juridiction, qu'il entreprendrait avant l'exhibition de ses bulles, serait illicite et nul.

L'élection des Évêques appartient au souverain-Pontife, en vertu de sa primauté, et, par conséquent, de droit divin. Si, pendant plusieurs siècles, d'autres ont pu faire légitimement cette élection, c'est avec l'assentiment du Pape et parce qu'il leur a conféré ce droit. Pareillement, le droit de *confirmer*, c'est-à-dire d'approuver et de rendre efficace l'élection faite par d'autres, a, de tout temps appartenu au Saint-Siège. Lorsque d'autres ont exercé légitimement le droit de confirmer, c'est l'assentiment des Pontifes Romains qui l'avait conféré. Dès le premier siècle, et en tout temps, le Saint-Siége aurait pu se réserver l'élection et la confirmation, s'il l'eût jugé opportun. Nous sup-

posons ici ces points de doctrine comme tout-à-fait certains. On peut les voir prouvés dans les auteurs (entr'autres dans mon traité *de Episcopo*, tom. I, pag. 147 et suiv.).

Depuis longtemps le Saint-Siége s'est réservé de fait non-seulement la confirmation, mais encore l'élection. Il n'a excepté de cette mesure que quelques diocèses d'Allemagne, où les chapitres sont encore en possession d'élire les Évêques. Pour tout le reste de l'univers, la promotion faite par le Pape en consistoire équivaut tout à la fois à l'élection et à la confirmation. La discipline de la promotion consistoriale n'exclut pas la concession faite par le Saint-Siège, aux rois ou princes de certains pays, de lui présenter les sujets pour les siéges vacants. Cette concession est consignée d'ordinaire dans les concordats. Elle se trouve exprimée, entr'autres, dans les concordat Concordat de 1801, entre Pie VII et Napoléon Ier. En vertu de ces sortes de concordats, les Rois, et autres Chefs du pouvoir, nomment ou désignent au Saint-Siége les sujets dont ils désirent la promotion au siége vacant. Le souverain-Pontife fait procéder aux informations canoniques sur les sujets ainsi nommés, et ils sont ensuite promus en consistoire, à moins (ce qui est rare) que le Saint-Siége ne croie pas devoir les élever à l'épiscopat. Telle est la discipline aujourd'hui en vigueur. Nous devions la rappeler pour l'intelligence de la grave question qui va nous occuper.

Rappelons aussi quelques principes tout-à-fait certains, relativement à l'administration des diocèses dont le siége est vacant.

Que, par le seul fait de la vacance du siége, la juridiction épiscopale soit dévolue au Chapitre cathédral, c'est hors de toute controverse. Que le Chapitre soit tenu, dans l'espace de huit jours, de députer un vicaire capitulaire, et que la juridiction et le droit de gouverner le diocèse passe aux mains de celui-ci, s'il a été élu

canoniquement, c'est encore certain. Mais le sujet nommé par le prince, en vertu du concordat qui lui accorde cette prérogative, pourrait-il être député par le Chapitre comme vicaire capitulaire, et cette députation lui donnerait-elle le droit d'administrer et de gouverner le diocèse? En d'autres termes, le sujet nommé par le prince peut-il, soit en qualité de vicaire député par le Chapitre, soit à quelqu'autre titre, administrer et gouverner licitement et validement? La doctrine catholique, c'est qu'il ne le peut pas. L'opinion contraire est une erreur déjà plusieurs fois condamnée par le Saint-Siége. Toute tentative, dans le sens de cette opinion réprouvée, serait une tentative de schisme.

Comme la question des sujets *nommés* par le prince a des points de contact avec celle des sujets *élus*, nous exposerons en premier lieu le droit relatif à ces derniers. Nous montrerons ensuite que les sujets *nommés* par le prince deviennent, par le seul fait de cette nomination, inhabiles à gouverner les diocèses vacants, jusqu'à ce qu'ils aient présenté leurs bulles et pris possession, et nous réfuterons le système déplorable qui a osé soutenir la légitimité de la pratique contraire.

§ I.

EXPOSÉ DU DROIT RELATIVEMENT AUX SUJETS ÉLUS.

I. *C'est une loi générale de l'Eglise que les sujets élus pour les diocèses, dont le siége est vacant, ne peuvent, ni licitement, ni validement, y exercer aucun acte de juridiction ni d'administration, jusqu'à ce qu'ils aient présenté leurs bulles et pris possession.* — Voici les preuves :

1° Le concile œcuménique de Lyon, en 1273, fit ce décret : « Avaritiæ cæcitas et dammandæ ambitionis improbitas aliquorum onimos occupantes, eos in illam temeritatom impellunt, ut quæ sibi a jure interdicta

noverint, exquisitis fraudibus, usurpare conentur. Nonnulli siquidem ad regimen ecclesiarum electi, quia eis, jure prohibente, non licet se, ante confirmationem electionis celebratæ de ipsis, administrationi ecclesiarum ad quas vocantur ingerere, ipsam sibi tanquam procuratoribus seu æconomis committi procurant. Cum itaque non sit malitiis hominum indulgendum, nos latius providere volentes, hac generali constitutione sancimus ut nullus de cætero administrationem dignitatis ad quam electus est, priusquam celebrata ab seipso electio confirmetur; sub æconomatus vel procurationis nomine, aut alio de novo quæsito colore, in spiritualibus vel temporalibus, per se vel per alium, pro parte vel in totum, genere vel recipere, aut illis se immiscere præsumat. Omnes illos qui secus fecerint, jure, si quod eis per electionem quæsitum fuerit, decernentes eo ipso privatos. » Caput *Avaritiæ* 5, *de Electione* in Sexto.) D'après cette loi, il est clair que les sujets élus pour les diocèses vacants n'y peuvent exercer aucun pouvoir, ni quant au spirituel ni quant au temporel, avant que leur élection soit confirmée.

2° La décrétale *Injunctæ*, publiée par Boniface XIII, l'an 1300, s'exprime ainsi : « Sancimus, ut Episcopi et alii prælati superiores, necnon abbates, priores et cæteri monasteriorum regimina exercentes, quocumque nomine censeantur, qui apud dictam Sedem promoventur, aut confirmationis, consecrationis vel benedictionis munus recipiunt, ad commissas ei ecclesias et monasteria, absque dictæ Sedis litteris, hujusmodi eorum promotionem, confirmationem, consecrationem seu benedictionem continentibus, accedere, vel honorum ecclesiasticorum administrationem accipere non præsumant : nullique eos *absque dicturum litterarum ostensione* repiciant, aut eis pareant vel intendant » (*Extravag. comm.*, titre *de Electione*, chap. I). En vertu de cette loi, pour que les sujets élus puissent administrer ou gouverner, il ne suffit pas que leur

élection ait été confirmée, il faut de plus qu'ils aient *obtenu et montré* les lettres du Saint-Siége qui attestent cette confirmation.

3° Une loi antérieure aux deux précédentes, la décrétale *Nihil*, publiée par Innocent III, l'an 1215, dans le Concile de Latran, reconnaissait déjà comme droit commun la défense faite aux sujets élus de prendre l'administration avant que leur élection fût confirmée. Elle établissait, en même temps, une exception qu'il est important de remarquer. En voici les termes : « Qui ad Romanum pertinent immediate Pontificem, ad percipiendam sui confirmationem officii, ejus se conspectui si commode fieri potest personaliter repræsentent, aut personas transmittant idoneas ;... ut sic demum sui plenitudinem officii assequantur, cum eis nihil obstiterit de canonicis institutis : *Ita quod interim valde remoti, videlicet ultra Italiam constituti, si electi fuerint in concorpia, dispensative propter necessitates ecclesiarum et usilitates, in spiritualibus et temporalibus administrent ;* sic tamen ut de rebus ecclesiasticis nihil alienent » (Caput *Nihil* 44, *de Electione*). Pour l'intelligence de ce décret, il faut se souvenir qu'à cette époque le Saint-Siége ne s'était pas encore réservé généralement la confirmation de toutes les élections. A moins d'un privilége, qui exemptât un diocèse de la juridiction du métropolitain, c'est à celui-ci qu'appartenait le droit de confirmation relativement à ses suffragants. Les mots de la décrétale : *Qui ad Romanum Pontificem immediate pertinent ad percipiendam confirmationem*, désignent donc les Métropolitains et les quelques suffragants qu'un privilége exemptait de la juridiction de leur Archevêque. Plus tard, par la réserve générale, tous les élus aux siéges épiscopaux passèrent dans la catégorie de ceux qui dépendant *immédiatement* du Saint-Siége, quant à la confirmation. Ainsi, en vertu de cette décrétale, jointe à la réserve générale sur-

venue depuis, tous les sujets élus étaient tenus de recevoir la confirmation du Saint-Siége à moins qu'ils ne se trouvassent compris dans l'exception exprimée par les mots que nous avons soulignés. A ceux que cette exception concerne, Innocent III permet de prendre l'administration de leurs diocèses sitôt après l'élection et avant qu'elle soit confirmée : *Ita quod interim in spiritualibus et temporalibus administrent* Mais, pour que les élus soient compris sous l'exception il faut ces trois circonstances : que le diocèse soit hors de l'Italie ; que les chanoines aient fait l'élection *in concordia ;* qu'il y ait une raison de nécessité ou d'utilité : *Propter necessitates ecclesiarum et utilitates.*

II. *L'exception établie dans la décrétale* NIHIL *a-t-elle été abrogée par les deux lois postérieures :* AVARITIÆ *et* INJUNCTÆ *? C'est un point controversé parmi les canonistes.* — Nous pensons, avec Muzzarelli, que les deux dernières décrétales ont aboli la dispense en question contenue dans la première. Néanmoins, quelques canonistes ayant soutenu l'opinion contraire, on ne peut pas dire que ce point soit hors de toute controverse (Voir mon traité *de Episcopo*, t. I, p. 26). Nous nous contentons de constater ici cette divergence de sentiments. il serait inutile pour notre objet de la discuter.

III. Le droit relatif aux sujets *élus* pour les siéges vacants peut donc se résumer ainsi : 1° Tant que l'élection a été laissée aux Chapitres, c'est-à-dire avant que le Saint-Siége se là fût réservée, aux termes de la décrétale *Avaritiæ* et de la décrétale *Injunctæ*, l'élu ne pouvait, ni licitement, ni validement, administrer le diocèse. Il n'acquérait la juridiction qu'après avoir présenté les bulles par lesquelles le Souverain-Pontife déclarait avoir confirmée l'élection; 2° il restait controversé, parmi les canonistes, si l'exception exprimée dans la décrétale *Nihil* était encore applicable, après la loi *Injunctæ* de Boniface VIII; 3° aujourd'hui,

le droit relatif aux sujets *élus* pour les siéges vacants n'est plus en vigueur que dans quelques diocèses d'Allemagne où les Chapitres ont conservé le droit de faire l'élection. Pour le reste de l'univers, le Saint-Siége s'étant réservé cette élection, le droit relatif aux sujets *élus par les Chapitres* n'a plus d'application. Mais ce droit serait-il applicable aux sujets *nommés* par les princes en vertu des concordats? C'est ce que nous allons examiner.

§ II.

On doit tenir pour certain que les sujets nommés *par les princes aux évêchés vacants, ne peuvent entreprendre l'administration, ni licitement, ni validement, soit en qualité de vicaires capitulaires, soit à quelqu'autre titre, avant d'avoir reçu et présenté leurs bulles.*

I. *Les termes de la décrétale* INJUNCTÆ *atteignent non-seulement les sujets* ÉLUS, *mais aussi les sujets* NOMMÉS. — Elle prononce, pour tous ceux qui sont promus par le Saint-Siége, *Qui promomoventur apud Sedem Apostolicam*. Or, les sujets nommés par les princes en vertu des concordats sont bien de cette catégorie. Leur promotion se fait par le Souverain Pontife en consistoire. Et que prononce cette loi relativement à tous ceux qui sont promus par le Saint-Siége? L'illicéité et la nullité de tout acte juridictionel et et administratif qu'ils oseraient se permettre, avant d'avoir obtenu et montré leurs bulles : « Ad commis-« sas eis ecclesias accedere vel bonorum ecclesiasti-« corum administrationem accipere non præsumant ; « nallique eos absque dictarum litterarum ostensione « accipiant, aut eis pareant vel intendant. » Quoiqu'à cette époque les sujets fussent *élus* par les chapitres, et non pas *nommés* comme aujourd'hui par les princes en vertu des concordats, la loi s'est exprimée de ma-

entendue dans ce sens, et qu'ils ordonnaient de se soumettre à cette loi ainsi entendue.

II. *La décrétale* AVARITIÆ, *quoique ne parlant expressément que des sujets élus, atteint pareillement les sujets nommés par les princes.* — Le but de la loi était d'empêcher que les diocèses fussent gouvernés par des hommes dont le choix n'aurait pas été approuvé et confirmé par le Saint-Siége. Ce but, qui faisait exclure de l'administration les sujets *élus*, devait, à plus forte raison, en faire exclure les sujets désignés ou nommés par les princes en vertu des concordats, avant leur promotion consistoriale. Ces derniers se trouvaient donc implicitement compris dans la loi. Lorsqu'après s'être réservé l'élection et la confirmation, les Souverains-Pontifes ont accordé aux princes la prérogative de désigner ou de nommer le sujet pour le siége vacant, loin de penser ou d'admettre que la prohibition de la décrétale *Avaritiæ* ne concernait point les sujets ainsi nommés, ils ont formellement déclaré le contraire, ainsi que le prouvent les documents cités plus bas.

Les canonistes l'ont entendu de même : « Nec tantum (est-il « dit dans Ferraris, au mot *Confirmatio*, n° 21), in electione « obtinet hæc juris decisio (il s'agit de la décrétale *Avaritiæ*), « sed et in præsentatione sive nominatione ; uti post alios ca- « nonistas tradit Fermosinus, ad caput 15, tituli *de Electione* « quæstione 2, n. XI : *Nam si persona præsentati*, ait, *se inge- « rat ante confirmationem, revera dicitur* INTRUSUS, *et subjectus « pœnis dicti capitis* AVARITIÆ. Nullo ergo titulo electi aut no- « minati se administrationi ecclesiæ viduatæ ingerere pos- « sunt ante confirmationem ; eamque juxta stylum hodiernum « in Curia Romana expediendam. »

III. *La dispense de la décrétale* NIHIL, *qui permet, en certaines circonstances, aux sujets élus, d'administrer les diocèses avant que leur élection soit confirmée, n'est pas applicable aux sujets nommés par les princes en vertu des concordats.* — Le déplorable

système que nous combattons, et dont on ne saurait trop mettre à nu la fausseté et le danger, s'appuie sur deux arguments. Il prétend qu'en vertu de la décrétale *Nihil*, et de la coutume de la France, les sujets, nommés par le prince aux siéges vacants de ce pays, peuvent, en certaines circonstances, être députés par les Chapitres comme vicaires capitulaires ou comme administrateurs, et gouverner, en cette qualité, les diocèses avant la réception de leurs bulles. Nous réfuterons, dans un autre article, l'argument tiré de la prétendue coutume. Ici nous allons montrer combien on invoque à tort la décrétale en question.

1° Nous pourrions dire que la dispense consignée dans la décrétale *Nihil* a été abrogée par deux lois postérieures, savoir : la décrétale *Avaritiæ* et la décrétale *Injunctæ*. — Cette abrogation, dites-vous, est controversée, et de bons canonistes ne l'admettent pas. — Soit : elle est au moins probable ; et le seul fait de cette controverse ôte toute solidité à votre argument. Il s'appuie, de votre aveu, sur l'incertain, sur un point controversé. Mais supposons que la dispense énoncée dans la décrétale *Nihil* n'ait pas été révoquée, votre cause n'en est pas meilleure. En effet :

2° De qui s'agit-il dans le passage que vous invoquez ? Des sujets *élus par les chapitres ;* et la permission d'administrer, avant la confirmation papale, ne leur est accordée que dans le cas où l'élection a été faite d'un commun accord, *in concordia*. Quand le prince, en vertu d'un concordat, nomme à un siége vacant, il n'y a point *d'élection faite par le chapitre d'un commun accord*. Qu'on le remarque bien, la décrétale *Nihil* est une dispense. Le droit commun interdisait aux sujets élus l'administration des diocèses avant que leur élection fût confirmée. Innocent III établit une exception à ce droit commun en faveur des sujets élus, pour lesquels se vérifieraient les conditions suivantes : *Diocèses situés hors de l'Italie; élection faite d'un*

commun accord par le Chapitre; circonstances telles, qu'il soit *nécessaire ou utile*, pour les diocèses, que l'élu prenne l'administration avant la confirmation papale. De ces trois conditions, la seconde, l'élection faite d'un commun accord par les chanoines, ne se vérifie point pour les sujets nommés par le prince. Donc la dispense ne les concerne pas.

3° La troisième condition de la dispense, la nécessité ou l'utilité pour les diocèses, se vérifie encore moins. Au temps d'Innocent III, les chapitres n'étaient pas encore astreints, comme ils l'ont été depuis par le Concile de Trente, à nommer dans l'espace de huit jours un vicaire capitulaire, aux mains duquel passât toute la juridiction. Les chanoines conservaient la juridiction épiscopale pendant toute la vacance du siége. En députant des vicaires pour administrer, le chapitre limitait à son gré leurs pouvoirs; il conservait le droit de les surveiller, de leur faire rendre compte de leur gestion et de les révoquer meme, s'il le jugeait à propos. Il se réservait ordinairement les actes de juridiction et d'administration les plus importants. Le gouvernement du diocèse était donc sujet, pendant la vacance du siége, aux inconvénients d'une assemblée délibérante; et, lorsque la vacance se prolongeait, ce qui arrivait surtout pour les diocèses éloignés de Rome, ces inconvénients étaient grands. On conçoit qu'en présence de ces difficultés le pape Innocent III ait cru devoir permettre, aux sujets *élus d'un commun accord*, de prendre l'administration avant que leur élection fût confirmée. L'utilité d'une telle dispense est facile à saisir. Mais, après le changement de discipline introduit si sagement par le Concile de Trente, la dispense d'Innocent III est sans objet. Les inconvénients qui l'avaient motivée ne peuvent plus se présenter. Le chapitre, après la nomination d'un vicaire, demeure, par le seul fait, dépouillé de tout pouvoir : la juridiction épiscopale passe en entier au vicaire capitulaire. Quelle nécessité, quelle utilité peut-il y avoir, aujour

d'hui, que le sujet nommé par le prince, en vertu d'un concordat, prenne l'administration avant la promotion consistoriale ? Ou le Souverain-Pontife reconnaît dans le sujet présenté, les qualités requises, et alors la promotion ne se fait pas attendre ; ou il croit devoir l'écarter, et alors quel théologien catholique osera dire : Il est *nécessaire*, il est *utile* qu'un tel sujet prenne, malgré le Saint-Siége, l'administration du diocèse vacant, en attendant qu'il obtienne ses bulles ?

D'ailleurs, le Souverain-Pontife regardera certainement comme un intrus le sujet nommé qui s'emparerait de l'administration avant l'institution canonique. Cette persuasion du Saint-Siége est un fait que nul ne peut contester, que nul ne conteste, qui est authentiquement consigné dans les bulles et brefs cités plus bas. — Vous dites : Mais en cela le Saint-Siége se trompe.—Je réponds, à votre honte, *transeat* : il suffit pour le moment du fait de cette persuasion, fût-elle erronée. Regardez-vous donc comme *utile*, pour un diocèse, qu'il soit gouverné par un homme réputé *intrus* par le Saint-Siége? Par un homme que le Saint-Siége ne manquera pas de déclarer *intrus ?* Par un homme que les fidèles, conformément au jugement du Pape, repousseront comme *intrus?* On le voit, il est impossible de trouver, aujourd'hui, aucun cas où se vérifie la raison de *nécessité* ou d'*utilité*, condition requise par Innocent III pour qu'on puisse user de la dispense contenue dans sa décrétale *Nihil*. C'est donc à tort qu'on invoquerait cette décrétale pour justifier l'administration des évêchés vacants par les sujets *nommés*, avant leur promotion en consistoire.

§ III.

Bulles et Brefs du Saint-Siége qui ont expressément décidé la question relativement aux sujets nommés par les princes.

I. *Bulle* IN SUPREMO *de Clément XI*. — Elle est du 24 août 1709 et se trouve dans le bullaire sous ce titre : « Declaratio

« nullitatis electionis seu nominationis Reverendi Francisci « de Solis, episcopi Ilerdensis, in gubernatorem ecclesiæ « Abulensis, ab illius decano, capitulo et canonicis, per abu- « sum laicalis potestatis, factæ. » Le roi d'Espagne avait nommé, au siége vacant d'Avila, François de Solis, évêque d'un autre diocèse. Désirant que ce Prélat prit le gouvernement de sa nouvelle Église, sans attendre la promotion consistoriale, il fit proposer aux chanoines d'Avila de le députer comme administrateur. Les chanoines se rendirent à ses désirs. Ils firent la nomination, et le Prélat se mit à gouverner ce diocèse en cette qualité. Clément XI raconte ainsi lui-même ces faits :

« Ad nostri siquidem apostolatus notitiam, non sine gravi « animi nostri molestia, pervenit, quod alias tunc existens « secretarius *universæ* (ut vocant) *expeditionis* charissimi in « Christo filii nostri Philippi Hispaniarum regis catholici, « dilectis filiis decano, capitulo et canonicis ecclesiæ Abu- « lensis, per suas litteras die 4 februarii proxime præteriti « conscriptas nuntiavit, quod, cum... idem Philippus rex ad « ecclesiam prædictam venerabilem fratrem Franciscum de « Solis, Episcopum Ilerdensem.... præsentasset, quia ab illo « sic præsentato curam et regimen dictæ ecclesiæ quam- « primum suscipi et assumi cupiebat, eidem secretario man- « daverat, ut decano, capitulo et canonicis præfatis significa- « ret, ipsi Philippo regi gratissimum fore, si dictus Franciscus « Episcopus incunctanter ab eis in provisorem et vicarium « generalem seu gubernatorem prædictæ ecclesiæ eligeretur « seu nominaretur, eique jura et facultates (quæ ipsis, illius « sede episcopali vacante, competebant) attribuerentur, ad hoc « ut absque ulla mora, donec dictæ ecclesiæ de persona ipsius « Francisci a nobis provideretur, et litteræ Apostolicæ desuper « de more expedirentur, eamdem ecclesiam tanquam futurus « ejus sponsus regere et gubernare posset et valeret : dicti « vero decanus, capitulum et canonici... secretario præfato

« rescripserunt, se quæcumque jura sibi competentia dicto « Philippo regi libenter deferre ; paratos se exhibentes illa « dicto Francisco Episcopo subdelegare, eumque in guber- « natorem ejusdem ecclesiæ eligere ac nominare... : cum « autem, in præmissorum sequelam, decanus, capitulum et « canonici prædicti, juribus sibi (sicut præmittitur) compe- « tentibus in eumdem Franciscum Episcopum translatis, illum « subinde in provisorem seu gubernatorem dictæ ecclesiæ « eligere seu nominare ausi fuerint ; ipseque Franciscus Epi- « scopus, electionis seu nominationis hujusmodi vigore, ec- « clesiam suam Ilerdensem absque nostra licentia deserere, « necnon curam, regimen et gubernium ejusdem ecclesiæ « Abulensis suscipere et exercere præsumpserit, et adhuc « præsumat : explorati vero juris sit, ipsum Franciscum Epi- « scopum minime potuisse nec posse, sub œconomatus, « procuratoris, provisoris, vicarii generalis seu gubernatoris « nomine aut alio quovis quæsito colore seu titulo, curam, « regimen et administrationem ejusdem ecclesiæ Abulensis in « spiritualibus vel temporalibus gerere vel recipere, aut illis « ullatenus se immiscere, antequam a vinculo (quo tenetur « ecclesiæ Ilerdensi cui præest, et a quo nonnisi a nobis « absolvi potest) realiter et cum effectu absolvatur, ac ad « præfatam ecclesiam Abulensem transferatur, eique de illius « persona a nobis provideatur... »

Clement XI déclare ensuite, en ces termes, la nullité de cette nomination :

« Electionem seu nominationem Francisci Episcopi in pro- « visorem seu gubernatorem præfatæ ecclesiæ Abulensis ; ac « quorumcumque jurium et facultatem in ipsum translationem « seu concessionem, ei ab eisdem decano, capitulo et canoni- « cis factas ; aliaque omnia et singula..., electionis seu nomi- « nationis ac translationum... jurium et facultatum hujusmodi « vigore seu prætextu.., qualitercumque acta, facta, gesta,

« mandata, decreta, ordinata vel disposita, ac forsan in futu-
« rum (quod Deus avertat) agenda, gerenda, facienda, man-
« danda, decernenda et ordinanda;... *penitus et omnino nulla,*
« *invalida, inania, irrita, temeraria, et a non habentibus pote-*
« *statem damnabiliter attentata et de facto præsumpta, nulliusque*
« *roboris, momenti et efficaciæ esse, et ab initio fuisse, ac per-*
« *petuo fore,* tenore præsentium declaramus et decernimus,
« illaque damnamus et reprobamus. »

Puis, le même Pape commande au Prélat intrus, au nom de la sainte obéissance, de cesser toute administration et tout exercice de juridiction dans le diocèse d'Avila; défend, sous peine d'excommunication et autres peines encourues par le seul fait, qu'on lui obéisse et qu'on lui prête concours, et ordonne au vicaire capitulaire qui administrait avant la venue de l'intrus, de continuer à gouverner le diocèse.

II. *Bref de Pie VII au cardinal Maury.* — « Venerabili
« fratri Joanni Cardinali Maury, episcopo Montisfalisci et
« Corneti, Lutetiam Parisiorum.— Venerabilis frater, salutem
« et Apostolicam benedictionem. Litteræ tuæ quinque ab hinc
« diebus a nobis acceptæ, in quibus de tua in archiepiscopatum
« Parisiensem nominatione, deque suscepta illius diœcesis ad-
« ministratione certiores nos reddidisti, tantum doloris cumu-
« lum cæteris miseriis nostris addiderunt, quantum vix mode-
« rate ferre, nullo autem modo explicare valemus. Postquam
« enim optime noveras nostram ad Cardinalem Caprara, tunc
« Archiepiscopum Mediolanensem, epistolam, in qua gravis-
« simas causas recensuimus, quibus omnino vetabamur Epi-
« scoporum nominationes, rebus sic permanentibus, ab im-
« peratore recipere; postquam noveras res in eadem conditione
« non modo permanere, verum etiam in deteriores partes
« auctas, et continenter cum solemni clavium contemptu in
« pejus augeri : quoniam generalis regularium utriusque
« sexus suppressio, parochiarum et episcopatuum delectiones,

« uniones, concentrationes et finium assignationes, nec ipsis « quidem episcopalibus suburbicariis exceptis, et omnia hæc « ex imperiali tantum et civili decreto, in Italia exinde ausa « et attentata sunt, ut de eo quod actum est adversus clerum « Romanæ Ecclesiæ, aliarum ecclesiarum matris et magistræ, « deque plurimis aliis sileamus : postquam, diximus, hæc « omnia et singula tibi optime nota et manifesta erant, nun- « quam putabamus fieri posse ut præfatam nominationem ab « imperatore exciperes, eaque animi lætitia nuntiares, perinde « ac si nihil tibi gratius et optatius nihil accidere potuisset.

« Itane igitur immutatus ab eo es, qui in teterrimis galli- « canæ seditionis temporibus adeo laudabiliter et strenue pro « catholicæ Ecclesiæ causa dixisti, dum modo amplissimis au- « etus cumultatusque beneficiis, et jurisjurandi religione « obstrictus, Ecclesiæ causam deseris ; quin etiam de jure, de « quo ad vindicandam ipsius Ecclesiæ dignitatem contendi- « mus, particeps fieri non verearis ? Itane auctoritas nostra « apud te parum valuit, ut hoc publico facto sententiam « quodammodo proferres adversum nos, quibus obsequi et « adhærere debebas ?

« Ast vero magis etiam magisque animo angimur ex eo « quod archiepiscopatus administratione a capitulo emendi- « cata, ad alterius ecclesiæ regimen auctoritate propria, in- « consultis nobis, temetipsum transtulisti, neque imitatus es « præclarum exemplum Cardinalis Josephi Fesch, Archiepi- « scopi Lugdunensis, qui habita ad eumdem Parisiensem « archiepiscopatum nominatione, adeo laudabiliter duxit a « spirituali ecclesiæ administratione, vel ipso suffragante « capitulo, sibi omnino abstinendum fuisse. *Mittimus enim « inauditum a sæculo esse, ut ad episcopatum nominatus ante « canonicam institutionem per vota capituli ad ecclesiæ guber- « nationem advocetur*. Mittimus...

« Quid tandem agitur ? Scilicet agitur de novo in Ecclesiam

« eoque pessimo exemplo inducendo, propter quod civilis po-
« testas eo paulatim perveniat, ut in vacantium sedium admi-
« nistrationem constituat quos sibi libuerit; quod cum eccle-
« siasticæ libertati officere, tum invalidis electionibus et
« schismati latam sternere viam nemo est qui non videat.
« Præterquam quod a spirituali vinculo quo ecclesiæ Mon-
« tisfalisci devinctus es, quisnam te dissolvit? Aut quisnam
« tecum dispensavit ut a capitulo eligi posses et alterius
« ecclesiæ administrationem suscipere?

« Eam itaque administrationem ut statim dimittas, non im-
« peramus modo, verum etiam precamur et obtestamur, pa-
« terna urgente charitate qua te prosequimur, ne inviti ac
« dolentes, ex statuto sanctorum Canonum procedere cogamur.

« Datum Savonæ, die quinta novembris 1810, pontificatus
« nostri anno undecimo. Pius Papa VII. »

III. *Bref de Pie VII au Vicaire capitulaire du diocèse de Florence.* — Le siége archiépiscopal de Florence ayant vaqué, le chapitre avait élu, pour vicaire capitulaire, l'archidiacre Everard Corboli. Napoléon Ier nomma, au siége vacant, l'Évêque de Nancy, et voulut que le Chapitre conférât à ce Prélat le pouvoir juridictionnel, en le députant comme vicaire capitulaire. L'archidiacre Everard Corboli, tant en son nom qu'en celui du Chapitre, consulta le Pape, alors détenu à Savone, et Pie VII répondit par le bref suivant :

« Dilecto filio Averardo Corboli, archidiacono metropoli-
« tanæ ecclesiæ Florentinæ, et sede archiepiscopali vacante,
« vicario capitulari, Florentiam.—Dilecte fili, salutem et Apo-
« stolicam benedictionem. — Non valde adlaborandum nobis
« est, ut percunctationibus, tuo et istius metropolitani capituli
« nomine, ad nos delatis, respondeamus. Earum summa hæc
« est : utrum venerabilis frater Episcopus Nanceiensis, nuper-
« rime in Florentinum Archiepiscopum... nominatus, ab eo-
« dem metropolitano capitulo, prævia renunciatione tua, in

« vicarium capitularem seu in ecclesiæ administratorem depu-
« tari atque eligi, ac in vim hujusmodi deputationis seu elec-
« tionis aliquam facultatem, potestatem vel jurisdictionem in
« eum valide conferri possit?

« Habemus imprimis celeberrimum canonem sacri œcu-
« menici Concilii Lugdunensis II, quo cavetur ne quis ad
« ecclesiam electus, ipsius administrationem aut regimen ante
« confirmationem, *sub æconomatus vel procurationis nomine, aut*
« *alio de novo quæsito colore, in spiritualibus vel temporalibus,*
« *per se, vel per alium, pro parte vel in toto gerere, vel recipere,*
« *vel illi se immiscere præsumat.* Verba sunt adeo generalia et
« adeo perspicua ut nulli exceptioni vel interpretationi relin-
« quant locum. Huic adstipulantur decretales Bonifacii VII
« (*Injunctæ*, in extravag. comm. inserta), et Constitutiones
« Summorum Pontificum Alexandri V, Julii II, Clementis VII,
« Julii III, quæ canonem illum confirmant atque corroborant,
« quæque tanta ab universa Ecclesia sunt excepta reverentia,
« ut iis salutaris, quæ usque nunc viguit, universalis Ecclesiæ
« disciplina hac in re fuerit sancita atque firmata.

« Porro Synodus Tridentina quæ capitulorum cathedralium
« officium ecclesia vacante stabilivit, tantum abest ut canoni
« Lugdunensi et tot SS. Pontificum decretis quidquam dero-
« gaverit, ut e contrario manifeste ea supponat; nihil aliud
« muneris ac proinde potestatis ipsis capitulis incumbere de-
« clarans, quam ut œconomum unum vel plures, et officialem
« seu vicarium infra octo dies constituere teneatur. Eosdem
« vero œconomos et vicarios seu officiales semel electos, non
« capitulo obnoxios declarat, sed futuro Episcopo, qui, cum
« ad eamdem ecclesiam vacantem promotus fuerit, rationem
« ab eis exigere jubetur officiorum, jurisdictionis, administra-
« tionis, aut cujuscumque eorum muneris; eosque punire qui
« deliquerint etiamsi a capitulo absolutionem ac liberationem
« obtinuerint. Ex quo duo manifeste apparent, nempe officia-

« libus semel constitutis, non ad capitulum amplius, sed apud « ipsos exercitium ecclesiastici regiminis residere; et officia- « lem ipsum capitularem, personam ab Episcopo promovendo « plane distinctam esse oportere.

« Est igitur præmemoratus venerabilis frater Episcopus « Nanceiensis, juxta canonicas ac Pontificias sanctiones et vi- « gentem Ecclesiæ disciplinam, contra quam nulla dari legi- « tima potest missio, prorsus inhabilis hoc ipso quod nomi- « natus fuerit Archiepiscopus Florentinus, qui in vicarium aut « officialem capitularem istius metropolitanæ ecclesiæ consti- « tuatur.

« Verum ex alio etiam capite idem inhabilis habendus est : « ex eo scilicet quod ipse alteri ecclesiæ spirituali conjugio est « copulatus, quod absque expressa Apostolicæ Sedis dispensa- « tione dissolvi non potest. Quo fit ut Episcopus unius eccle- « siæ ad aliam transferri nequeat, nisi ejusdem S. Sedis spe- « cialissima gratia, minime concedenda nisi justis gravibusque « de causis.

« Quæ cum ita sint, profecto intelliges te omnino temere « et valde culpabiliter facturum si muneri tuo renuntiaveris, « ut alteri aditum aperias, ab Ecclesia præclusum; et quam- « cumque capituli deputationem seu electionem, non modo « improbandam, verum etiam nullam et irritam fore : quem- « admodum ad ulteriorem cautelam, quatenus opus sit, ir- « ritam et nullam auctoritate nostra nunc pro tunc declara- « mus; quoniam adversus sanctissimas Ecclesiæ leges ejusque « vigentem disciplinam attentaretur, et manifeste tenderet ad « legitimæ missionis principia obscuranda ac destruenda, at- « que ad auctoritatem Apostolicæ Sedis spernendam atque « annihilandam... Hanc igitur animi nostri declarationem « notam nomine et jussione nostra facias dilectis filiis digni- « tatibus et canonicis istius metropolitanæ ecclesiæ, quibus « singulis et tibi Apostolicam benedictionem ex animo imper-

« timur. Datum Savonæ, die 2 decembris 1810, pontificatus « nostri anno XI.—Pius Papa VII. »

IV. *Bref de Pie VII à l'abbé d'Astros, depuis Archevêque de Toulouse et Cardinal.* — Nous transcrirons seulement la partie relative à la question qui nous occupe :

« Itaque, ad intercludendam invalidis electionibus et « schismati viam, antequam malum hujusmodi in valesceret, « nostrum esse judicavimus hæc omnia præfato filio nos- « tro (1) in responsione quam ad ejus epistolam dedimus, « significare ; eidemque non modo præcepimus, verum etiam « paterna charitate ipsum precati et obtestati sumus, ut « administrationem hujusmodi omnino dimitteret... Si præfa- « tus dilectus filius noster in ea administratione (quod minime « futurum speramus) perstiterit, Apostolica auctoritate decla- « ramus (firmis semper remanentibus cæteris S. Canonum « sanctionibus), administrationem ipsam a dicto Cardinali, ex « capituli deputatione assumptam, *fuisse et esse* contra sanctis- « simas Ecclesiæ leges, ejusque vigentem disciplinam ; ac « proinde nullam ei facultatem in quibuscumque spiritualibus « ecclesiæ Parisiensis competere, aut per hujusmodi deputa- « tionem seu electionem tributam fuisse. Et nihilominus ne « ullus supersit dubitandi aut interpretandi locus, et ad ube- « riorem cautelam, omnem ei potestatem, facultatem aut ju- « risdictionem adimimus : irritum ac inane declarantes quid- « quid secus super his scienter vel ignoranter attentari conti- « gerit. Propterea declaramus, solis officialibus capitularibus « primitus constitutis jus esse utendi facultatibus, quæ de jure « ut talibus, competunt. Præcipientes tibi in virtute sanctæ « obedientiæ, ut statim ac litteras hasce nostras Apostolicas « acceperis, eas dilecto filio nostro Cardinali Maury commu- « nices ; et exinde si administrationem non dimiserit, in

(1) Il s'agit du cardinal Maury.

« virtute ejusdem sanctæ obedientiæ præcipimus, ut easdem « litteras nostras quamprimum notas facias, ne propter hujus- « modi actorum nullitatem, perturbationes et laquei fidelium « conscientiæ injiciantur... Datum Savonæ, die 18 decembris « 1810, pontificatus nostri anno XI.—Pius Papa VII. »

V. *Lettre de l'abbé d'Astros au Pape, en* 1814. — « Liceat « mihi, Beatissime Pater, ea quæ in his circumstantiis diœ- « cesim Parisiensem ex parte administrando gessi, Sanctitati « Vestræ exponere, et ab ea pro deinceps agendis consilium « exposcere. Die 10 junii 1808 ecclesia Parisiensis pastore suo « felicis memoriæ Joanne Baptista Cardinali de Belloy orbata « fuit, atque eadem die capitulum dictæ ecclesiæ rite congre- « gatum quinque vicarios capitulares elegit, eos ipsos scilicet « qui officio vicariorum generalium, vivente supralaudato « Pastore, fungebantur ; e quorum numero egomet ipse fui.

« Pluribus postea transactis mensibus, Buonaparte pro « tunc Galliæ imperator, vi Concordati anni 1801, ad sedem « Parisiensem avunculum suum Josephum Cardinalem Fesch « nominavit, et continuo ecclesiæ Parisiensis capitulum vica- « rii capitularis facultates eidem Cardinali contulit ; apud « quem, ut ipsi prædictas facultates offerret, totum convenit, « ipsam diœcesis administrationem delaturum. Et ego qui- « dem, utpote capituli membrum, supradictorum omnium « particeps fui... Prædictus D. Josephus Cardinalis Fesch a « spirituali ecclesiæ administratione abstinuit. Medio autem « anno 1810, cultuum administer, francico jubente gubernio, « ad ecclesiarum vacantium capitula scripsit, invitans ut Epi- « scopos nominatos in vicarios capitulares eligerent. Interea « Buonaparte, pro tunc imperator, apud prædictum Cardina- « lem Fesch avunculum suum, ut facultatibus a capitulo « oblatis uteretur contendit.

« Etvero die lunæ mensis Augusti 20, ejusdem anni 1810, « unus e vicariis capitularibus nobis una congregatis nuntia-

« vit, supra memoratum D. S. R. E. Cardinalem optare, ut « titulo vicariorum capitularium renuntiaremus, propterea « quod ipsum, qui cardinalitia atque episcopali dignitate ful- « gebat, ex æquo cum simplicibus presbyteris vicarii capitu- « laris munere fungi minime (ut sibi videbatur) deceret. « Hujus renuntiationis pericula atque incommoda demonstrare « nisus sum, nec tamen destitum est ab ea propositione.... « Petitam renuntiationem ecclesiæ ac religioni nocivam mihi « videri, proindeque a me dari non posse denuntiavi, nisi « forsan ipsum capitulum aliter judicans a me eamdem pro « religionis bono expeteret. Interea laudatus Cardinalis Fesch, « jure quod ei vi suæ nominationis ad archiepiscopatum Pari- « siensem competere poterat, cessit.

« Die dominica mensis octobris 14 ejusdem anni 1810, « Buonaparte ad eumdem episcopatum D. Joannem Sifrein « Cardinalem Maury nominavit; et capitulum Parisiense, « juxta gubernii francici votum, in concilio capitulari easdem « illi facultates iisdem verbis contulit, quas D. Cardinali Fesch « contulerat... Huic propositioni, quantum in me erat, restiti; « canones exposui. Quibus ex adverso prætensam Galliæ con- « suetudinem, Ecclesiæque pericula, si gubernio resisteremus, « objecerunt. Posthabita ergo mea aliquorumque canonicorum « obsistentia, prædictus Cardinalis Maury in vicariam capitu- « larem a majore parte capituli eligitur. Protinusque ad eum « ejusdem capituli præses et secretarius ac quatuor alii cano- « nici, ut hujus electionis instrumentum ei deferant, depu- « tantur. Quam quidem legationem a me, utpote qui capitulo « ex officio præessem, recusari non posse censui, omni mune- « ris quo fungebar obligationi satisfecisse arbitrans, postquam « in concilio capitulari meam emiseram sententiam, atque eam « quibus in me erat argumentis defenderam. Sanctitati Ves- « træ, B. P., ut patri filius actus meos, qui forsan redargui « merentur, fiducialiter expono...

« Regimen ecclesiæ Parisiensis supra memoratus Cardinalis « Maury sine mora sibi vindicavit, et excepto quod titulum « *administratoris capitularis* in actis suis retinuit, in omnibus « tanquam si revera Parisiensis Archiepiscopus rite institutus « esset, se gessit... Quomodo ac quam ob rem in carcerem « conjectus sim, Sanctitas Vestra discere potuit; atque id im- « primis, nempe quod muneris mei renuntiatio prima fuerit « conditio quam libertati meæ restituendæ gubernium appo- « suerit. Die autem 7 ejusdem mensis Januarii (1811) capitu- « lum Parisiense Buonaparte pro tunc imperatorem adiit, ut « ei significaret, facultates mihi delegatas, a se revocatas esse. « Hæc autem revocatio, in odium religionis vi metuque ex- « torta..., a me semper pro invalida habita fuit. Post nuperos « tam faustos eventus, capitulum Parisiense, jam sua fruens « libertate, ut administrationi, quam contra canonicas san- « ctiones contulerat prædicto Cardinali Maury, finem faceret, in « sua, concilio diei 9 aprilis ultimo præteriti, deliberatione, « omnes generatim vicarios capitulares a prima sedis vaca- « tione electos revocavit; statimque dominos Sincholle d'Espi- « nasse et Jalabert, qui jam ab initio vacationis fuerant electi, « et D. de la Myre-Mory..., in vicarios capitulares ex integro « reelegit.

« Die 15 ejusdem mensis aprilis libertati restitutus sum... « Statim Lutetiam redire..., atque ecclesiæ Parisiensis regimen « pro parte excipere festinavi... Ast... mihi primum nuntiatum « est, capitulum ad novam mei electionem in vicarium gene- « ralem devenire velle : quam electionem me acceptare nullo « modo posse declaravi ; ea nixus ratione, quia per hujusmodi « electionis acceptationem, revocationis tituli mei die 7 ja- « nuarii 1811 a capitulo factæ, validitatem recognoscerem...

« Utque omnis discordiæ vel species inter Christi sacerdotes « auferretur, omnisque scandali fidelium occasio removeretur, « hæc capitulo proponenda putavi : 1° quod capitulum me in

« vicarium capitularem de novo, prout bene sibi placuerit, « eligeret; quam novam electionem accepturus essem cum « clausula, *salvo jure vicariorum capitularium, qui absque causa « canonica expressa revocari a capitulo non possunt;* 2° Quod « capitulum mihi quem primo occupaveram inter vicarios « capitulares locum addiceret, quem deinde, brevi tempore, « aliis vicariis capitularibus... cederem...

« Si Sanctitati Vestræ jubere placuerit ut regimen diœcesis « Parisiensis rursus cum aliis vicariis capitularibus assumam, « ab illa etiam expeto, ut speciatim quasdam difficultates... « decidat.

« 1° Electio D. Joannis Sifrein Cardinalis Maury, nominati « ad archiepiscopatum Parisiensem, qua Parisiense capitulum « vicarii capitularis munus ei contulit, estne non solum illi- « cita, sed etiam irrita; actusque jurisdictionis quos dictus « Cardinalis vi talis electionis attentare ausus est, suntne, non « solum illiciti, sed etiam invalidi...

« 4° Habetne capitulum jus ad libitum destituendi seu revo- « candi vicarios capitulares a se electos, et valetne talis desti- « tutio seu revocatio?...

« Ad pedes etc., 23 novembris 1814. »

VI. *Réponse à la lettre précédente.*— Elle fut faite par le père Fontana, secrétaire d'une Congrégation romaine, au nom de cette Congrégation et du Pape. En voici la teneur : « Illustris- « sime domine, datam mihi ad te rescribendi provinciam « lubentissime suscipio...; quippe quæ potestatem facit, ut « Pontificio nomine te alloquar... Placuit enim Sanctissimo « Domino Nostro, referri ad patres Cardinales negotiis totius « Ecclesiæ præpositos ea omnia, quæ tuis litteris de re sacra « Parisiensi nuntiasti, ac præsertim de Cardinali Maurio, qui « in eam per manifestam sacrorum canonum infractionem « irrupit...

« Haud tamen dissimulare debeo ægre ipsos (1) tulisse quod « tu, etiam Cardinali Feschio, istius sedis procurationem a « canonicorum collegio committendam curaveris, dum ad eam « nominatus fuerat. In quo tuam aliquam culpam agnoverunt, « ignoscendam tamen; nedum enim tunc didiceras, ut ipse « ingenue fateris, quod postea non didicisti solum, sed præ- « claris factis et doctissimis scriptis luculenter demonstrasti, « a Lugdunensis Concilii Patribus illud diserte damnari, ac « frustra e gallicani cleri monumentis rei defensionem peti, « quæ nonnisi alienis Ecclesiæ temporibus, atque ex perni- « ciosissimis imperii cum sacerdotio dissidiis pauca exempla « suppeditant.

« Ignoscendum minus erratum visum est, te Cardinalem « Maurium publice, et tanquam capituli præsidem adiisse, « postquam ipse nominationem acceptaverat, ut de collata « eidem ab ipso capitulo vicarii auctoritate certiorem faceres, « et gratulareris; postquam scilicet, cum ea res in delibera- « tionem versaretur, collegarum in id connitentium consiliis « vehementissime obstitisses. Facto enim te a tua sententia « descivisse palam faciebas...

« Cæterum, cum e Lugdunensis canonis præscripto, atque « ex complurium Pontificum Constitutionibus, quas nunc « optime nosti, Bonifacii VIII præsertim, Alexandri V et « Julii II, qui ad episcopales sedes designati sunt prohibeantur « earumdem curationem suscipere, antequam Apostolicas de « sua institutione litteras adipiscantur, ne ipsorum acta irrita « infectaque sint; patet, nedum memoratam Cardinalis Maurii « electionem nullius fuisse roboris, sed eodem etiam nullitatis « vitio ea omnia laborasse, quæ gessit in diœcesis regimine, « quatenus a viro, qui legitima carebat jurisdictione, profi- « ciscebantur.

(1) Les cardinaux de la dite Congrégation.

« Revera quod Clemens XI, de Francisco de Solis ad Abu-
« lensem ecclesiam nominato, ipsamque ex auctoritate capi-
« tuli moderante, decreverat; quod imo ipsa Sanctitas Sua, ne
« Episcopus Nanceiensis in Florentinam sedem a principe
« designatus eidem a canonicis proponeretur, edixerat; idem
« illustrissimus Pater Pius VII, feliciter sedens, datis ad te
« litteris, Savonæ die 18 decembris 1810, de Cardinali Maurio
« confirmavit, irrita ac nullius valoris ejusdem acta denun-
« tians. Non est cur dubites de earum litterarum veritate,
« quas in Leodiensi libello editas legisti...

« De te autem, quem sodales arbitrantur datis ordinis suf-
« fragiis iterum ad antiquum munus adsciscendum esse,
« quasi rata ac firma esset remotio, quam per summam inju-
« riam de te vix in vincula conjecto decrevere, meminerint
« ipsi explorati juris esse, vicarium capitularem rite constitu-
« tum, ex officio dimoveri non posse, nisi gravior et justa
« causa id deposcat, per Apostolicam Sedem probanda... Non
« erat igitur, cur de tuo jure quæstio fieret, e quo nunquam
« te decidisse vel subdubitare nefas esset : neque idcirco
« actum novæ electionis assensu tuo te comprobare oporte-
« bat, licet eam adjeceris conditionem, qua vicariorum capitu-
« larium jura sarta tecta servanda esse nominatim excepisti...

« Romæ..., die 9 martii 1815... Franciscus Fontana, præ-
« positus generalis Barnabitarum, et a secretis S. Congrega-
« tionis negotiis ecclesiasticis præpositæ. »

VII. *Allocution consistoriale de Grégoire XVI, du* 1er *mars* 1842. — A cette époque, le gouvernement espagnol venait de renouveler la malheureuse tentative que Clément XI avait déjà réprimée en Espagne, en 1709. Grégoire XVI protesta en ces termes contre cette entreprise : « Querimur de vacantium ec-
« clesiarum canonicis temere inductis, aut etiam aperta vi
« adductis, ut munus vicarii capitularis viro a gubernio in
« Episcopum nominato deferrent, contra sanctiones concilii

« Lugdunensis II, aliis subinde constitutionibus et recenti « memoria notissimis Pii VII litteris confirmatas. »

VIII. *Conclusion à déduire des documents cités.* — Il s'agit de savoir si le chapitre peut conférer la juridiction et le pouvoir d'administrer le diocèse, au sujet nommé par le prince. Quelques esprits égarés ont prétendu qu'il le pouvait en certains cas, appuyant leur opinion sur une fausse interprétation de la décrétale *Nihil* d'Innocent III, et sur une prétendue coutume de la France. Le Saint-Siége a flétri cette opinion comme erronée, ainsi qu'en font foi les documents cités. Quand on a tenté de la mettre en pratique, il a déclaré coupable et nulle cette tentative. Il a repoussé comme intrus le sujet nommé qui avait osé prendre le gouvernement du diocèse avant la promotion consistoriale. Il a défendu, même sous peine d'excommunication, de le recevoir, de lui obéir, de lui reconnaître aucun pouvoir. La question pouvait-elle être décidée plus clairement, plus énergiquement et par une autorité plus compétente? Qu'on le remarque bien, pour que le sujet nommé ne puisse recevoir du chapitre aucune juridiction, il suffit que le Saint-Siége *ne le veuille pas*, et qu'il manifeste clairement cette volonté.

Le Souverain-Pontife pourrait ôter au chapitre lui-même toute juridiction et tout pouvoir de la conférer à d'autres. Il n'y a sur ce point aucune contestation. Donc, les sujets nommés ne pourront recevoir du chapitre aucune juridiction, si le Saint-Siége veut qu'ils n'en puissent recevoir aucune, et si le fait de cette volonté est suffisamment constaté. Or, il est authentiquement et solennellement constaté par tout ce que nous avons cité de documents.

Il nous reste à réfuter l'argument tiré d'une prétendue coutume, qui aurait légitimé la pratique contraire en France. Ce sera l'objet d'un autre article.

D. Bouix.

ESSAI SUR DIVERSES QUESTIONS DE PHILOSOPHIE.

TROISIÈME DISSERTATION.

THÉORIE DE L'ERREUR.

En quoi et en quel sens l'intellect humain est infaillible, en quoi et en quel sens il ne l'est pas.

Toute erreur consiste à admettre qu'une chose est ce qu'elle n'est pas, ou qu'elle n'est pas ce qu'elle est. Formulée au dehors, toute erreur est une *proposition fausse*. Cette notion générale reçue de tout le monde n'est sujette à aucune difficulté. Mais veut-on remonter à l'origine de l'erreur, veut-on chercher comment elle s'engendre en nous et quelle est la faculté qui l'enfante, on arrive aussitôt à une des plus difficiles, mais aussi des plus importantes controverses. L'assentiment erroné doit-il être attribué à l'entendement? Faut-il déclarer cette faculté essentiellement faillible, nous en défier en toute rencontre, et nous abîmer ainsi dans le scepticisme? Doit-on plutôt rejeter l'erreur uniquement sur une volonté vicieuse, dont l'impatience devançant les perceptions de l'entendement qui ne seraient jamais fautives, se hâte de prononcer avant que la vérité de ce qu'on affirme ait été aperçue?

Bien des auteurs font porter à la volonté toute la responsabilité des erreurs : ils pensent qu'on ne se tromperait jamais si, avant de prononcer, on voulait faire attention à ce qui est perçu par l'entendement, et ne rien affirmer au-delà. « L'entende-« ment, dit Bossuet (*Connaissance de Dieu*), est fait pour en-« tendre, et toutes les fois qu'il entend il juge bien. Ainsi tout « ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on « n'entend pas ; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni en-

« tendu, ni intelligible... On peut bien ne pas entendre ce qui « est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas...; et « ce qui fait qu'on croit quelquefois entendre ce qu'on n'en- « tend pas, c'est qu'on ne veut pas considérer... Il demeure « pour certain que l'entendement purgé de ses vices et vrai- « ment attentif à son objet ne se trompera jamais; parce qu'a- « lors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain, ou il ne « verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter « jusqu'à ce que la lumière paraisse. »

Cette notion de l'erreur, communément suivie, ce nous semble, dans les cours de philosophie de nos séminaires, résout-elle entièrement la difficulté et ne laisse-t-elle aucune hésitation dans l'esprit? N'y a-t-il pas des erreurs tout-à-fait indépendantes de la volonté? Que sont les idées fixes des fous, sinon des erreurs? Ne sont-elles pas, cependant, tout-à-fait involontaires? S'ils pouvaient réfléchir un instant sur ce qu'ils regardent comme certain, ou avoir seulement le premier soupçon qu'ils se trompent, ne sortiraient-ils point par là même de leur aliénation? L'homme qui s'applique de son mieux à un calcul arithmétique, ne se trompe-t-il pas quelquefois, et n'est-ce pas tout-à-fait contrairement à sa volonté? Celui qui, le vendredi, transgresse la loi de l'abstinence, parce qu'il se croit seulement au jeudi, n'est-il pas dans une erreur involontaire? S'il ne lui vient pas le moindre soupçon de son faux supposé, son erreur n'est-elle pas invincible, en ce sens qu'il ne lui est nullement libre de ne pas y tomber; et les théologiens ne déclarent-ils pas, à ce titre, sa transgression exempte de culpabilité?

On voit par ces réflexions combien la tâche que nous entreprenons est grave. Nous touchons à l'intime de la question de la certitude; une théorie complète de l'erreur en est le dernier mot. Nous diviserons la matière de cette sorte : 1° nature de l'erreur; 2° sa compatibilité avec l'infaillibilité de l'intellect;

3° en quel sens il peut y avoir des erreurs invincibles ; 4° comment la volonté peut être cause de l'erreur ; 5° de la culpabilité des erreurs ; 6° application de cette théorie de l'erreur aux principales manières dont il nous arrive de nous tromper ; 7° notion du *vraisemblable ;* 8° manière de corriger de son erreur celui qui y est tombé.

§ I.

Nature de l'erreur.

Comme il est indifférent pour notre objet de considérer l'acte erroné, ou comme renfermé dans l'esprit, ou comme exprimé au dehors en proposition, nous allons examiner l'erreur dans ce second état, c'est-à-dire en tant que *proposition fausse*; il en résultera moins de peine pour suivre la série des raisonnements. Dans le même but de ne pas fatiguer l'attention en l'obligeant de considérer trop de données simultanément, nous séparerons ces données en autant de propositions diverses, de manière à ne faire en quelque sorte qu'un pas à la fois.

I. *L'erreur n'est pas une proposition réputée fausse par celui qui la prononce.* — Quand celui qui affirme le faux connait la fausseté de son affirmation, il n'erre pas, il ment. Le mensonge diffère essentiellement de l'erreur. Dans le mensonge, on veut tromper, mais on ne se trompe pas soi-même. Dans l'erreur on est trompé soi-même, et on n'affirme le faux que parce qu'on le croit vrai. Il n'y a aucune erreur dans l'esprit de celui qui ment, quoique ce qu'il affirme soit faux. En un mot, il est de l'essence de l'erreur *de croire* sincèrement que ce qu'on affirme est vrai.

II. *L'erreur n'est pas non plus une proposition prononcée en doutant si elle est vraie ou fausse.* — Quiconque énonce une chose comme vraie, affirme par là même implicitement qu'il la tient lui-même pour vraie : en sorte que cette locution : *Telle*

chose est certaine, équivaut rigoureusement à celle-ci : *Je regarde telle chose comme certaine*. Si donc quelqu'un regardant ce qu'il affirme comme douteux ne laisse pas de l'affirmer comme vrai, son affirmation est un mensonge ; or, d'après le n° précédent, mentir n'est pas errer ; donc, l'erreur n'est pas une proposition affirmée avec le doute de sa vérité.

III. *L'erreur n'est pas une proposition affirmée sans aucune raison.* — Supposons quelqu'un qui affirme une chose sans avoir absolument aucune raison de l'affirmer plutôt que de la nier. Ou il fait attention à cette absence de tout motif d'affirmer plutôt que de nier, ou il n'y fait pas attention : s'il y fait attention, nous retombons dans le cas précédent ; car, alors, il sait qu'il n'a pas plus de raison de tenir la proposition pour vraie, que de la regarder comme fausse ; par là même il doute si elle est fausse ou vraie, et par conséquent en l'affirmant comme vraie il ment, et son affirmation n'est pas une erreur. Si, ne faisant pas réflexion à l'absence de tout motif d'affirmer plutôt que de nier, il affirme néanmoins sans savoir pourquoi, son affirmation est l'effet d'un mouvement aveugle et irréfléchi, auquel il arrive en effet que l'âme se livre quelquefois à cause de la perturbation des organes, comme le prouvent l'état de sommeil, de délire et d'aliénation. Mais précisément parce que l'affirmation est alors sans motif et sans réflexion, et que l'individu interrogé sur le motif de son affirmation répondrait, s'il commençait à réfléchir, qu'il n'en sait rien, son assertion constitue l'acte proprement dit de folie. L'aliénation mentale consiste précisément à dire le vrai ou le faux sans savoir pourquoi. Le fou, par conséquent, ne sait pas s'il dit vrai, lors même qu'il dit vrai, et dans ce sens on qualifie fort justement la valeur de ses propos par cette réflexion qui se fait en pareil cas : Il ne sait ce qu'il dit.

Ce n'est pas cet acte téméraire et irréfléchi qu'on a coutume de désigner par le mot d'*erreur*. Cette dénomination est

toujours réservée à la proposition fausse que quelqu'un énonce comme vraie à cause de quelque raison, de quelque motif qui la lui fait regarder comme telle, et qui le porte à ne pas hésiter dans son assentiment.

IV. *La raison qui porte à affirmer une proposition fausse n'est pas la perception immédiate de la convenance ou de la répugnance affirmée entre le sujet et l'attribut.*—La perception immédiate de convenance ou de répugnance entre le sujet et l'attribut a toujours infailliblement sa réalité objective. Nous ne revenons pas sur cette thèse qui a été établie dans nos dissertations précédentes. Si la raison d'affirmer était une perception de cette espèce, l'affirmation ne pourrait donc pas être fausse; et par conséquent lorsqu'on affirme le faux on n'a jamais pour motif la perception immédiate de sa vérité, c'est-à-dire de la convenance ou de la répugnance entre le sujet et l'attribut de la proposition affirmée.

V. *L'erreur est toujours une conclusion.* — D'après les numéros précédents, l'erreur est une proposition affirmée à cause d'une raison, et cette raison n'est pas la vue immédiate de sa verité : si on l'affirme, ce n'est pas qu'on perçoive immédiatement la convenance ou la répugnance du sujet et de l'attribut, c'est pour une autre raison : mais par cela même qu'on n'affirme pas cette convenance ou répugnance comme perçue *immédiatement*, on l'affirme parce qu'on la conclut, de quelque principe ; autrement on l'affirmerait sans raison. En d'autres termes, on ne peut avoir que deux raisons d'admettre une proposition comme vraie ; ou la perception immédiate de sa verité, ou la perception médiate : mais percevoir la convenance du sujet et de l'attribut *médiatement*, c'est-à-dire, au moyen de quelqu'autre proposition, c'est précisément la conclure, ou la déduire ; donc, la proposition erronée est toujours affirmée comme déduite ; l'erreur est donc toujours une conclusion.

VI. *L'erreur est toujours la conclusion d'un syllogisme, ou moins implicite.* — Toute conclusion est la conclusion d'un raisonnement, et tout raisonnement se réduit, quant au fond, à un syllogisme : donc, toute erreur, étant une conclusion, est par là même la conclusion d'un syllogisme, sinon extérieurement exprimé et dans sa forme propre, au moins intérieur et d'une manière qui le renferme implicitement. Cette observation serait inutile, s'il n'importait dans une matière aussi difficile de tout réduire à la formule la plus simple et la plus facile à examiner. Or, l'attention va être soulagée par là même qu'elle n'aura plus à apprécier l'erreur que comme conclusion d'un syllogisme.

VII. *Le syllogisme à conclusion erronée (s'il est régulièrement construit) a pour majeure la raison pour laquelle on affirme le faux.* — Afin de pouvoir mieux préciser la cause et la nature de l'erreur, nous supposerons le syllogisme à conclusion erronée ramené à une certaine forme déterminée. Prenons pour type celle qui paraît la plus naturelle et qu'on peut nommer sa structure régulière; c'est-à-dire celle où l'on pose pour majeure la proposition qui renferme la conclusion, et pour mineure celle qui montre qu'en effet elle la renferme. Le syllogisme est alors semblable à celui-ci : *Tout ce qu'a révélé Jésus-Christ est certain ; or, il a révélé que nous ressusciterions un jour ; donc, notre résurrection future est certaine.* Cette vérité, *tout ce que Jésus-Christ a révélé est certain*, renferme, comme on voit, cette autre : *Il est certain que nous ressusciterons ;* puisque comme l'énonce la mineure, cette résurrection future fait partie des choses révélées.

Nous disons qu'en supposant réduit à cette forme le syllogisme à conclusion erronée, sa majeure exprime la raison pour laquelle on affirme le faux. En effet, la raison qui pousse à affirmer une proposition est par là même la raison de laquelle on croit pouvoir déduire cette proposition : or, par là

même qu'on croit pouvoir déduire une proposition d'une raison ou d'un principe, on croit qu'elle est renfermée dans cette raison, dans ce principe : donc, la raison pour laquelle on affirme le faux est toujours le principe que l'on pose comme renfermant la conclusion erronée : mais le principe posé comme renfermant la conclusion se trouve être la majeure dans tout syllogisme ayant la structure régulière dont nous avons parlé ; donc, dans tout syllogisme de cette forme et à conclusion erronée, la majeure exprime la raison qui fait affirmer le faux.

Considérons bien maintenant cette majeure ou cette raison, qui pousse celui qui se trompe à son affirmation erronée.

VIII. *Pour que l'erreur puisse avoir lieu, il faut que cette majeure, prise en un certain sens, renferme réellement et soit perçue renfermant la conclusion.* — L'esprit n'a aucune raison d'adhérer à la conclusion, s'il ne perçoit cette conclusion renfermée dans le principe ou la majeure ; il n'est porté à adhérer que parce qu'il perçoit cette inclusion : si cette inclusion était inaperçue, l'esprit par là même ne saurait pas s'il faut admettre ou nier la conclusion ; par là même il n'affirmerait rien, ou, s'il affirmait extérieurement, ce serait sans adhérer réellement lui-même et commettant, non une erreur, mais un mensonge. Ainsi, ou impossibilité d'adhérer à la conclusion erronée, ou perception réelle que la majeure contient cette conclusion. Mais, comme nous l'avons établi dans une dissertation précédente, toute perception a nécessairement sa réalité objective ; cette inclusion ne saurait donc être perçue, si elle n'est réelle. Il faut donc que la majeure, prise et entendue en un certain sens, renferme véritablement et réellement la conclusion erronée. Aidons-nous d'un exemple. Un ami vient me voir régulièrement tous les jeudis : mais, contrairement à son habitude, il vient une fois le vendredi. En l'apercevant, je me figure que c'est jeudi et j'agis en conséquence de cette erreur. La raison qui me porte

à croire que c'est jeudi, c'est l'habitude de mon ami de venir ce ce jour-là. Le syllogisme implicite est par conséquent celui-ci : *Quand mon ami vient me voir, c'est jeudi ; or, il vient me voir; donc c'est jeudi.* Il faut, disons-nous, que cette majeure : *Quand mon ami vient me voir, c'est jeudi*, prise dans quelque sens, soit perçue renfermant, et par conséquent renferme réellement, la conclusion, *c'est jeudi*. Elle la renferme, en effet, prise dans son sens rigoureux, absolu et sans restriction; car, s'il était rigoureusement vrai que mon ami ne vint que les jeudis, il serait impossible qu'il ne fût pas jeudi, quand il vient me voir. Il faut, disons-nous, qu'il y ait toujours de la sorte un sens de la majeure qui renferme et soit perçu renfermer la conclusion ; autrement l'esprit n'aurait aucune raison d'adhérer à cette conclusion erronée; et toute erreur serait impossible.

IX. *Cette majeure doit être perçue vraie et par conséquent être réellement vraie dans quelque sens ou dans quelque hypothèse.* — Si cette majeure, unique motif déterminant, unique raison qui porte à affirmer la conclusion erronée, n'était perçue vraie en aucun sens, l'esprit ignorerait totalement sa vérité, et il ne saurait pas si elle est vraie ou fausse; il saurait, au contraire, qu'il n'en voit pas la vérité, et par là même il ne l'admettrait pas pour vraie. Mais si l'esprit ne tient pas la majeure pour vraie, il est impossible que précisément *à cause* de *sa vérité* il soit poussé à tenir pour vraie une autre proposition, c'est-à-dire la conclusion. Donc, par cela même que la majeure est la raison qui pousse l'esprit à admettre la conclusion erronée, cette majeure est perçue vraie par l'esprit, au moins dans quelque sens. Et comme toute perception a sa réalité objective, il est impossible que cette majeure perçue vraie dans un certain sens, ne soit pas réellement vraie dans ce sens.

X. *Cette majeure ne peut être perçue vraie dans le sens dans lequel elle contient la conclusion.* — Car alors la conclusion ne serait point fausse et il n'y aurait pas d'erreur.

Maintenant nos préparatifs sont terminés : avec ces données nous allons pénétrer entièrement cette grande difficulté ; et nous allons enfin reconnaître d'une manière précise comment s'engendre l'erreur et en quoi elle consiste. Sa compatibilité avec l'infaillibilité de nos connaissances perceptives et sensitives ne sera qu'une facile conséquence.

XI. *Après que l'esprit a perçu la majeure vraie dans un sens, il peut être porté à agir comme si elle était vraie dans le sens dans lequel elle renferme la conclusion.* — 1° Dès que l'esprit a reconnu la vérité de la majeure dans un certain sens, il peut cesser de la considérer, il peut terminer là son attention et sa réflexion sur cette majeure ; il peut ne pas se demander si elle est vraie dans un autre sens, et en particulier dans le sens dans lequel elle renferme la conclusion. En cela point de répugnance. Quand une proposition est susceptible d'être prise et considérée en divers sens, l'esprit peut très-bien ne considérer qu'un de ces sens, terminer là son attention sans la porter sur les autres sens, ce qui s'appelle *en faire abstraction*. Cette abstraction n'est pas un acte, c'est au contraire un non-acte, puisque c'est la non-attention aux autres sens. Non-seulement cette abstraction, cette restriction de l'attention à un seul sens d'une proposition, est possible, mais elle a lieu de fait et continuellement. Il nous serait même impossible de supporter la peine et le travail que nous nous imposerions, si nous voulions faire attention à tous les sens des propositions que nous avons à employer dans nos discours. Ainsi donc, que l'esprit puisse percevoir la majeure vraie dans un sens, et ne pas la considerer dans les autres sens, c'est ce qu'on ne peut nier, ce qui ne peut être sujet à aucune difficulté.

2° L'esprit peut, de plus, ne pas faire attention qu'il ne voit la majeure vraie *que dans tel sens*, que jusqu'à telle limite et pas au-delà. Que le lecteur veuille bien remarquer cette seconde

abstraction ; c'est le point décisif de la difficulté. L'esprit a perçu la majeure vraie dans tel sens, et par conséquent jusqu'à telle limite. Hé bien, cela fait, je dis que comme il pourrait faire attention à *cette limite* de la vérité perçue, il peut aussi ne pas y faire attention. Dans ce cas l'esprit aura vu la majeure vraie dans un sens, et il saura qu'il l'a vue vraie dans quelque sens, mais *il ne saura pas qu'il ne l'a vue vraie que dans ce sens* et pas au-delà ; et il ne le saura pas, faute d'attention ; c'est-à-dire, parce que son attention ne s'est pas portée jusque-là. En d'autres termes, ce fait que *la majeure n'est perçue vraie que jusqu'à tel point* et pas au-delà, il peut ne pas y faire attention, il peut en faire abstraction. La possibilité de cette seconde abstraction ne saurait être non plus sujette à aucune difficulté.

3° Mais que doit-il arriver à l'esprit qui a fait ces deux abstractions, à l'esprit qui n'a considéré la majeure que dans un sens, et qui, de plus, n'a pas remarqué qu'il ne la percevait vraie *que dans celui-là ?* Il doit nécessairement se déterminer dans ses actes comme si cette majeure était vraie en tout sens et sans restriction. Il l'a vue vraie, et il ne fait pas attention qu'il l'a vue vraie *avec limite;* donc, il doit arriver comme s'il l'avait vue vraie *sans limite.* Mais qu'arriverait-il, s'il avait perçu la majeure vraie dans tous les sens? Comme l'esprit perçoit que dans un de ces sens elle renferme la conclusion, il doit adhérer à cette conclusion comme vraie, et *voilà l'erreur.* Avant de passer outre faisons l'application de ce que nous venons de dire à un cas particulier, par exemple, à l'erreur où je tombe lorsque j'aperçois le vendredi un ami qui ne vient me voir habituellement que le jeudi, ce qui me fait errer sur le jour de la semaine. Le syllogisme implicite, avons-nous dit, est alors celui-ci : *Quand mon ami vient me voir c'est jeudi ; or, il vient me voir; donc c'est jeudi.* La raison qui me fait supposer faussement que c'est jeudi, est précisément ce qu'exprime la majeure, savoir cette

proposition, *quand mon ami vient me voir c'est jeudi*. Cette proposition est vraie en un sens, savoir en ce sens qu'*ordinairement* c'est le jeudi que me vient cette visite : elle n'est pas vraie dans un sens absolu, en sorte qu'il soit absolument *toujours* jeudi, quand mon ami vient me voir. Examinons comment mon esprit a dû considérer et saisir cette proposition, pour que j'aie pu tomber dans l'erreur. Il faut en premier lieu que j'aie vu du vrai dans cette proposition : s'il n'eût pas été à ma connaissance que c'est le jeudi que me vient cette visite, je n'aurais pas été porté à conclure que je suis au jeudi. Mais dans quel sens ai-je reconnu vraie cette proposition ? Ce n'est pas, certes, dans le sens absolu : car, si l'on m'avait demandé si j'entendais que la visite fût tellement attachée au jeudi, qu'elle ne pût jamais arriver un autre jour, j'aurais à l'instant répondu que non : je ne l'ai donc reconnue vraie que dans le sens dans lequel elle est vraie ; ce que je savais et ce qui m'est alors venu subitement en pensée, c'est que mon ami vient habituellement le jeudi. Mais en reconnaissant et en apercevant vraie la majeure dans le sens restreint, ai-je fait attention que cette vérité s'arrêtait à ce sens restreint, et qu'au-delà je ne percevais pas que la proposition fût encore vraie ? Non, je n'y ait pas fait attention ; car, si cette attention de mon esprit avait eu lieu, je n'aurais pas pu être porté à conclure que c'était jeudi ; j'aurais été préservé de l'erreur. Je n'ai donc pas fait attention à la limite où s'arrêtait la vérité de la majeure.

Mais par ce défaut d'attention qu'a-t-il dû arriver ? Mon esprit a dû se déterminer comme si cette limite n'existait pas, comme si la majeure avait été vraie sans limite, c'est-à-dire dans toute l'étendue de sa signification. Mais d'autre part mon esprit percevait, au moyen de la mineure ou du fait de la visite actuelle, que la conclusion, *c'est jeudi*, est renfermée dans cette vérité illimitée, *c'est jeudi quand la visite a lieu ;* mon esprit a donc dû adhérer à la conclusion, *c'est jeudi*. Et, qu'on le remarque bien,

il n'a pas pu éviter cette fausse persuasion : pour l'éviter il aurait précisément fallu faire attention à la limite où s'arrêtait la vérité de la majeure : cette attention n'ayant pas eu lieu, il était impossible de ne pas agir comme si la majeure était vraie sans limite.

Or, dans l'hypothèse de la majeure vraie en tous sens, il a été impossible à mon esprit de ne pas percevoir qu'elle renfermait la conclusion, et de ne pas affirmer par conséquent cette conclusion.

XII. *Donc l'erreur est une conclusion erronée, admise nécessairement, par suite d'un manque d'attention.* — Justifions toutes les parties de cette notion. 1° C'est l'admission *d'une conclusion*, c'est-à-dire d'une proposition reconnue vraie par l'intellect, non immédiatement en elle-même, mais comme comprise dans un principe et dans l'hypothèse de la vérité de ce principe ; en sorte qu'il ne peut pas y avoir d'erreur sans un raisonnement, et que la proposition erronée est nécessairement et toujours une proposition déduite. C'est ce qui résulte des nos III, IV et V. — 2° Nous disons que l'admission de la proposition erronée est nécessaire et inévitable, quand un certain manque d'attention a eu lieu. En effet, quand l'esprit n'a pas fait attention à la limite où s'arrêtait la vérité de la majeure, il doit être déterminé comme si elle était vraie sans limite : or, dans l'hypothèse de sa vérité illimitée, elle renferme la conclusion ; et l'esprit est par là même déterminé inévitablement à regarder la conclusion comme vraie. Une fois la majeure supposée vraie, selon toute sa signification, il n'est plus possible à l'esprit de reculer devant la conclusion. — 3° Nous disons enfin que la cause de l'erreur est un manque d'attention. En effet, ce qui détermine l'esprit à admettre la conclusion erronée, c'est que la majeure agit sur lui comme si elle était vraie, même dans le sens dans lequel elle contient la conclusion ; et ce qui fait que la majeure agit nécessairement et inévitable-

ment ainsi sur l'esprit, c'est que l'esprit en la percevant vraie dans un certain sens, n'a pas fait attention que sa vérité n'allait pas au-delà de ce sens.

Donc, en dernière analyse, c'est ce manque d'attention qui est cause de l'erreur.

§ II.

Comment le fait de nos erreurs est compatible avec l'infaillibilité de l'intellect.

I. *Lorsque nous nous trompons, notre intellect ne faillit point précisément en admettant la proposition erronée.* — Faillir, pour l'intellect, serait percevoir ou croire percevoir ce qui n'est pas; or, en admettant la proposition erronée il ne perçoit ni ne croit percevoir que ce qui est vrai. En effet, il n'admet pas la proposition erronée comme perçue vraie immédiatement, mais seulement comme conclusion ; par conséquent, il l'admet seulement comme contenue dans la majeure ; et comme vraie par la vérité de la majeure. Par conséquent, il ne l'admet comme vraie que *dans l'hypothèse de la vérité de la majeure,* dans laquelle il perçoit qu'elle est contenue. Or, dans l'hypothèse de la vérité de la majeure, la conclusion erronée n'est pas erronée et ne peut pas l'être. Si la majeure était vraie selon toute l'étendue de sa signification, la conclusion serait pareillement vraie. Donc, l'intellect qui n'y adhère et ne l'admet que dans l'hypothèse de la vérité de la majeure et comme renfermée dans cette majeure, n'erre pas; il n'admet que ce qui est réel. —Vous me direz qu'après tout il admet comme vraie une proposition qui est fausse, et que, par conséquent, il admet ce qui n'est pas.

La difficulté, présentée ainsi, paraît spécieuse : mais voyez s'il est vrai de dire d'une manière absolue que, quand on se trompe, on admet comme vraie la proposition erronée. Encore une fois cette proposition erronée n'est admise que

comme conclusion : ce n'est pas qu'elle soit perçue vraie en elle-même, c'est à cause d'une raison *supposée vraie*, et qui ne peut-être vraie sans que la conclusion qui s'en déduit réellement le soit aussi. Cette assertion, *que dans toute erreur notre intellect juge vraie la conclusion erronée*, doit être appréciée selon deux sens. Notre intellect juge vraie la conclusion erronée dans l'hypothèse de la vérité de la majeure et à cause de cette majeure réputée vraie, d'accord : à cause de la conclusion perçue vraie en elle-même et parce qu'il croirait percevoir sa vérité, je le nie. De cette sorte, vous ne trouverez pas que le jugement de l'intellect par lequel nous adhérons à la conclusion erronée porte à faux, et cette faculté n'est pas encore convaincue de faillibilité dans ses actes.

Vous me direz que la difficulté est seulement reculée et transportée à l'admission de la majeure. Car cette majeure est fausse dans le sens où elle renfermerait la conclusion, et c'est précisément dans ce sens que l'intellect la suppose, c'est-à-dire la juge vraie et l'admet comme telle. Voyons s'il en est ainsi ; recherchons si à l'égard de la majeure ou de la raison qui fait admettre le faux, l'intellect faillit par quelqu'un de ses actes.

II. *Notre intellect ne faillit point non plus par aucun acte, lorsqu'il se détermine comme si la majeure était vraie au delà du sens dans lequel il l'a perçue vraie.* — Vous dites que l'intellect *suppose* du moins la majeure vraie dans un sens où elle est fausse. Comment le suppose-t-il ? Est-ce par *un acte* ? Est-ce en se figurant percevoir ce qu'il ne perçoit pas ? Nullement : ce mot de *supposer* est ici perfide, en insinuant qu'il y a jugement et prononcé positif sur la vérité de la majeure, dans le sens où elle est fausse : il n'en est rien. L'esprit a vu la majeure vraie dans le sens où elle est vraie ; mais il n'a pas fait attention que

la vérité perçue de cette majeure n'allait pas au-delà de ce sens, par le seul fait de cette *non-attention*, la vérité perçue de cette majeure doit agir sur nous comme si elle n'était pas limitée à ce sens, c'est-à-dire comme si cette majeure était vraie entièrement et en tout sens. Mais l'intellect en se trouvant ainsi déterminé par suite de cette non-attention, ne juge point pour cela par un acte intellectif, par aucun acte quelconque, que la majeure soit vraie au-delà du sens où il l'a vue vraie ; il ne l'admet pas, il ne le prononce pas ; il n'y a de sa part aucun acte positif, mais tout simplement il n'y fait pas attention, il n'y pense pas ; et cette non-attention suffit pour que la vérité *restreinte* qu'il a perçue le détermine comme si elle n'était pas restreinte. Est-il exact, par conséquent, de dire que l'intellect *suppose* la majeure vraie dans un sens ou elle est fausse ? Non, si par le mot *supposer* on entend un acte postif de l'intellect ; il n'y a pas acte positif de l'intellect, puis qu'au contraire il y a *non-attention*. Oui, si par le mot *supposer*, on entend que l'esprit n'ayant pas fait attention à la limite où s'arrête la vérité perçue de la majeure, est inévitablement déterminé par là même comme si cette limite n'existait pas, et que le principe fût vraie en tous sens. Qu'on le remarque donc bien, même dans le *faux supposé* sur la vérité du principe ou de la raison qui nous fait errer, il n'y a de la part de l'intellect aucun acte positif qui porte à faux ; aucun qui n'ait sa réalité objective ; aucun qui doive faire mettre en question son infaillibilité proprement dite.

III. *L'erreur est causée par un non-acte, c'est-à-dire par un manque d'attention de l'intellect.* — L'erreur vient de ce que l'entendement est déterminé à considérer la conclusion comme si la majeure qui la renferme dans un certain sens était vraie dans ce sens : mais cette détermination de l'entendement n'a lieu elle-même que par la *non-attention* à la limite de

la vérité qu'il a perçue dans la majeure, ce qui fait qu'il agit inévitablement comme si cette vérité s'étendait à tous les sens de cette majeure ; donc, en dernière analyse, c'est ce manque d'attention qui cause l'erreur. Mais cette *non-attention* est une négation d'acte : donc, l'intellect ne tombe pas dans l'erreur par acte, mais par *non-acte*.

IV. *Donc l'entendement humain est faillible d'une faillibilité improprement dite, c'est-à-dire par non-acte, mais non d'une faillibilité proprement dite, c'est-à-dire, en percevant ou en croyant percevoir le faux.* — C'est une imperfection dans l'entendement de ne pas considérer une proposition dans tous ses sens et de borner son attention à un seul ; c'est encore une imperfection, qu'on a vu la proposition vraie dans un sens, de ne pas faire attention et de ne pas se souvenir que c'est dans ce sens seulement qu'on a perçu sa vérité ; manque d'attention dont l'effet inévitable, comme nous l'avons vu, est l'admission d'une conclusion erronée. Si notre entendement était infini comme celui de Dieu, percevant tout ce qui est avec une souveraine perfection et, par conséquent, une souveraine avec attention, l'erreur serait impossible ; nous percevrions vrai ce principe dans un sens, mais faux dans le sens dans lequel il engendre la conclusion erronée ; la conclusion, par là même, serait vue fausse, et l'erreur ne pourrait jamais avoir lieu. C'est là le propre de l'intellect divin qui par une intuition unique atteint toute vérité sans que rien lui échappe, sans qu'il y ait jamais en lui ni abstraction, ni distraction, ni manque d'attention pour quoi que ce soit. Mais notre intellect à nous n'embrassant pas d'un regard la vérité finie, peut par là même considérer un objet et pas un autre, et dans un objet une propriété et pas une autre, et dans une autre proposition un sens et pas un autre. Notre intellect est donc faible et défectueux, et diffère de l'intellect divin en ce qu'il est

sujet à la *non-attention* dont nous avons parlé et de laquelle dérive l'erreur. Que si l'on veut appeler faillibilité cette imperfection qui tient à sa nature et qui rend l'erreur possible, il faudra dire que notre intellect est faillible, Oui, il l'est ainsi, non en percevant, mais au contraire en ne faisant aucun acte, en omettant de porter plus loin son attention. Mais, quand on discute la question de la certitude, ce n'est pas de cette faillibilité improprement dite qu'on s'occupe ; on entend la faillibilité de l'intellect, dans son acte même de percevoir. Or, dans ce sens, malgré le fait de nos fréquentes erreurs, l'intellect est réellement infaillible et il demeure vrai que, quand il perçoit et croit percevoir, l'objet est toujours réel. En d'autres termes, *intellectus quatenus percipiens est infallibilis.* Ce n'est point là déifier notre raison en lui transportant un attribut propre de la divinité ; ce qui fait regarder à quelques-uns la doctrine exposée comme une sorte d'impiété. Sans doute, dans l'homme comme dans Dieu, il est de la nature de l'intellect de ne pouvoir connaître que ce qui est ; mais l'intellect de Dieu est fini subjectivement et aussi quant à l'objet ou à la vérité connue ; tandis qu'il est fini dans la créature. Dieu peut créer un intellect fini, mais il ne peut pas faire que percevoir soit percevoir ce qui n'est pas. Personne ne songe qu'il y ait impiété à attribuer à l'homme la propriété de l'être qui appartient aussi à Dieu. Dieu possède l'être, l'homme le possède ausssi ; et il est aussi certain que l'homme est hors du néant par son être, que Dieu l'est par le sien, Mais quelle différence y a-t-il entre les deux ? Celle du fini et de l'infini. Il en est de même de la connaissance. Dieu connaît ce qui est, et sa connaissance ne peut être sans réalité objective ; l'homme connaît ce qui est, et son acte de percevoir ne peut pas être non plus sans réalité objective.

Mais qu'elle différence y a-t-il entre ce que connaît

Dieu et ce que connaît l'homme, entre la portée de l'intellect divin et de l'intellect humain ? Celle du fini à l'infini. Pourquoi craindrions-nous de nous trouver ce trait de ressemblance avec la Divinité ? La révélation chrétienne ne nous dit-elle pas que Dieu nous a faits à son image et à sa ressemblance ? Bénissons plutôt ce Dieu, principe de l'être et de la vie, qui nous a élevés à cette dignité *d'êtres intelligents*, c'est-à-dire capables d'atteindre le vrai, et, par conséquent, de l'atteindre avec certitude puisque douter serait ne pas l'atteindre ; et employons à connaître son infinie bonté cet entendement qu'il n'a pu nous donner, que pour en être Lui-même l'objet final.

§ III.

Des erreurs invincibles.

I. Lorsqu'avant de prononcer, on fait attention si la majeure est perçue vraie dans le sens qui renferme la conclusion, l'erreur est impossible. — En effet, quand l'esprit s'est demandé à lui-même s'il perçoit la majeure vraie dans ce sens, la réponse est oui ou non : car il ne peut pas ignorer s'il perçoit ou non ; ignorer si l'on perçoit, c'est ne pas percevoir. Si le principe est perçu vrai dans le sens qui enfante la conclusion cette conclusion ne peut pas être fausse. Si, au contraire, l'esprit s'étant fait cette demande fait attention qu'il ne perçoit réellement pas la vérité de la majeure dans le sens qui renferme la conclusion, la raison d'affirmer cette conclusion n'existe plus ; car cette raison n'était que la majeure perçue vraie en tant que renfermant cette conséquence : l'esprit, qui d'ailleurs par hypothèse ne perçoit pas immédiatement cette conclusion en elle-même, fera donc attention qu'il n'en connaît la vérité en aucune manière : il lui sera donc impossible d'en affirmer la vérité autrement qu'en proférant au dehors le contraire de ce qu'il pense ; ce qui ne serait pas une erreur, mais un mensonge. Donc,

l'attention de l'esprit sur ce point : *la majeure est-elle perçue vraie par moi dans un tel sens qui renferme la conclusion, l'erreur est impossible*, rend l'erreur radicalement impossible,

II. *Donc, quand l'erreur a déjà été commise, elle est infailliblement et nécessairement corrigée sitôt qu'à lieu l'attention ou l'examen sur le point indiqué.* — Sitôt que, par la réflexion, l'esprit vérifie ce fait, s'avoir : *s'il a perçu le principe vrai dans le sens qui renferme la conclusion*, il se trouve à l'instant dans les conditions indiquées au numéro précédent, c'est-à-dire, dans l'impossibilité d'affirmer la conclusion erronée: donc s'il l'affirmait, auparavant, il cesse à l'instant même de l'affirmer, et par conséquent il corrige son erreur.

III. *Donc, il n'y a ni ne peut y avoir aucune erreur invincible, quand l'attention ou l'examen sur le point indiqué a lieu.* — Puisque cette attention empêche l'erreur avant qu'on ait prononcé, et la corrige quand elle a lieu.

IV, *Donc, il est très-vrai que si l'homme pouvait et voulait accompagner tous ses jugements de l'attention dont nous parlons, il ne se tromperait jamais.* — Ce corollaire n'a besoin d'aucun développement. Nous disons si l'homme *pouvait* et non pas seulement s'il voulait. On va voir que cette attention assidue à peser tous nos jugements dépasse nos forces. Voilà le vrai côté faible de la raison humaine, et celui auquel il faut réserver ces éloquentes lamentations et ces éternelles doléances que bien des auteurs répètent à tout propos, et dont l'application générale et vague à toutes les opérations de notre entendement, porterait à le croire incapable d'aucune certitude.

V. *Cet examen est impossible lorsqu'on ne pense pas du tout à le faire et qu'il n'en vient pas la première idée.* — Celui qui a admis une proposition erronée peut ne pas mettre même en question s'il s'est

trompé ou non ; et s'il serait prudent d'examiner la raison de son jugement Son attention, préoccupée par d'autres objets, peut ne pas se porter du tout sur le jugement faux qu'il vient de faire et en conséquence duquel il agit. Un chasseur voit remuer dans les broussailles quelque chose qui ressemble à la bête fauve qu'il poursuit ; le syllogisme implicite est malheureusement de suite formé : *Quand un objet remue ainsi et paraît de la sorte, c'est la bête fauve ;* or, *voilà un objet qui est ainsi ; donc, c'est la bête fauve* ; et il tire, et il tue son ami.

La majeure est vaie avec restriction, avec le corectif *ordinairement,* et dans ce sens elle ne renferme pas la conclusion ; elle est fausse dans le sens absolu et dans ce sens seulement elle renferme la conclusion Si au moment où l'infortuné a dit en lui-même *voilà la bête* (ce qui est tout le syllogisme implicitement), il lui était venu seulement en pensée qu'absolument ce pouvait être un autre objet, un homme, il n'aurait pas commis le meurtre ; ou, du moins, s'il avait tiré dans ce doute il devrait être regardé comme criminel ; car il aurait consenti dans son cœur à cette horrible action. Mais s'il ne lui est pas venu le moindre doute, l'examen ou l'attention qui aurait détruit la déplorable erreur lui a été impossible : il n'a donc pas pu se défaire de l'erreur ni en éviter le résultat funeste, et il est innocent. Ces sortes d'erreurs peuvent venir et viennent en effet, fréquemment, même aux personnes les plus prudentes. C'est ainsi qu'on croit être dans un autre jour de la semaine que le jour réel ; qu'on croit avoir entendu un mot qui n'a pas été dit ; que dans une multiplication on met le chiffre qu'il ne faut pas. etc. Dans tous les cas, le syllogisme implicite a toujours lieu, comme nous le montrerons bientôt par une application spéciale ; mais il ne vient pas en pensée d'examiner si l'on perçoit vraie la majeure dans le sens qui fournit la conséquence. Cet examen devient par là

même impossible dans toutes ces circonstances, et l'erreur en est la suite inévitable.

VI. *Cet examen est impossible à plus forte raison dans les états où l'âme est incapable de toute réflexion sur ses actes.* — Cet examen est lui-même une réflexion sur le sens dans lequel on a perçu vraie la majeure ; donc, lorsque toute réflexion est impossible, cet examen est impossible aussi. Or, il est bien des états dans lesquels l'âme n'a plus la faculté de réfléchir sur ses actes. Elle en est privée 1° dans le sommeil ; et le sommeil n'est même que cette absence de réflexion. L'âme pendant le sommeil continue à être occupée d'une série d'idées. Et comme ces idées produisent dans le cerveau des impressions semblables à celles que produiraient les objets rêvés s'ils étaient réels et frappaient les sens, l'âme qui sent ces impressions les attribue à des objets réels : le syllogisme implicite du rêve est ainsi : Quand j'ai ces images ou ces impressions les objets sont là ; or, je les ai, donc les objets sont réels : en d'autres termes l'âme les suppose réels parce qu'elle les voit, c'est-à-dire en sent les images propres.

Sitôt qu'on s'éveille et surtout lorsqu'ouvrant les yeux on n'aperçoit pas les objets du rêve, on reconnaît que les images peuvent venir d'ailleurs que de leur présence réelle et de leur action sur les sens ; mais il faut pour cela réfléchir et par conséquent se réveiller. L'examen ou l'acte d attention qui corrigerait l'erreur est donc impossible tant que le sommeil dure.

2° La même impossibilité de réflexion se rencontre chez les fous. Ils prononcent sans aucune raison ni aucun motif de prononcer, et ils ne font pas attention à cette absence de tout motif d'affirmer ce qu'ils affirment. Nous expliquerons plus tard comment une pensée qui a frappé vivement et produit dans le cerveau soit pendant un délire, soit dans l'état de veille, une

excitation beaucoup plus vive que les pensées habituelles, peut produire ce malheureux effet. Du reste, la folie ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de la chose affirmée : celui qui répéterait du matin au soir, sans savoir pourquoi, deux et deux font quatre, ne serait pas moins fou que celui qui répéterait deux et deux font cinq ou bien, je suis Alexandre-le-Grand. La proposition émise n'est folle que par l'absence de toute raison de l'affirmer. Si le fou pouvait un seul instant et par le moindre acte d'attention observer qu'il n'a aucun motif de dire ce qu'il dit, il pourrait corriger le faux de son affirmation : mais par la même il sortirait de l'état de folie.

3° Les hallucinés qui croient voir des objets qui n'existent pas, sentent les impressions propres de ces objets et leurs images, et ces images viennent comme dans le rêve, de la seule action des idées sur le cerveau ; mais ces images sont tellement vives que sitôt qu'elles se représentent par le retour des idées de ces objets, l'attention s'y absorbe, la réflexion devient impossible sur ce point, et ils agissent alors malgré eux comme si les objets étaient réellement présents. L'examen qui corrigerait leur erreur n'est donc pas possible, tant que l'hallucination continue.

VII. *L'examen ou l'acte d'attention qui corrigerait l'erreur, n'est pas praticable pour la plupart des hommes* (1) *dans tous leurs jugements.* — Si une personne avait soin, du matin au soir, de n'émettre aucune proposition sans faire attention si elle perçoit la vérité de cette proposition immédiatement, ou bien lorsqu'elle la conclut d'un principe, si ce principe est perçu vrai dans le sens qui renferme la conclusion : elle éviterait sûrement toute erreur, d'après tout ce qui a été dit

(1) Je mets la restriction *pour la plupart des hommes*, afin de ne pas comprendre dans cette assertion la très-sainte Vierge. Je ne doute pas que l'exemption de toute erreur n'ait été un des privilèges de la Mère de Dieu.

jusqu'ici. Mais, ce soin assidu dépasse les forces des hommes. Dans les conditions ordinaires de leur état présent, faire ainsi attention est une fatigue, un acte de violence. On peut soutenir plus ou moins longtemps cette fatigue de tête ; mais le plus grand nombre ne pourraient pas, pour cette seule raison de la fatigue, prolonger au-delà de quelques instants ce genre de réflexion. D'ailleurs, les obligations et les travaux de différents genres dont on ne peut pas se dispenser, ne permettent pas à l'attention de se concentrer, du matin au soir, à l'examen réfléchi qui préserverait de l'erreur. Dans la pratique, on ne pourrait pas même appliquer exactement cet examen à tout ce qu'il échappe de dire pendant une conversation de 10 minutes. En outre, il importe fort peu à chacun de se prémunir rigoureusement de toute erreur pour un grand nombre de choses usuelles, et il n'y a non plus aucune obligation de prendre ce soin. De là, le plus grand nombre des erreurs dans lesquelles on se surprend. Ces erreurs ne peuvent être toutes évitées à cause du trop grand assujettissement qu'il faudrait pour se préserver de toutes.

VIII. *Donc, à proprement parler, il ne peut y avoir d'erreur invincible.* — L'erreur invincible, dans le sens rigoureux du mot, serait celle que la réflexion ne pourrait pas découvrir et corriger ; or, nous avons vu que la réflexion par laquelle l'esprit remarque s'il perçoit, ou non, la vérité, du principe dans le sens qui renfermerait la conséquence erronée, rend impossible l'adhésion à cette conséquence et empêche ainsi infailliblement l'erreur ; donc, il ne peut pas y avoir d'*erreur invincible* proprement dite.

IX. *Donc, les erreurs ne peuvent être invincibles qu'en ce sens seulement qu'elles peuvent être inexaminables.* — L'erreur est inexaminable, lorsque la réflexion dont nous venons de parler et qui la corrigerait, est impossible à celui qui se trompe ; or, cette réflexion est impossible dans plusieurs cas, comme nous

l'avons montré : donc, l'erreur est souvent inexaminable et invincible par impossibilité d'examen.

§ IV

Comment la volonté peut être cause de l'erreur.

I. *L'erreur ne peut pas être un acte de la volonté.* Les actes de la volonté consistent uniquement à vouloir ; or, errer, c'est-à dire croire vraie une proposition fausse, et la regarder comme vrai sans en douter, ce n'est pas vouloir ; donc, errer n'est pas un acte de volonté. Quelquefois on désirerait qu'une proposition fût fausse, et par erreur on la croit vraie ; ce qui montre d'une manière tout à fait facile à saisir que croire la proposition n'est pas la vouloir, ou que l'erreur n'est pas un acte de volonté. La volonté n'est donc pas cause de l'erreur, en ce sens qu'elle en produise elle-même les actes.

II. *La volonté peut causer le manque d'attention qui fait adopter la conclusion erronée.* — 1° La volonté peut fuir la peine que cause la réflexion nécessaire pour éviter cette peine lorsque l'esprit ne prévoit aucun préjudice tant soit peu notable en cas d'erreur. C'est ce qui a lieu pour les matières de la plupart des conversations et des jugements qu'on prononce : il s'agit habituellement de choses indifférentes, ou regardées comme telles, et sans y penser on ne se donne presque pas la peine d'examiner si la raison qu'on a d'affirmer est perçue vraie, dans le sens qui contient la conclusion qu'on en déduit. A peine le principe a-t-il été perçu vrai en quelque sens, qu'on agit de suite comme s'il l'était en toute manière. Il est clair que ce qui occasionne alors cette précipitation et ce manque d'attention est précisément cet état de la volonté qui, d'un côté, n'a presque pas d'intérêt à ce que l'erreur n'ait pas lieu, et qui, de l'autre, tend à éviter

la peine inhérente à la réflexion de l'esprit sur ses propres actes.

2° La volonté peut avoir intérêt à trouver la vérité d'un côté plutôt que de l'autre. Cet intérêt peut venir ou de l'amour-propre, ou de l'amitié qu'on porte à quelqu'un, ou de l'aversion qu'on a pour une personne ou une chose, ou de quelqu'autre affection de l'âme. Dans ces cas, à peine aura-t-on entrevu une raison qui renferme une conclusion agréable, que, sans examiner si elle est vraie précisément dans le sens qui amènerait cette conclusion, on est porté à prononcer sur-le-champ et à soutenir l'opinion qui fait plaisir. De combien d'erreurs la volonté viciée ne devient-elle pas ainsi la source? Quoique ces erreurs ne soient pas alors ses actes propres, ce qui est absurde, elle ne laisse pas que d'être véritablement cause qu'elles ont lieu.

3° Le désir de satisfaire une passion vive à laquelle serait favorable la conclusion erronée, pousse encore plus fortement à l'erreur. Plus la passion est véhémente, plus on conçoit que la valonté pousse à conclure précipitamment, dès qu'on a entendu la moindre raison en faveur de la conséquence. On est bien plus éloigné alors de se demander avec soin si cette raison est perçue vraie dans le sens qui fournit la conclusion. Pour peu qu'elle ait été perçue vraie dans un sens, on agit comme si elle l'était universellement. La volonté est encore ainsi une source malheureusement trop féconde d'erreurs.

III. *La volonté n'est qu'une des sources de l'erreur.* — 1° Avec la meilleure volonté on ne peut soutenir constamment et sans relâche l'attention qui serait nécessaire pour se prémunir contre les erreurs, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Par cela seul, les erreurs involontaires doivent être très fréquentes. Leur cause, comme on voit, n'est pas alors un vice de la volonté, mais plutôt le peu de puissance d'attention et de ré-

flexion qui se trouve en nous. — 2° On peut ne pas songer à faire la réflexion qui préserverait de l'erreur, et n'avoir pas le moindre soupçon qu'on se trompe, comme dans l'exemple cité du chasseur qui tue son ami, croyant tirer sur une bête fauve. Cette catégorie d'erreurs n'a pas non plus la volonté pour cause. La cause en est uniquement la défectueuse faculté de l'esprit de ne porter son attention que sur un certain point ; faculté d'abstraire qui est certaine dans l'homme. — 3° Les erreurs des rêves, des fous et des hallucinés, sont également involontaires : ce que nous en avons déjà dit le fait assez voir. En sorte qu'on se tromperait, non seulement en faisant de l'erreur un acte de la volonté, mais encore en attribuant toutes les erreurs à la volonté comme à leur *unique source*.

§ V

De la culpabilité des erreurs.

I. *L'erreur n'est point coupable, quand l'examen ou l'acte d'attention qui la corrigerait, est impossible.* — Nous l'avons déjà montrée : sans l'acte d'attention par lequel l'esprit remarque s'il perçoit ou non le principe vrai dans le sens qui engendre la conclusion, l'admission de cette conclusion erronée est inévitable; mais, si elle est inévitable, elle n'est pas libre; et si elle n'est pas libre, elle ne peut pas être coupable.

Par conséquent il n'y a aucune culpabilité dans les erreurs de rêves, des fous et des hallucinés, non plus que dans les cas où il ne vient pas la moindre pensée de réfléchir sur la légitimité de la conséquence erronée ; car, dans toutes ces circonstances, la réflexion qui corrigerait l'erreur, est impossible.

II. *Même dans la possibilité de la réflexion qui corrigerait l'erreur, cette erreur n'est pas coupable, si*

l'esprit n'entrevoit aucune obligation de s'en préserver. — Il est, comme nous l'avons fait observer, un grand nombre de matières au sujet desquelles l'erreur n'entraîne aucun désordre et ne compromet aucun intérêt. L'esprit pourrait souvent dans ces cas, s'assurer de la légitimité de ses conclusions, rapidement déduites d'un principe entrevu vrai dans quelque sens. Mais comme d'un côté il ne voit aucune obligation d'éviter ces erreurs, et que de l'autre ce soin l'accablerait, il se livre librement et volontairement à l'habitude de ne pas y regarder de si près, et supprime habituellement la réflexion qui l'empêcherait à chaque jugement de se tromper. Nous disons que l'esprit, dans ces circonstances, ne voit aucune obligation de se prémunir contre la possibilité d'errer, parce que ces erreurs, si elles ont lieu, n'entraînant aucun mal moral, rien n'indique une loi de Dieu qui ordonne pour les éviter de s'imposer un si grand travail.

Cette distinction de matières indifférentes, et de matières entraînant, au contraire, par leur nature l'obligation d'examiner, est capitale, quand il s'agit de la culpabilité des erreurs. Que le domestique d'un magistrat vienne dire faussement à son maître : j'ai fini le travail que vous m'avez commandé : le magistrat, sur ce seul témoignage, croit sans hésiter que ce travail est terminé. Qu'un témoin dise au même magistrat : l'accusé est réellement l'auteur du meurtre ; car j'étais présent et je lui ai vu commettre : le magistrat se garde bien sur cet unique témoignage de prononcer à l'instant contre l'accusé. D'où vient cette différence ? N'aurait-il pas autant de raison de conclure dans le second cas que dans le premier ? Oui, sans doute, puisqu'il y a un témoignage de part et d'autre. Mais dans le second cas, il s'agit d'une terrible peine pour l'accusé, s'il le prononce coupable : en cas qu'il ne soit pas coupable et que faute d'y bien réfléchir, il le déclare tel, lui-même par son jugement commet une ini-

quité. Il voit ainsi l'obligation d'examiner, s'il perçoit vraie la majeure dans le sens qui contient la conclusion : or, dans le syllogisme implicite, *ce qu'affirme un témoin est vrai ; or un témoin affirme que l'accusé a commis le meurtre ; donc il l'a commis* ; il voit au contraire que la majeure ne renferme la conclusion qu'autant que le témoignage d'un homme serait *toujours* et *infailliblement* vrai ; et il fait attention que, précisément dans ce sens, cette majeure n'est point perçue vraie par son esprit. Dès lors, il suspend son jugement et attend d'autres raisons. Mais pourquoi n'a-t-il pas fait la même réflexion sur le témoignage de son domestique, lorsque celui-ci l'a trompé ? C'est que la matière dont il s'agissait ne l'a fait penser à aucune obligation de se prémunir contre l'erreur, et que dans le cas où cette obligation n'existe pas et où l'erreur ne paraît pas devoir causer un préjudice notable, on aime mieux s'exposer à se tromper que de se fatiguer par la pénible réflexion qui prémunirait. Non-seulement il n'y a aucune faute à s'exposer ainsi à l'erreur, mais la confiance mutuelle entre les gens de bien est dans l'ordre, et des méfiances mutuelles exagérées pour éviter toute erreur peuvent avoir les plus funestes effets.

III. *Les jugements défavorables à la réputation du prochain et qu'on nomme téméraires, sont des erreurs coupables.* — Le syllogisme implicite dans ces erreurs est ainsi : Lorsqu'on agit de telle manière on a tel vice ou telle mauvaise intention ; or mon prochain agit de cette manière ; donc il a ce vice ou cette perverse intention. La majeure n'est pas perçue vraie dans le sens *universel*, et ce n'est que dans celui-là qu'elle renferme la conclusion. Si donc on faisait attention que la majeure n'est perçue vraie que dans un sens restreint ; qu'à la vérité *ordinairement* ceux qui agissent de la sorte ont le vice en question, mais qu'absolument parlant et en certains cas, un homme irréprochable pourrait offrir les mêmes apparences, on se garderait d'admettre la mal-

heureuse conclusion. D'autre part, puisqu'il s'agit d'une diminution d'estime dans notre esprit pour le prochain, nous savons qu'il y a obligation de nous prémunir contre l'erreur. La pensée de cette obligation nous vient à l'esprit quand nous sommes sur le point de juger défavorablement le prochain, sinon exactement toutes les fois, du moins assez souvent. Si avec la pensée de cette obligation, nous ne voulons pas faire l'attention qui nous préserverait de la conclusion erronée, et que nous prononçions en nous-même défavorablement, nous sommes coupables.

IV. *Les erreurs sur la religion peuvent être énormément coupables devant Dieu.* — La plupart des hommes perçoivent que s'il y a une obligation grave, c'est celle d'obéir à Dieu et de remplir les devoirs qu'il nous impose, en cas qu'il nous en impose réellement quelques-uns. On perçoit par la même l'obligation de s'appliquer à éviter l'erreur par rapport à ces devoirs, dont l'ensemble constitue la vraie Religion ; et la pensée de cette obligation se présente naturellement à l'esprit, dès qu'il s'agit de dogmes à croire ou de préceptes à remplir. Lors donc qu'on n'admet pas certains de ces devoirs comme réels, et qu'on examine pas si la raison sur laquelle on s'appuie est perçue vraie, dans le sens qui exclut la réalité de ces devoirs, on transgresse sciemment une obligation grave et l'on devient coupable. Nous ne faisons qu'indiquer ici cette culpabilité des erreurs en religion, le développement de ce point n'appartenant pas au sujet qui nous occupe. Notre but est seulement, après avoir précisé en quoi consistent les erreurs, de montrer qu'il y en a de libres et de coupables, comme d'innocentes et d'involontaires.

D. Bouix.

(*La suite à un prochain numéro.*)

RÉPONSES

à

PLUSIEURS QUESTIONS LITURGIQUES

adressées au Directeur de la REVUE.

I. *Peut-on garder le manipule et la chasuble, lorsqu'on donne la bénédiction du Saint-Sacrement immédiatement après la Messe ?* — Il est d'usage, dans quelques Églises, de donner, à certains jours, la bénédiction du Saint-Sacrement après la Messe. On demande donc si le Prêtre pouvait garder les ornements, afin qu'il n'y ait pas d'interruption entre la Messe et la bénédiction ? Cet usage n'est pas conforme aux règles : le manipule, d'abord, ne se porte jamais qu'à la Messe, et pour l'exposition du Saint-Sacrement, qui, d'après quelques auteurs, peut se faire en chasuble, on doit quitter le manipule : quant à la chasuble, aucun auteur n'a jamais supposé qu'on puisse la garder pour la bénédiction. L'interruption, du reste, que l'on voudrait éviter, doit nécessairement avoir lieu. Pour cette bénédiction, il faut allumer six cierges à l'autel, enlever le Missel et les canons. Pendant qu'on fait ces préparatifs, le Prêtre peut quitter le manipule et la chasuble, et prendre une chape, s'il le veut, soit à la sacristie, si elle est rapprochée, soit près de la crédence. Du reste, si l'on doit chanter quelques prières avant *Tantum ergo*, on peut commencer avant que le Prêtre ne soit arrivé à l'autel.

II. *Peut-on garder le manipule et la chasuble lorsqu'on doit chanter le* Te Deum *ou une autre prière après la Messe?* — Aucun auteur n'a traité cette question : on suppose toujours que ces diverses prières se font en présence du tabernacle ouvert, et alors on suit les règles données pour le Salut. Quant aux prières que le peuple aurait coutume de chanter, à certains jours, après la Messe, elles ne constituent point une fonction liturgique, et par conséquent ne demandent pas un Prêtre revêtu d'ornements. Nous ne voudrions pas cependant condamner l'usage de garder les ornements de la Messe, surtout s'il n'y a pas d'autre prêtre au chœur.

III. *Peut-on garder le manipule et la chasuble pour les processions du Saint Sacrement le jour de la Fête Dieu ?* — Cette pratique est entièrement contraire aux Rubriques : D'abord à la rubrique du Missel, part. I, tit XIX, n. 3, qui prescrit la chape aux processions: « *Celebrans pluviali utitur in processionibus ;* » à celle du Rituel qui la prescrit d'une manière spéciale à la procession du Saint-Sacrement : « *Sacerdos pluviali albo indutus ;* » à celle du Cérémonial des Évêques, qui après avoir assisté en Chape à la Messe solennelle, fait la procession ; ou si le Pontife a célébré la Messe, qu'il peut dire basse, pour éviter la trop grande chaleur ou la longueur de la cérémonie, il quitte le manipule et la chasuble après la Messe, et prend la chape (Cær. Ep l. II, c. XXXIII, n. 19, 31 et 32). Il serait inutile d'insister plus longtemps sur une question si claire ; mais on pourrait citer encore l'exemple de la procession du Jeudi-Saint, de celles des prières des Quarante-Heures, etc. Aucune de ces processions ne se fait en chasuble. Il n'y a d'exception que pour la procession du Vendredi-Saint.

IV. *A la procession de la Fête-Dieu peut-on s'arrêter à tous les reposoirs que l'on rencontre ? Peut-on y donner la bénédiction au peuple ? Cette bénédiction et celle qui se donne à la fin de la procesion doivent-elles être précédées du* Tantum ergo ? — 1. La première partie de cette question est résolue par cette Rubrique du Cérémonial des Évêques (*Ibid.*, n. 22) : « Si longior fuerit (*processio*), poterit « Episcopus in aliqua ecclesia, et super illius altare deponere SS. « Sacramentum, et aliquantulum quiescere ; et ibidem, antequam « discedat, thuricare SS. Sacramentum, et orationem de Sacra- « mento cantare, quod tamen non passim in singulis ecclesiis, vel « ad singula altaria quæ forsitan per viam constructa et ornata re- « periuntur, faciendum est, sed semel tantum vel iterum, arbitrio « Episcopi. » Il résulte de là, comme du décret que nous allons citer pour répondre à la deuxième partie de cette question, que la procession ne doit s'arrêter qu'une fois ou deux au plus.

2. Le Cérémonial des Évêques, comme il est facile de le voir, ne suppose pas que l'on donne la bénédiction aux reposoirs, et tel est le sens du décret suivant : *Question.* « Cum dignitates ecclesiæ ca- « thedralis instituerint pro declaratione : an in processionibus in « quibus per ipsos defertur SS. Sacramentum dum contigit « illud poni super altaribus quæ eriguntur per viam, spectet dare « populo benedictionem ante eadem altaria parochis vel regularibus « ea erigentibus, ac potius ipsismet dignitatibus ? » *Réponse.* « In

« hoc servanda esse Cæremonialis præscripta, et semel tantum clar-
« giendum esse populo benedictionem in fine processionis. » (Décret du 11 mai 1652, n. 1639). Cependant, un autre décret permet de conserver l'usage de donner la bénédiction, mais une fois ou deux au plus, si les autels sont décemment ornés et ont été visités par un maître des cérémonies délégué par l'Évêque. Ce décret est le suivant. *Question.* « Cum Cæremoniale Episcoporum auctoresque omnes Li-
« turgici illius dispositionem apprime sequentes, præsertim lib. II,
« cap. XXXIII, n. 22, ritus edoceant, initio, progressu, et fine proces-
« sionis solemnis SS. Corporis Christi servandos, eumque inter
« cætera S. R. C. ejusdem Cæremonialis dispositioni inhærens, re-
« gulam edixerit die 11 maii 1652, elargiendi semel tantum populo
« benedictionem in fine processionis Corporis Christi, hanc eamdem
« in ordine divini officii pro cathedrali et diœcesi Volaterrana illius
« reverendissimus Antistes, pro exacta liturgicarum rerum obser-
« vantia inserendam et eudendam jussit : verumtamen cum contra-
« ria vigeat ea in civitate et diœcesi perantiquissima consuetudo,
« ut quoties ecclesiæ sive altaria occurrunt per viam, toties ibidem
« et supplicatio sistat, et populus impertita benedictione, dimitta-
« tur ; an potius prædicto S. R. C. decreto, quam consuetudini, sit
« in posterum inserviendum ? « *Réponse.* » Juxta votum, nimirum
« non obstante decreto inserto in ordine divini officii recitandi, ve-
« tustissamam consuetudinem tolerari posse, eo tamen modo, ut
« saltem servetur regula Cæremonialis, quod non toties pausatio
« fiat et benedictio elargiatur, quoties altaria occurant, sed semel
« vel iterum, et altaria per viam extructa sint decenter ornata et a
« probo cæremoniarum perito prius auctoritate Episcopi visitata. »
« (Décret du 23 sept. 1820, n. 4574). — 3. La bénédiction qui termine la procession doit être précédée du *Tantum ergo*, comme il est clairement exprimé dans le Rituel et le Cérémonial des Évêques. Quant à celle qui se donnerait à un reposoir, plusieurs auteurs enseignent seulement que l'on chante une antienne et une strophe en l'honneur du Saint-Sacrement : « Cantatur aliqua antiphona de
« eodem » dit M. de Herdt, t. II, part. VI, n. 46, IV ; et M. de Conny, l. II, c. XIV : « On chante quelque strophe en l'honneur du Saint-Sacrement, comme *O Salutaris* ou *Tantum ergo*. » Cependant, Baldeschi prescrit positivement le chant du *Tantum ergo*. C'est, en effet, une pratique plus conforme à la Liturgie.

P. R.

Décision concernant la solennité d'un patron dont la fête arrive dans la semaine qui précède l'Avent ou le Carême.

On nous a exposé le doute suivant :

« Le patron de la paroisse de X*** est saint André, apôtre, dont la solennité doit être renvoyée au dimanche suivant. Or, ce dimanche se trouve être souvent, comme cette année, le premier dimanche de l'Avent, lequel *nunquam amittitur*. Ainsi, il n'y aura point de solennité publique pour cette fête patronale. Ne pourrait-on pas, assimiler ce premier dimanche de l'Avent, au dimanche de la Passion, puisque la rubrique les place tous les deux dans la même classe ? Je vois dans le supplément à l'ordo de cette année, que dans les églises, dont l'Annonciation est la fête titulaire, on chante la Messe solennelle de la fête, le dimanche même, *ipsa die* 25. S'il est permis d'argumenter *à pari* en matière de Rubrique, ne suis-je pas autorisé par là-même, à chanter la messe de saint André le premier dimanche de l'Avent ?

« Il est un autre argument qui semble militer en faveur de mon sentiment. Le législateur, qui a modifié les Rubriques, par le transfert des fêtes patronales au dimanche suivant, en ordonnant la célébration d'une messe *more votivo*, a dû prévoir tous les cas possibles. Il a donc voulu déroger expressément aux prescriptions de la Rubrique, dans les cas où celle-ci ne s'accorderait pas avec son intention clairement exprimée dans la réponse du Cardinal Caprara à l'Evêque de Chambéry. Interpréter autrement que dans un sens la lettre du cardinal c'est lui faire dire : 1° les fêtes patronales sont renvoyées au dimanche suivant; 2° quelques-unes de ces fêtes n'auront pas lieu.

« Je vois bien que mon raisonnement prouverait trop, puisqu'il tiendrait à autoriser la célébration des fêtes patronales les dimanches même de Pâques, de Pentecôte, etc. Mais je puis répondre que la Rubrique particulière l'a prohibé d'une manière expresse. »

Le cas a été décidé par la Congrégation des Rites. Il y a à choisir entre ces deux partis : ou chanter la Messe du dimanche, avec la couleur noire selon la rubrique, en y joignant l'oraison du Patron ou bien transférer la solennité au dimanche suivant, 2e de l'Avent.

Il y a disparité entre le premier dimanche de l'Avent et celui de

la Passion ; car la Rubrique du Missel, tit. VI : *De translatione festorum*, qui permet de chanter, même le dimanche, une messe du titulaire de l'église, n'excepte pas le dimanche de la Passion ; mais elle excepte le premier dimanche de l'Avent et du Carême, le dimanche des Rameaux, les dimanches de Pâques et de la Pentecôte, etc. Le Cardinal Carara a supposé cette Rubrique puisqu'il n'y a pas dérogé ; quand il a transféré la solennité du patron *in dominicam subsequentem*, il a dû sous-entendre *non impeditam*. Selon la règle générale des translations, c'est au dimanche qui suit immédiatement s'il n'y a pas obstacle ; ou, médiatement, jusqu'à ce qu'il n'y ait pas obstacle.

On voit une raison de la disparité susdite, en ce que le dimanche de la Passion est suivi de plusieurs dimanches qui font obstacle à la Messe du patron ; ce qui n'a pas lieu pour le premier dimanche de l'Avent et du Carême.

BOISSONNET,
Professeur de Liturgie au Grand-Séminaire de Romans (Drôme).

TABLE PAR ORDRE DE MATIÈRES

JUILLET

D'une opinion nouvelle du R. P. de Buck sur le vœu de pauvreté, par l'abbé Bouix 1
Etude sur l'original de saint Matthieu (2e article), par l'abbé Davin 15
Examen critique de la Théologie de Toulouse (2e article), par l'abbé Jacquenet 46
Bulletin bibliographique (janvier juin), par l'abbé Hautcœur. 87

AOUT

Un mot sur l'Université d'Inspruck, par l'abbé Bouix . . . 97
Examen critique de la Théologie de Toulouse (3e article), par l'abbé Jacquenet. 107
Etude sur le Cantique des Cantiques. — Réfutation de M. Renan, par l'abbé Hautcœur 121
Analyse des actes et décrets du Concile de Vienne (2e article). 143
Les actes de saint Saturnin, par l'abbé Latou 160
Nouvelle décision de la Sacrée Congrégation du Concile. . 185
Des expositions du Saint-Sacrement (3e article), par l'abbé P. R. 186
Question liturgique par l'abbé Boissonnet. 188
Bibliographie 190
Décret de la Congrégation de l'Index 192

SEPTEMBRE

De la confirmation des décrets d'un Concile provincial, par l'abbé Bouix 193
Le ministère pastoral (2e article), par l'abbé Bélet. . . . 204
Analyse des actes et décrets du Concile provincial de Vienne, (3e article). 232
Des expositions du Saint-Sacrement (4e article), par l'abbé P. D. 245
Cas de conscience résolu par l'abbé Bouix 252
De l'institution des curés, par l'abbé D. C. 259
Questions liturgiques, par l'abbé Poissonnet. 272
Les Maronites devant l'Eglise et devant la France, par l'abbé Dehaisne 272

Bibliographie, par l'abbé Hautœur. 280
De la Messe pro populo 288

OCTOBRE

De l'élection canonique d'un vicaire capitulaire, par l'abbé Bouix 289
Un mot sur la modération, par l'abbé P. D. 302
Les Maronites devant l'Eglise et devant la France, par l'abbé Dehaisne (2e article) 309
Des expositions du Saint-Sacrement (5e article) par l'abbé P. R. 323
De la réalité objective des idées, par l'abbé Bouix. . . . 349
Constitutions du Chapitre de Moulins 360
Analyse des actes et décrets du Concile provincial de Vienne, (4e article). 364
Décision liturgique sur le binage, ... 375
Bibliographie, par l'abbé Hautœur 379

NOVEMBRE

De Romani Pontificis inerrantia, par l'abbé P. D. . . . 385
Des expositions du Saint-Sacrement (6e article), par l'abbé P. R. 492
Examen critique de la Théologie de Toulouse (4e article) par l'abbé Jacquenet. 421
S'il est permis aux prêtres et aux communautés religieuses de prendre des actions du chemin de fer ou de la Banque de France, par l'abbé Bouix 444
Les Maronites devant l'Eglise et devant la France (3e article), par l'abbé Dehaisne 471
Nouveaux décrets de la Congrégation des Rites. 477
Décret de la Sacrée Congrégation de l'Index. 480

DÉCEMBRE

Des institutions académiques et de leur influence sur l'éducation intellectuelle du clergé (1er article), par l'abbé Hautœur 481
Question canonique à propos des Evêques nommés et non préconisés (1er article), par l'abbé Bouix. 506
Théorie philosophique de l'erreur (1er article), par l'abbé Bouix 532
Questions liturgiques, par l'abbé Boissonnet. 560

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actions industrielles. Le prêtre et les communautés religieuses peuvent en prendre sur les chemins de fer, la Banque de France et le Crédit foncier, 444-464. — Réfuration du sentiment opposé, 464-470.

Allemagne. Tableau de l'Allemagne catholique, 97 ssq.

Anaclet. Le pape saint Anaclet a-t-il posé dans ses écrits l'institution divine des curés, 260-261.

Antienne à chanter devant le Saint-Sacrement exposé, quand l'Ordinaire en prescrit une pour le Pape, sans le spécifier, 420 421.

Apostolicité de l'Eglise. Doctrine de l'Ecole sur cette question; erreurs qui se sont produites, 46-49.

Approbations. Des différentes sortes d'approbations d'une doctrine dans l'Eglise, 425 ssq.

Banque de France. Les ecclésiastiques et les communautés religieuses peuvent en prendre les actions, 464-470.

Baptême d'après le Concile de Vienne, 233-234.

Bède. Le Vénérable Bède n'a pas embrassé le système parochiste, 261.

Bénéfice. Un curé peut-il en être privé parce qu'il le gère mal, 185-186. — En quoi consiste-t-il en France, 186.

Bibliographie, 87 et 190. — *L'Encyclopédie théologique* de Fribourg, 87. — *Essai sur la méthode dans les sciences théologiques*, par M. l'abbé Borquart, 88. — *La Question religieuse résolue par les faits*, du P. Deschamps, 89. — *La Vierge Marie vivant dans l'Eglise*, de M. Nicolas, 89. — *Le Cantique des cantiques*, de M. Renan, 91. — *Histoire des Auteurs sacrés*, de Dom Ceillier, éd. Vivès, 92. — *Jeanne d'Arc*, de M. Wallon, 94. — *Histoire des Papes*, de M. Chantrel, 94. — *Tilly ou la guerre de trente ans*, du comte de Villermont, 94. — *Saint Justin*, de M. l'abbé Freppel, 94. — *De l'Influence du protestantisme sur les lettres et les arts*, de l'abbé Corblet, 94 — *De Jure liturgico* (2e édition), de l'abbé D. Bouix, 95. — *Le Droit ecclésiastique*, de l'abbé Croujet, 95. — *Les Déclarations du Concile* de Zamboni, 95. — *Théologie pastorale*, de l'abbé Bélet, 96. — *Vie du père Rauzan, fondateur de la société de la Miséricorde*, 190. — *Du mouvement liturgique en France*, de M. l'abbé Jouve, 191. — *Le Nouveau Testament*, de Von Muralt, 379. — *Les Jubilés*, de M. Dhilmann, 380. — *Le Livre de Job vengé*, de M. Crélier, 380. — *M. Renan et le Cantique des cantiques*, par M. Meignan, 380. — *Les Moines d'Occident*, de M. de Montalembert, 383. — *Les Fleurs de la Vie monastique*, de M. Maxime de Montrond, 383. — *Saint Vincent de Paul*, par l'abbé Maynard, 383-384. — *Des Peines ecclésiastiques*, par l'abbé Stremler, 385.

Buss (le docteur), professeur à Fribourg, 101.

Cambrai. Les conférences ecclésiastiques du diocèse de Cambrai ont appuyé ce sentiment, que les ecclésiastiques et les communautés religieuses peuvent prendre des actions de chemins de fer et de la Banque de France, 462-463.

Cantique des cantiques. Réfutation biblique, philosophique, historique et littéraire, de l'ouvrage de M. Renan, 121 à 143.
Carrière (l'abbé). Sa doctrine sur le pouvoir des Princes dans les empêchements de mariage, 110 ssq. — La Contre partie du R. P. Martin. — Un article de l'*Ami de la Religion*. — Modifications apportées par M. Carrière dans son *Traité du Mariage*, 111 et 112.
Cas de Conscience. Est-il permis de coopérer à un journal de mauvaises doctrines, mais très répandu, dans le seul intérêt de la science ? Discussion, 232-239.
Cas réservés. V. *Pénitence*.
Catéchisme. Ses qualités, 211-212.
Catholicité de l'Église. — Quelles en sont les conséquences. — A quoi se reconnaît le vrai catholique. — Ce qui suffit pour faire l'hérétique et constituer le schisme. — Errements du gallicanisme à cet endroit, 49, 50 et 51.
Causes matrimoniales, 248.
Censures. Principales excommunications réservées au Pape et quelles sont celles encourues par le seul fait d'une faute commise, 67. — Errements en cette matière du correcteur de la Théologie de Toulouse. V. *Institutiones theologicæ*.
Chant ecclésiastique. Disp. du Concile de Vienne, 235. — On ne peut que psalmodier les prières pour un défunt, quand la nécessité veut qu'on en fasse les funérailles dans une église où le Saint-Sacrement est exposé, 341-343. — Les chants en langue vulgaire sont interdits devant le Saint-Sacrement exposé, 419.
Chanoines cathédraux, 152-154. Leurs droits et leurs devoirs dans l'élection du Vicaire capitulaire, le siège vacant, 289-303. — V. *Constitutions capitulaires*.
Chasuble. Peut-on s'en servir pour les bénédictions du Saint-Sacrement, 559. — Pour le *Te Deum*, 561. — Pour les processions de la Fête-Dieu, 561-563.
Chemins de fer. Les ecclésiastiques peuvent-ils en prendre les actions et obligations ? 444-470.
Cierges. Leur emploi pendant l'exposition du Saint-Sacrement, 187.
Cimetières, 369.
Commerce interdit aux prêtres. Résumé des lois qui le défendent, 445-449. — Résumé de la doctrine commune des docteurs, 449-452. Ces lois n'interdisent pas de prendre des actions de chemin de fer et autres, 452-464.
Communion. Règles établies par le Concile de Vienne, 239. — On ne peut pas distribuer la sainte Communion aux fidèles, à un autel où a lieu l'exposition du Saint Sacrement, 341.
Communion fréquente. La communion hebdomadaire ne peut pas être réputée fréquente, 432. — L'exemption du péché mortel est-elle une condition suffisante, 433. — Discussion 433 ssq.
Concile. Décision de la Sacrée Congrégation du sur la Messe *pro populo*, 286-288.
Concile d'Aix la Chapelle. — Comment le R. P. de Buck abuse des décisions de ce Concile, touchant l'usage de la propriété pour les chanoines-réguliers de cette époque. V. Pauvreté.
Concile provincial. Sa nécessité canonique ; ses règles canoniques et de la préséance à y observer, 149-152. — Peut-il absolument arriver que parmi les décrets d'un concile provincial, renvoyés de Rome sans correction, il s'en trouve quelqu'un de nul, 193-203. — De la Confirmation d'un concile, 196-200.

Concile provincial de Vienne, 143-160; 232-245; 364-375. — *Titre II*. De la Hiérarchie sacrée et du gouvernement de l'Église, 143-160. — Le Pontife Romain, 143-145. — Les Evêques, 145-148. — Les Métropolitains, 148-149. — Du Concile provincial, 149-152. — Les Chapitres cathédraux, 152-154. — Les curés, 154-157. — De la circonscription des paroisses, 157. — Les vicaires paroissiaux, 158. — Les doyens, 158-159. — De la visite décanale, 159. — Du synode diocésain, 159-160.

Titre III. Des Sacrements et des Sacramentaux, 232-245. — Des Sacrements en général, 232. — Du baptême, 233-234. — La Confirmation, 234-235. — L'Eucharistie, 235-236. — La sainte Messe, 236-239. — La sainte Communion, 239. — La Pénitence, 239-242. Les Indulgences, 242. — L'Ordre, 243. — Le Mariage, 243-244. — Des unions clandestines, 244-245. — Causes de mariage, 245. — Les sacramentaux, 245.

Titre IV. Du Culte divin, 364-370. — Des Églises, 364-366. — Du chant, 366. — Les oratoires privés, 366-368. — L'exorcisme, 368. — L'œuvre de la Propagation de la foi, 368. — La vie religieuse, 368. — La sépulture chrétienne, 368-369. — Les cimetières, 369-370. — La dévotion aux morts, 370.

Titre V. De l'Enseignement ecclésiastique, 370-375. — Des Séminaires, 370. — Du cours de théologie, 371-272. — Les professeurs de théologie, 372-375.

Conférences ecclésiastiques, 252-259; 259-272.

Confirmation. Quels sont les ministres du sacrement de —. Le prêtre peut-il en être le ministre extraordinaire, et d'où lui viendrait en ce cas, la délégation ? — Saint Thomas; Suarez; Benoit XIV, 54-56. — Par qui le saint Chrême doit-il être béni, et le prêtre peut-il participer de ce pouvoir ? — L'autorité du Souverain Pontife apparaît dans toute cette question, 56 sqq — Ce qu'en dit le Concile de Vienne, 234-235.

Confirmation d'un Concile. Ce qu'on entend par là, 193. — Sa nature et ses effets, 196-200.

Constitutions capitulaires de l'Église de Moulins, 360-364.

Culte divin. Dispositions du Concile de Vienne, 364-370.

Cureton (version), V. *Evangiles*.

Curés. Ce qu'ils sont, 154-157. — Un curé qui contracte des dettes à faire scandale peut-il être privé de son bénéfice, 185. — Des soins qu'il doit donner aux fonctions saintes de son ministère, 204-231. — Les curés sont-ils successeurs des disciples, 259-266. — A quelle époque remonte leur institution, 267-268. — Sur quel droit ils sont établis, 268-270. — Quelle est la nature de leur juridiction et comment ils se trouvent limités par rapport à l'Evêque, 270-271. — Sont-ils vraiment *pasteurs*, dans quels sens ? 271-272.

Dévotion aux morts. Décrets du Concile de Vienne, 370.

Doyens, 158-159.

Dublin. Détails sur l'Université catholique de cette ville, 495-497.

Ecoles. Soins que doit en prendre le curé, 212. — Relations nécessaires avec l'instituteur, 213.

Ecoles de chant. Leur nécessité, 366.

Education intellectuelle du clergé, corrélative des institutions académiques, 481-506.

Eglises (bâtiments). Nécessité de leur ornementation et de leur propreté, 364. — Les soins à donner au tabernacle, 364. — Ce qu'il

faut adopter et ce qu'il faut éviter dans le choix des tableaux, 365. — Soins intelligents à donner aux réparations, *ibid.* — Dispositions du Concile de Vienne sur la construction et la dédicace des églises *ibid.* — De la profanation des églises, *ibid.* — On ne doit pas tendre en deuil une église ou a lieu l'exposition du Saint Sacrement. 341-343.

Empêchement. V. *Mariage.*

Enterrements. On ne doit pas en faire dans une église où le Saint-Sacrement est exposé, 341-343.

Erreur. Théorie philosophique de l'—, 531-576.

Études ecclésiastiques. Décrets du Concile de Vienne à ce sujet, 370-375. — Nécessité de se conformer aux règlements du Concile de Trente sur l'érection des séminaires, 370-371. Utilité d'un cours sérieux de la théologie d'une durée de quatre ans au moins, 371. — Du choix des professeurs, 372-375. — Comment l'importance s'en révèle dans le ministère pastoral, 204-231. — Des Universités dans leurs rapports avec ces études, 481-506.

Eucharistie. V. *Communion fréquente.* — Elle ne peut pas être refusée aux condamnés à mort, 437 et suiv. — Comment en parle le Concile de Vienne. 235-236.

Evangiles (étude sur les). Les deux versions Curcton et Peschito ; leur origine ; leur concordance et leur divergence ; leur valeur 15-47.

Evêque nommé. Le sujet nommé par un prince, en vertu d'un concordat, à un évêché vacant, ne peut administrer le diocèse *à aucun titre*, avant d'avoir reçu et présenté ses bulles d'institution canonique. 506-531. — Exposé du droit touchant les sujets élus, 508-515. — Doctrine du saint Siège à cet égard. 515 531.

Evêques. Leur dignité; ses devoirs et ses droits, 145-148. — Leur élection appartient au Souverain-Pontife, 506. — En vertu de concondats les princes peuvent avoir droit d'élection ou de présentation, 507.

Excommuniations. V. *Censures.*

Exorcisise. 368.

Expositions. V. *Saint-Sacrement.*

Gerson. Son caractère, 264. — Ce qu'on pensé de lui ses contemporains et ses disciples, *ibid.* — Rapport de quelques-unes de ses doctrines avec le protestantisme, 265. — Ce qu'il a fait pour le parochisme *ibid.*

Hiérarchie ecclésiastique, 143-160.

Idées. Réalité objective des idées, 343-359.

Immaculée-Conception. Décision de la congrégation des Rites touchant la solennité de cette fête, 477-479. — Quel est le sens vrai de la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon, touchant ce dogme, 177-185.

Index. (Decrets de la Sacrée Congrégation de l'). 192 et 480.

Indulgences. Doctrine et dispositions du concile de Vienne, 242.

Infaillibilité du Souverain-Pontife, 386-412. — Elucidation de la question. 385. — Autorité de l'Ecriture sainte en cette matière, 386-390. — La Tradition ; les Conciles; les Papes, 390-393. — Déclarations du Saint Siège, 394. — Temoignages des Saints 395. — Doctrine des Scholastiques, 397-400. — Hors d'œuvre contre les moderés. 401-404. — Réfutation des objections. 404-411. — Doc-

trine de l'Ecole romaine sur ce sujet. — Combien d'erreurs se peuvent produire dès qu'on s'en éloigne, 53 ssq.

Innsbruck. Des laïques occupent les chaires de cette Université, 97 et suiv. — Origine de cet Université; son but, 101. — Annexion du séminaire Saint-Nicolas, 103. — Composition du personnel et programme de l'enseignement du séminaire *Saint Nicolas*, 103 ssq.

Institution divine des Cures. Fausseté du système qui l'appuie, 259 ssq. V *curés*.

Institutiones theologicae ad usum seminarii Tolosani. — Examen critique de cet ouvrage (suite). L'auteur désigne systématiquement sous le nom de Primat, dans le cours de son Traité de l'Eglise, le Souverain-Pontife, 46. — Ce que l'auteur dit de l'apostolicité de l'Eglise; du développement qu'il donne à son système de placer la mission, d'enseigner et de confirmer dans le corps épiscopal entier. — Inexactitudes doctrinales, 47 48. — Inconséquences, 49. — Catholicité de l'Eglise. — Marques du vrai catholique; il suffit, après tout, d'écouter le Pape. — Ce qu'en pense l'auteur, 49 50. — Suffit-il de nier une vérité définie par le Souverain Pontife *ex cathedra* pour être hérétique? 50. — *Sainteté de l'Eglise*; brièveté incompréhensible que l'auteur met à traiter cette question, 50. — Définition de l'Eglise par l'auteur; expressions vagues et équivoques qu'il juge à propos d'employer ici, 51-52. — Comment l'application des marques de la vraie Eglise par l'auteur nous jette dans un nouveau trouble, 52. — Le Gallicanisme coule à pleins bords dans le *Traité de l'Eglise*; son venin inonde, à ne plus nous permettre de doute, la question de l'infaillibilité du Pape, 53 et 54. — *Du Sacrement de Confirmation*. — Si le simple prêtre peut en devenir le ministre extraordinaire. — D'où lui vient, en ce cas, la délégation. — Sentiment des Théologiens et de l'Ecole romaine à ce sujet. saint Thomas et Suarez. — Opinion de Benoît XIV. — L'auteur prend à tâche d'affaiblir, en la divisant et en la restreignant, l'autorité du Siège apostolique, 54 56. Encore des inexactitudes dans le sentiment de l'auteur sur la validité de la bénédiction du saint Chrême. — Le critique renvoie son adversaire au catéchisme romain, 56-60. — *Traité de la Pénitence*. — Le gallicanisme se retrouve dans la double question de juridiction et des cas réservés, 61 et 62. — Exposé historique de la doctrine romaine sur les cas réservés, 62, 63, 64. — Sentiments de l'auteur, 65 et 66. — L'auteur prend encore à tâche d'être incomplet et bilingue dans le *Traité des Censures*. Son opposition constante avec la doctrine de l'Eglise et ses préjugés gallicans 66-75. — *Traité de l'Eglise*. — Inexactitude de l'auteur au seuil même de la question. Vice malheureux introduit par lui dans la distribution des matières, 76. — Comme l'auteur s'attache au contrat même, au préjudice du Sacrement, 76. — La critique en revient à l'exposé de la doctrine romaine et suit pas à pas, à l'aide de ce flambeau, jusqu'en son plus obscur refuge, le correcteur de la *Théologie de Toulouse*. — Le Concile de Trente. — Mgr Gousset. — Le P. Martin. — M. Albrand — Le P. Gury. — 76-80. — L'histoire est appelée au secours de la doctrine, 81-87. — Les princes peuvent-ils établir des empêchements dirimants? Ce qu'en pense l'Ecole romaine, et à quoi l'auteur juge à propos de s'attacher 107-110. — Petite digression touchant M. Carrière 111, 112 et 113. — On examine les divers arguments de l'auteur 113-121. Le correcteur de la *Théologie de Toulouse* professe le rigorisme en morale, 121. — Etude de la grande question du *Probabilisme* et du

Probabilisme depuis S. Alphonse de Liguori; l'enseignement du correcteur est opposé à la juste mesure, à l'enseignement vrai de l'Église, à l'humanité, à l'autorité des docteurs et des pontifes de la France, 422-433.

Institutions académiques [les] et leur influence sur l'éducation du Clergé et leur nécessité à époque actuelle, 487-506.

Jansénistes. Leurs erreurs sur l'origine et l'ordre hiérarchique des Ordres. Voir ce dernier mot.

Journal. Voir *Cas de conscience*.

Laïques. Ce qu'ils sont dans les Universités allemandes, 97 et suiv.

Lecoeur 186-187; 245-252; 272 et 273; 286-288; 307-308; 329-343; 364-370; 375-378; 412-421; 477-481; 50 ssq.

Louvain. Résurrection de l'Université de cette ville, 482. — Comment l'épiscopat belge la releva de ses ruines 482. — Approbation de Grégoire XVI 489. — Bases matérielles de l'Université 490-491. Organisation de l'Université, 492. — Programme des cours 499-505.

Manipule. Peut-on s'en servir pour la bénédiction du Saint-Sacrement 500. — Pour le *Te Deum* 501. — Pour les processions de la Fête-Dieu 531-533.

Mariage. — Essence et propriétés du Sacrement de — 75. — Enseignement de l'Église sur ce Sacrement, comme Sacrement et comme contrat. — Concile de Trente. — Pallavicini. — Benoît XIV. 76, 77, 78. Des empêchements de mariage. — Objection des Protestants et des Jansénistes. — Du pouvoir qu'a l'Église de les établir, 78 et 79. — L'Église catholique a, de plus, ce pouvoir, 82. — De sa Coutume dans la discipline ecclésiastique sur le Mariage 83 ssq. — Du pouvoir du prince dans le mariage 107. ssq. — Dispositions du concile de Vienne touchant ce Sacrement, 214-214.

Maronites. Considération générale sur ce peuple 217-175. — Origine des Maronites. Ils descendent directement des peuples qui ont entendu autrefois les enseignements de Jésus-Christ, 275. — St Jacques les évangélisa, 276. S. Maron 277 278. — Réunion de Bergier, 279. — Les Maronites se gardent de l'hérésie des Nestoriens et des Eutychiens 309. — Ils combattent l'hérésie d'Eutychès par la parole et par le fer 310. — Ils se préservent de l'erreur des Jacobites 311 313. — Jean Maron, histoire et apologie de ce personnage, 313-343. — On les accuse de monothélisme. Fausseté de cette accusation 316-319. — Témoignage sérieux en faveur de leur constante orthodoxie, 319-325 — Le Saint-Siège leur a toujours accordé la gloire d'être restés fidèles. Preuves à l'appui 326 328. — Leurs faits et gestes à l'époque des succès de Mahomet et d'Oscar, 471-476.

Messe. A la messe solennelle le sous-diacre est-il obligé de monter à la gauche du célébrant pour dire le *Sanctus* avec lui, 188 189. — Décrét du Concile de Vienne sur la célébration de la sainte Messe, 236-239. — L'obligation de la Messe *pro populo* ne concerne pas les aumôniers d'hôpitaux ou de régiments, 286-288. — Il n'est pas permis de célébrer la Messe à l'autel où a lieu l'exposition du Saint-Sacrement, 335-341

Métropolitains, 148 149

Ministère pastoral. Nécessité d'études spéciales pour en remplir les fonctions saintes, 204 241.

Modération. Ce que c'est. Sens de ce mot, 302-303. — Histoire

du mot et de la chose qu'il exprime, 303-305. — La vraie modération dans les justes bornes, 305. — Modération dans la doctrine, 307. — Dans la liturgie, 308. — Dans le droit canon, 309.

Moy de Sons (le baron), professeur à Innspruck. Histoire de sa vie jusqu'aujourd'hui, 99 et 100. — Liste de ses plus remarquables ouvrages, 99. — Un mot sur les *Archiv*, 99.

Opinion nouvelle du R. P. de Buck. Voyez Pauvreté.

Oratoires privés, 336-368.

Ordre. Disposition du Concile de Vienne touchant ce Sacrement 243.

Pape. Voyez : *Autienne*, *Cas réservés*, *Censures*, *Excommunications*, *Confirmation*, *Modération*, *Pénitence*, *Probabilisme*, *Universités*. — Sa place dans la hiérarchie ecclésiastique d'après le Concile provincial de Vienne (Autriche) 143-145.

Paroichisme. Fausseté de ce système, 239-272.

Paroisse. 157.

Patron. Décision sur la messe d'un patron qui tombe ou qui est rejetée, au premier dimanche de l'Avent, 364.

Pauvreté. (Du Voeu de). Le P. de Buck prétend qu'il n'empêche pas les religieux de posséder 1-4. — Quel est sur ce point l'enseignement des docteurs, 4 ssq. — Comment il faut entendre la doctrine de l'Eglise et les canons du Synode d'Aix-la-Chapelle, sur ce point, » ssq. — Quels sont les degrés du voeu de pauvreté dans ses conséquences, 4 ssq. — Discussion de la théorie du P. de Buck, 7 ssq. jusqu'à 15.

Pénitence. Quels sont les ministres de ce Sacrement, 60 ssq. — Juridiction des évêques dans leurs diocèses touchant la Pénitence et les Cas réservés, 62. — Du principe des Cas réservés, 63. — Exposition de la doctrine romaine sur les Cas réservés, 63 ssq. — Règles de l'Ordinaire, 65. — Toujours la suprématie du pape, 66. Ce qu'en dit le Concile de Vienne, 239-242.

Peschito (versions). V. Evangiles.

Philipe (Docteur). Laïque célèbre de l'Allemagne catholique, 98. — Il a été professeur autrefois à Innspruck; il l'est aujourd'hui à Vienne, 98. — Son chef d'œuvre des *Principes du droit ecclésiastique*, 98. — Rang qu'il a obtenu au Concile de Vienne, 99.

Philosophie. — De la Réalité objective des idées, 343-359. — Théorie de l'erreur, 531-576.

Pontife romain Voyez *Pape*.

Pontifical romain (le) condamne l'erreur des parochistes, 262-263.

Précieux-Sang (Office du) V. *Visitation*.

Prédication. — C'est une fonction importante du ministère des âmes, 204. — Ce qu'il faut admettre, ce qu'il faut bannir, 205. — Le *recte sapere* dans l'invention d'un discours, 205. — Des divers sujets de la chaire, moraux ou historiques, 206. — Du choix et de la disposition des matériaux d'un discours, 207. — De la forme à adopter, 208-209. — Ce qu'il faut faire avant toutes choses, 209. — Qualités du débit, 210. — Des prônes aux principales fêtes, 221-228. — Règles à observer dans la prédication devant le saint-Sacrement exposé, 412-419.

Princes. — Ils n'ont pas le droit d'établir des empêchements de mariage, 107 et suiv.

Probabiliorisme. V. *Institutiones Theologicæ*.

Probabilisme. Ce qu'il est, 421-422. — Son histoire jusqu'à nos

jours, 422 ssq. — Il a toujours eu l'approbation constante du Saint-Siège. — Nombreux faits à l'appui, 424 et suiv.

PRONES. Nécessité de les faire en rapport avec les fêtes de l'Église, 221-228.

PROFESSEURS. V. *Etudes ecclésiastiques*.

PROPAGATION DE LA FOI (Œuvre de la). Importance qu'y attachent les Pères du Concile de Vienne, 368.

QUARANTE-HEURES. — Sens particulier de l'exposition des — 333. — Concessions particulières qui lui sont faites, *ibid.* — Indulgences dont elle est enrichie, 334.

QUÉBEC. Erection de l'Université catholique de cette ville ; ses avantages sur toutes les Universités modernes, 497-498. — Son organisation, 498-500.

RENAN. Voyez *Cantique des Cantiques*.

REPOSOIRS de la Fête-Dieu. Leur usage ; leur nombre canonique et des règles à observer, 561-563.

RIGORISME. Voyez *Institutiones Theologicæ* et toute la discussion comprise entre les pages 421 et 441.

RITES. Décision de la Sacrée Congrégation des, 185 et 186 ; 477-479.

ROSSHIRT le docte professeur à Heidelberg, 100. — Son influence, *ibid.*

RUBRIQUES pour le salut du Saint Sacrement, 272-279.

SACRAMENTAUX, 245.

SACRÉ CŒUR (Office du) V. *Visitation*.

SACREMENTS. Règles établies par le Concile de Vienne, 232-243.

SAINT-CHRÊME. V. *Confirmation*.

SAINTETÉ de l'Eglise. En quoi elle consiste, 52 ssq.

SAINT-NICOLAS (séminaire). Voyez *Innspruck*.

SAINT-SACREMENT. Exposition du saint Sacrement, 188. — Décrets sur l'exposition privée et manière d'y procéder dans les circonstances y déterminées, 187. — Des saluts du saint Sacrement et de leur usage en France, 245. — Le salut est-il une fonction liturgique, 246. — Quelles prières y peuvent être chantées. Bulle *Piæ* d'Alexandre VII. Décision de la Congrégation des Rites. L'instruction Clementine, 246-251. — Rubriques du salut du saint Sacrement, 272-273. — L'exposition de tout le jour, en un jour de fête dont l'objet n'est pas le saint Sacrement, est inconvenante, 329-333. — Il n'est pas permis de tendre en deuil une église où a lieu l'exposition, 341-343. — Règles à observer quand on prêche devant le saint Sacrement, 412-419. — Peut-on donner la bénédiction avec le manipule et la chasuble, 560. — Règles à suivre pour les processions de la Fête-Dieu, 561 563. — V. *Quarante-Heures, Antienne, Messe, Communion*.

SAINT SATURNIN. Examen critique des actes de son martyre, publiés par Surius et recueillis par Ruinart, 160-177.

SALUTS. V. *Saint-Sacrement*.

SANCTUS. Le sous-diacre est-il obligé de monte à la gauche du célébrant pour dire le Sanctus avec lui à la Messe solennelle, 188-189.

SCHULTE le docteur professeur à Prague, 101.

SÉMINAIRES. V. *Etudes ecclésiastiques*.

SÉPULTURE chrétienne. Décret du Concile de Vienne à ce sujet et sur les exclusions qu'il faut faire, 369.

SOCIÉTÉS commerciales, 453. — Par actions, en commendite, anonymes, 454.

SORBONNE. Ce que vaut son autorité dans le système parochiste, 265-267.

Syvone diocésain. Règles établies par le Concile de Vienne, 153-163.

Taconnet, évêque d'Orléans, ne peut pas être invoqué par les parochistes, 262.

Toledo. Le second Concile de n'appuie pas comme on prétend, le système parochiste, 263.

Types élémentaires. Ce qu'en dit le Concile de Vienne, 215.

Universités. Étude sur les d'Inspruck, de Louvain, de Québec. Voir charme de ces mots. Leur influence sur l'éducation intellectuelle du clergé et leur nécessité à l'époque actuelle, 181-536.

Versions Grecque et Peschito. V. *Évangiles*.

Vicaires-Capitulaires. Il ne peut y avoir qu'un seul vicaire capitulaire, 289-302. — Exposé du droit commun relatif à la nomination des vicaires capitulaires, 289-292. — Le Concile de Trente, 290. — Lemonnier, 290. — La Congrégation du Concile, 291. — Décision relative au diocèse de Reims, 292. — Les chapitres cathédraux ne peuvent pas nommer plus d'un vicaire capitulaire, 293-296. — Quel est le droit pour la France et est-il exceptionnel, 296-299. — Les chanoines en députant un vicaire capitulaire peuvent lui adjoindre un ou des coadjuteurs, 301. — V. *Évêque*.

Vicaires généraux. L'Évêque peut en avoir plusieurs, 301.

Vicaires paroissiaux, 158.

Vienne (Concile de). Dispositions du Concile de Vienne sur le sujet, 158.

Visitation de la sainte Vierge. Décision de la Congrégation des Rites touchant l'office de cette fête en concurrence des offices du Précieux-Sang et du Sacré-Cœur, 479.

Visite décanale, 159.

Vœu solennel de pauvreté. — Doctrine de l'Église sur son incompatibilité avec la propriété ; ses conséquences et sa pratique ; comment il est faux que les religieux, contrairement leur vœu solennel de pauvreté, puissent être réellement propriétaires. V. *Pauvreté*.

Walter le docteur protestant à Bonn en Prusse, 190. — Inexcusable méprise de M. l'abbé Icard à son sujet, *ibid.*

FIN DE LA TABLE.

Arras. Typ. Rousseau-Leroy, rue St-Maurice, 26.